

MAESTROS INNOVADORES

educación, política y persuasión en los sofistas

Ricardo López Pérez
(Santiago, febrero de 1997)

I. Presentación	pág. 2
II. La Primera Generación de Sofistas	pág. 3
III. Los Sofistas Entre Dos Guerras	pág. 8
IV. Los Nuevos Maestros de Grecia	pág. 16
V. La Educación y la Política	pág. 22
VI. Una Propuesta Epistemológica	pág. 28
VII. Monólogo, Diálogo y Persuasión	pág. 38
VIII. Los Sofistas y la Democracia	pág. 45
IX. Los Sofistas Como Minoría Activa	pág. 53
X. Bibliografía	pág. 58

I. Presentación

La filosofía académica tradicionalmente ha asignado un valor negativo a los sofistas griegos, contemporáneos de Sócrates, que surgen en Atenas en el siglo V antes de la era actual. Asumiendo desde el comienzo que se trata de una problemática que tiene escasas posibilidades de arribar a una fórmula que despeje toda incertidumbre, este ensayo discute el estereotipo habitual que se utiliza para dar cuenta de esta experiencia intelectual.

Recurriendo especialmente a fuentes filosóficas e históricas, se construye libremente una interpretación en virtud de la cual los sofistas son presentados como pensadores de gran capacidad, e innovadores sociales de evidente influencia tanto en su época como respecto a los siglos posteriores. Se postula que fueron maestros con un sólido manejo del saber de su tiempo, vinculados a los problemas de la política y la cultura, que aportaron un nuevo sentido para el concepto de educación e hicieron contribuciones al desarrollo de la democracia.

El rescate de esta experiencia, cuyo resultado fue la transformación en corto lapso de todo el sistema educativo ateniense, con una nueva raíz en la formación del pensamiento y el lenguaje, en conexión con una concepción constructivista del conocimiento, probablemente representa un aporte a la reflexión de algunos temas actuales. Para un lector bien dispuesto, para una mente abierta, el mundo griego siempre encierra un potencial de lucidez que podemos tratar de retener. En un cierto momento los sofistas fueron los nuevos maestros de Grecia, con otra mirada pueden ser ahora para nosotros viejos maestros. El pensamiento no está encadenado a categorías temporales.

II. La Primera Generación de Sofistas

Las palabras nacen, viven y a veces mueren. Tienen un origen y una biografía. El significado de una palabra está en su etimología, pero también está en su historia; y en ocasiones puede ocurrir que ambas no coincidan. Esto es, podemos encontrar algunos casos en que el significado o contenido fundamental de una palabra cambie a través del tiempo, de acuerdo a circunstancias de carácter histórico, al extremo de alejarse completamente de su sentido primitivo.

Un ejemplo de lo anterior es la palabra *sofista*.

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. El filósofo Tales, hijo de Hexamias de Mileto, o el estadista y poeta Solón, hijo de Execéstides de Atenas, recibieron esta designación como una expresión clara de respeto y admiración.

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, *sophístés*. 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, (Antifonte). 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. Más bien un estigma que pocos desearían para sí mismos.

En una época en que ya comenzaba a ser sospechoso el nombrarse sofista, Platón nos ofrece un testimonio de la forma asertiva en que Protágoras asume sin reservas su condición, haciendo al menos dudosa la misma interpretación que luego les asignará el papel de engañadores sin moral:

En cuanto a mí, tomo un camino opuesto; hago francamente profesión de enseñar a los hombres y me declaro sofista. El mejor de todos los disimulos es, a mi parecer, no valerse de ninguno; quiero más presentarme, que ser descubierto. (...) Ningún mal me ha resultado por hacer ostentación de ser sofista, a pesar de muchos años que ejerzo esta profesión, porque a mi edad podría ser el padre de todos los que están aquí (Protágoras, 317 b).

Pese a todo, inevitablemente, la palabra no volverá a ser la misma. Su primitiva identidad queda

destrozada. Ahora tiene un nuevo sentido, y ya no goza del mismo prestigio. En síntesis, 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, en los que Sócrates actúa como personaje central, 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.

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. El total de los fragmentos de los sofistas no superan las veinte páginas. 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, y reconocer en ellos la categoría de educadores y el papel de grandes innovadores sociales.

Los sofistas no tienen en absoluto el carácter de un grupo cerrado y homogéneo. En modo alguno estamos hablando de una categoría uniforme o de una escuela organizada. Por el contrario, hay numerosas diferencias entre los distintos sofistas, que se acentúan si agregamos algunos representantes de las generaciones siguientes. Comúnmente no se reconoce que la sofística es un movimiento que se prolonga hasta los primeros siglos de la era cristiana, y que posee una notable diversidad. El libro *Vidas de Sofistas*, escrito por el sofista Flavio Filostrato en el siglo III de nuestra era, incluye cerca de setenta nombres provenientes de distintos lugares a lo largo de siete siglos. Observando esta galería de sofistas, en la que aparecen desde los ya mencionados Gorgias,

Protágoras, Hipias y Pródico, hasta personajes de escasa significación histórica y mínimo valor intelectual, se pueden reconocer numerosas diferencias, a partir de las cuales el mismo texto distingue entre sofistas genuinos y una nueva sofística.

Precisamente uno de los aspectos poco reconocidos por el cual los sofistas difieren de sus contemporáneos, fue un marcado individualismo. Era usual en aquellos tiempos fundar una escuela, que muchas veces tenía la característica de una hermandad en donde se compartía una concepción del mundo y una forma de vida; pero esta situación no se reproduce en la experiencia sofística.

La filosofía académica ha presentado siempre a los sofistas como un todo, sin detenerse en distinciones, y ha reconocido sus distintos 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 puede resistir 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. En la *Apología* la referencia a los sofistas en los nombres de Gorgias, Pródico e Hipias, tiene un aire irónico, pero en modo alguno un sello despectivo (19 e). Es más, el mismo Sócrates admite haber derivado algunos discípulos a Pródico, a quien con frecuencia se lo califica de sabio (*Teeteto*, 151 a).

Sin perjuicio de lo anterior, también es cierto que se mantiene una ambigüedad en la obra platónica. En el *Menón* se retoma el tema de los sofistas y Sócrates habla de Protágoras con frases muy duras:

Lo que yo sé es que Protágoras, por si solo, ha ganado más riqueza con este talento que Fideas, el autor indiscutido de tantas obras maestras, y otros diez escultores juntos. ¡Qué cosa tan extraña y sorprendente es esta que nos cuentas! Un remendón de zapatos viejos, un zurcidor de vestidos, no podrían aguantar treinta días antes de traicionarse si devolvieran los zapatos y los vestidos en peor estado de como los recibieron, y ejerciendo este oficio, no tardarían mucho en morir de hambre. Protágoras, en cambio, habrá podido disimular a toda Grecia que está engañando y estropeando a los que se le acercan, que los hace partir de su lado peores que cuando los recibió, y esto durante más de cuarenta años (92 a).

Como es evidente desde el comienzo la interpretación es compleja. Cualquier intento encontrará suficientes dificultades como para justificar el abandono de la empresa o preferir la comodidad que brinda la versión de mayor circulación; pero el desafío está precisamente en avanzar por el camino menos transitado y buscar apoyo para una mirada renovada.

Con una metáfora bastante expresiva, el filósofo inglés R. G. Collingwood afirma que *ningún escritor o pensador de mérito pierde su tiempo atacando un espantapájaros* (1972, pág. 30). Platón, probablemente el filósofo más importante 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, el mayor especialista chileno en filosofía platónica, 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, Hipías, Trasímaco y Antifón. Respecto de otros nombres que ocasionalmente aparecen en algunas referencias, carecemos de datos o pertenecen a otras generaciones. Sobre estos primeros sofistas la información es desigual, en algunos casos excesivamente breve, y casi en su totalidad de fuentes indirectas, lo que obliga a considerar todo lo que se diga sobre ellos, con doble razón, sólo como una interpretación posible. La existencia de un grupo de primeros sofistas parece fuera de duda, pero se puede discutir a propósito de su composición. El filósofo alemán Wilhelm Dilthey habla de una primera y una segunda generación de sofistas, sin embargo sólo reconoce como miembros de la primera a Protágoras, Gorgias, Pródico e Hipías (1993). La existencia de varios personajes de nombre Antifón complica las cosas y exige precaución (Zeller, 1955; Barnes, 1992). Algunos autores cierran la primera generación con Protágoras y Gorgias y ubican a Pródico abriendo una segunda generación, en la que se incluiría también Hipías (Barrio Gutiérrez, 1980, 1984); pero otros reconocen una primera y una segunda sofística, teniendo a Protágoras y a Pródico como principales protagonistas en el primer caso (Rodríguez Adrados, 1993, cap. 3). Con todo, los seis sofistas mencionados coinciden con la lista que ofrece el

especialista Jonathan Barnes (1992, cap. XXI). En medio de esta incertidumbre, son los nombres de Protágoras y de Gorgias en último término los que resultan más seguros y fértiles.

El propósito de esta nueva mirada es romper el estereotipo que ha reinado sobre los sofistas, y mostrar aspectos que permiten una imagen con más justicia, orientada a descubrir el carácter de maestros innovadores de la primera generación de sofistas. Esto es, narrar la historia teniendo a la vista su condición de *minoría activa*. No es la idea retomar el sentido originario de la palabra sofista, pero sí recuperar para la reflexión una experiencia que podría aportar lucidez en la fundamental tarea de la autoconciencia, tan necesaria como escasa en la actualidad.

III. Los Sofistas Entre Dos Guerras

Protágoras y Gorgias, seguramente los sofistas más ilustres de cuantos tenemos noticia, llegan a Atenas en la segunda mitad de su siglo. El primero aproximadamente en la Olimpiada 83 (444) y el segundo en el año 1 de la Olimpiada 88 (427).

Protágoras nacido en la Olimpiada 74 (480) llevó una vida de maestro itinerante por toda Grecia por espacio de cuarenta años. Llegó a Atenas precedido de fama como pensador y se convirtió de inmediato en una figura pública, ganándose la amistad del gobernante Pericles. Gorgias, por su parte, nació en la Olimpiada 73 (485) y se sabe con certeza que llegó a la ciudad en calidad de embajador de Leontini. Flavio Filostrato lo llama el padre del arte de la sofística (*Vidas de Sofistas*, I, 9). Fue maestro de oratoria y hombres posteriormente célebres como Isócrates y Tucídides recibieron su influencia.

De Pródico, estudioso del lenguaje y de problemas sociales y éticos, sabemos que también fue representante diplomático de su ciudad natal. En cuanto a Hipias, presente también en Atenas por ese tiempo, desarrolló una intensa actividad como maestro errante. Incursionó en la investigación histórica, calculando la fecha de la primera Olimpiada y confeccionando la primera lista de vencedores olímpicos, al margen de ser muy versátil y orgulloso de su condición de hombre autosuficiente. Trasímaco, por último, fue un auténtico pensador de la política a juzgar por su participación en el Libro I de *La República* de Platón, en donde defiende una provocativa concepción social de la justicia y el poder.

Todos ellos llegan a Atenas en algún momento después de la guerra con Persia, y aproximadamente antes del inicio de la guerra civil del Peloponeso. Originario de la misma ciudad, nacido en la Olimpiada 74 (480) Antifón completa la lista con el mérito de ser el primer *logógrafo*, escritor de discursos, surgido en la antigua Grecia. Recibieron sus lecciones Plutarco, Critias y Alcibíades.

Considerados en términos muy gruesos, estos primeros sofistas comparten algunos rasgos comunes. El primero de ellos seguramente es su condición de maestros itinerantes que al llegar a Atenas ya habían acumulado una notable experiencia. Con la excepción de Antifón, sus recorridos por las distintas ciudades de la Hélade y sus colonias, debieron ser en cada caso el crisol en el que se forja ese espíritu de pensadores libres, transgresores y de tono a ratos insolente. *Espíritus fuertes*, al decir de Nietzsche, quien interpreta que con ellos se crea una cultura de los realistas (1975, pág. 131). Sin restricciones, son profundos conocedores de la tradición filosófica y cultural helénica, y grandes oradores. Mantienen un interés por el lenguaje que los distingue, y que resulta decisivo en sus aspiraciones de éxito como maestros que imponen el hábito de cobrar por los servicios pedagógicos.

El dato histórico, comúnmente desatendido por las historias de la filosofía, que los ubica llegando a la ciudad de Atenas al término del enfrentamiento de los griegos con el poderoso imperio Persa, conocido como *Guerras Médicas*, es decisivo. Los sofistas provocan profundos cambios en el modo de pensar y en las costumbres de la comunidad de su época, pero ello se inserta en un

contexto histórico preciso. Su contribución central está orientada a responder con una propuesta concreta a las nuevas exigencias de la política ateniense abiertas después de la guerra. Con la batalla de Platea, a la altura de la Olimpiada 74 (479) ha terminado una larga y costosa confrontación, de la cual sin embargo Atenas surgió como una potencia. El desafío entre el arco y la lanza, de acuerdo a la expresión de Esquilo, se resolvió finalmente en favor de las aguzadas lanzas de los aliados griegos. Con ello se abrió para Atenas un mundo de proyecciones insospechadas.

Es una paradoja que a partir de una costosa confrontación bélica surgiera el mejor momento para el desarrollo de la cultura, en una naciente democracia que ya tenía sus bases fundamentales desde el siglo anterior. El *Arconte* Solón había introducido una serie de reformas a la constitución, que garantizaban la justicia y cautelaban el equilibrio de las relaciones políticas. En el espacio de dos generaciones se produjo la más notable transformación política y cultural. El historiador Diodoro de Agira, autor en el último siglo de la era antigua de una *Historia Universal*, refiriéndose a este hecho observa con agudeza: *Ninguna de las supuestas bendiciones de la vida está garantizada en su totalidad a los seres humanos, y ningún mal ocurre en forma absoluta sin mezcla de bien*. Más adelante ofrece la siguiente exposición:

Cuando la guerra concluyó, contra toda expectativa, con su asombroso éxito, los habitantes de la Hélade se hallaron no sólo libres de los peligros que los amenazaban sino coronados de honor y gloria, mientras todas las comunidades helénicas se vieron colmadas de tal opulencia, que el mundo entero se pasmó ante el total trastrocamiento de la situación. En el medio siglo que siguió su prosperidad aumentó enormemente. En este período las consecuencias de la nueva riqueza se revelaron en el progreso de las artes, y en ese tiempo florecieron artistas tan grandes como cualquiera de los recordados por la historia, incluso el escultor Fidias. Igual muestra de adelanto hubo en el campo intelectual, en que la filosofía y la oratoria fueron singularmente honradas en todo el mundo helénico y particularmente en Atenas. En filosofía existió la escuela de Sócrates, Platón y Aristóteles; en oratoria Pericles, Isócrates y sus discípulos; y con éstos se igualan hombres de acción de gran fama militar, como Milcíades, Temístocles, Aristides, Cimón, y un largo cortejo de otros demasiado numerosos para mencionarlos. Colocada en primerísimo plano, Atenas alcanzó tales triunfos de gloria y valentía que su nombre ganó renombre casi mundial (Libro XII, caps. 1 y 2).

Atenas consigue llevar el arte dramático, la escultura y la arquitectura a gran altura. La historia se convierte en ciencia y la filosofía inicia un desarrollo que ha dejado obras que hasta hoy continuamos estudiando. Ciertamente, en el plano político, aparece la democracia en su mayor expresión. Conforme a la interpretación de Rodríguez Adrados, estamos frente a una *polis* que ha potenciado sus recursos tomando ahora clara conciencia de sí misma y de su poderío. La victoria fue para ellos la mejor demostración de la justicia que animaba su causa, y la expresión de la superioridad de su régimen político frente a la tiranía persa. El triunfo no hacía más que dejar al descubierto la mayor excelencia, *areté*, de su organización, de toda su acción, y de la larga tradición cultural que los precedía. Ciertamente, el éxito alcanzado también habla de una ayuda de los dioses, que se expresa como castigo para aquellos que buscan un poder excesivo. *En suma, todos los movimientos posteriores del pensamiento y la política ateniense arrancan de las*

Guerras Médicas que, sin aportar ningún elemento realmente nuevo, potencian todos los tanteos anteriores hasta colocarlos en un nivel más alto (1993, pág.102).

Estas nuevas condiciones de libertad fueron particularmente propicias para el desarrollo del pensamiento y ciertamente de la filosofía, la que ahora convertirá al hombre en su foco de atención. La tradición de la filosofía jonia había acostumbrado a los griegos a tener a las estrellas y a la naturaleza como la materia central de la reflexión filosófica. La filosofía cambia su orientación y se instala en la tierra, en las calles de la ciudad, en la plaza pública, en el gimnasio. El hombre en relación consigo mismo, el cuidado de su alma, así como aquellas cuestiones asociadas a la política y la formación ciudadana, atraen a la reflexión desde este momento.

Comúnmente se asigna este mérito en exclusividad a Sócrates, lo que ciertamente es exagerado. Con seguridad la célebre frase de Cicerón definió tempranamente las cosas a favor de Sócrates: *Ha bajado la filosofía del cielo, le ha dado carta de naturaleza en las ciudades, la ha introducido en las casas y la ha obligado a meditar acerca de la vida y de las costumbres, del bien y del mal* (Cf. Nestle, 1987, pág. 175). Sin pretender discutir el gigantesco valor de la contribución socrática, es un hecho que este cambio ocurre al menos contemporáneamente con el aporte de los sofistas. Consideremos que Sócrates, nacido el día 6 del mes de Targelión del año 4 de la Olimpiada 77 (469) debió ser entre diez y quince años menor que Protágoras o Gorgias.

A la fecha la educación que reciben los jóvenes, centrada en las habilidades elementales de leer, escribir y calcular, junto a la gimnasia y la música, comienza paulatinamente a resultar insuficiente frente a los requerimientos mayores que plantea la formación ciudadana, la participación política y las pretensiones de una actividad intelectual más extensa. Atenas es una ciudad en la que el sistema educacional permite a cualquier ciudadano asegurarse de que sus hijos conozcan a los grandes poetas nacionales. Con seguridad es la ciudad más culta de su tiempo, la verdadera capital intelectual de Grecia, calificada por Hipias como el *Pritaneo* del saber para toda la Hélade (*Protágoras*, 337 b). Un elogio nada casual si se piensa que el *Pritaneo* es el altar de la *polis*; el edificio que representa el hogar común de todas las familias en un ambiente cultural en que ésta tiene mucho de sagrada. A diferencia de lo que ocurre en Oriente o en Egipto, en donde la educación formal está destinada a algunas minorías selectas, en Atenas se busca favorecer la preparación de todos los hombres libres a fin de que pudiesen dar cumplimiento a sus deberes y derechos como ciudadanos. El Estado organiza periódicamente torneos culturales de canto, danza, teatro y hasta de gimnasia, abiertos a toda la población.

Sin embargo, lo que hoy llamaríamos la educación universitaria no existe en Atenas. Recordemos que faltan todavía unas doce Olimpiadas (cerca de medio siglo) para la fundación de la *Academia* de Platón, la primera universidad del mundo, y el *más grande acontecimiento en la historia cultural, espiritual, científica del ser humano*, al decir de Gastón Gómez Lasa (1992, pág. 101), que recién abrirá sus puertas en la Olimpiada 97 (387). Por cierto, aun no se han creado otras instituciones de estudio y formación como el *Cinosargo* de Antístenes, la escuela de retórica de Isócrates, ni mucho menos el *Liceo* de Aristóteles, la *Estoa* de Zenón o el *Jardín* de Epicuro.

Atenas posee una sensibilidad bien desarrollada respecto de la importancia de la educación, pero carece de una institución de educación superior. En esas condiciones, estando el terreno abonado,

son los sofistas quienes adelantándose a una tendencia que luego tendría distintas expresiones, introducen una forma de educación de características inéditas. En primer lugar, se trata de una educación independiente del Estado, apoyada en una relación formalizada entre maestro y discípulo, y en el uso sistemático, por primera vez, del libro. Todo esto, en el marco del recién incorporado concepto de honorario.

No es un dato menor el que esta nueva educación sea independiente del Estado. Por esa época la participación del Estado en la tarea educativa es muy activa. Gracias a su contribución, por ejemplo, los poetas trágicos pueden representar sus piezas teatrales y convertirlas en acontecimientos sociales, dado que toda la comunidad tiene acceso a ellas. Este hecho no parece en absoluto preocupante, salvo si se dirigen en contra de ese Estado benefactor algunas suspicacias. Eso es precisamente lo que hace Arnold Hauser, al proponer una interpretación no exenta de ideología:

Los poetas trágicos están pagados por el Estado y son proveedores de éste; el Estado les paga por las piezas representadas, pero, naturalmente, sólo hace representar aquellas que están de acuerdo con su política y con los intereses de las clases dominantes (1969, tomo I, pág. 122).

Hauser aplaude la independencia de los sofistas, su existencia libre y vagabunda, como un triunfo sobre el Estado disciplinario, que busca actuar sutilmente sobre las conciencias. Sin embargo, al margen de cualquier exageración, es sin duda un hecho que los sofistas impusieron una nueva práctica educativa, que no pidió salvoconducto a ningún poder, creando con ello nuevos espacios de libertad personal. Por otra parte, puesto que el propio Estado ateniense, aun aceptando semejantes afanes de control, no se impone la obligación de actuar frente a estas manifestaciones de individualidad, permite que estas prácticas se extiendan. El juicio por *asebeia*, impiedad o falta de respeto religioso, contra Protágoras a causa de su libro *Sobre los Dioses*, ocurre posteriormente durante la *Tiranía de los Cuatrocientos* (Diógenes Laercio, *Vidas*, IX, 3).

Un rasgo valorable de la propuesta sofística es el desarrollo de una relación sostenida en el tiempo y formalizada entre maestro y discípulo. Desde luego, no se trata de afirmar que recién ahora se producen auténticas relaciones de aprendizaje y formación. Sabemos que esto existía con mayor o menor formalidad en la tradición griega, pero jamás tuvo el carácter de un contrato libre y explícito. A título de ejemplo, por ese tiempo se encuentran escuelas pitagóricas esparcidas por muchos lugares de Grecia, pero constituidas bajo la forma de sectas cerradas en torno a secretos celosamente protegidos (Guthrie, 1970, cap. II).

Los sofistas no revisten el conocimiento de ningún secreto, ni practican ritos de iniciación. Su enseñanza posee una gran similitud con la que se practica en la actualidad. Gorgias, por ejemplo, ofrece conferencias de manera regular y llega a dictar cursos que se prolongan por varios años. Werner Jaeger es enfático al sostener que *el sistema griego de educación superior, tal como lo constituyeron los sofistas, domina actualmente en la totalidad del mundo civilizado* (1967, pág. 289).

Todo esto en virtud de un pago, lo que provoca una fuerte respuesta de Sócrates y de sus

discípulos Platón y Jenofonte. *Se manifiestan decididos a enseñar su arte por dinero a cualquiera que se presente*, se dice en el *Eutidemo* (304 a); en tanto que otro testimonio afirma que *Pródico no enseña a nadie gratuitamente* (Fragmento 9). En la actualidad está perfectamente aceptado que un profesional solicite una remuneración material por su trabajo. En ese momento violenta una bien establecida tradición, a la que Sócrates por otra parte agrega un fuerte contenido moral. El historiador Jenofonte cuenta que su maestro considera que hacerse pagar las conversaciones es prostituirse y convertirse en esclavo. En el contexto de una controversia con Antifón, afirma:

Desde luego, los que reciben dinero, obligados están a cumplir las condiciones bajo las cuales obtienen un salario (Recuerdos, I, VI, 5).

No es simple desentenderse de la crítica socrática, pero es inútil atribuirle hoy un carácter fundamental. El hecho es que semejante posición no ha prosperado. Por otra parte, parece igualmente elogiable desde el punto de vista moral que un hombre sea capaz de hacerse cargo de su existencia con el producto de su propio trabajo. Protágoras utiliza un procedimiento para obtener sus honorarios, que no parece particularmente degradante para ninguna de las partes comprometidas:

Cuando un discípulo ha terminado de recibir mis lecciones, me paga, si lo tiene a bien, el precio que le he pedido; de lo contrario, declara en un templo, bajo juramento, el precio en que evalúa mi enseñanza y no me da más que aquello (Protágoras, 328 b).

La cuestión central parece estar en el pago por aquella educación que aspira al desarrollo espiritual. Los honorarios no estaban reñidos con la moral ni con la dignidad en el caso de poetas, pintores, médicos, magistrados o escultores. Todos ellos, de acuerdo a las costumbres griegas, podían recibir dinero por su trabajo. Incluso los vencedores olímpicos, que competían por un premio simbólico, consistente en una guirnalda de olivo silvestre, luego eran favorecidos en sus ciudades con estímulos materiales. En Atenas todavía en tiempos de Solón adquirían el derecho a vivir a expensas del Estado.

Observadas en perspectiva estas aprehensiones bien podrían aparecer como un anacronismo. Según parece fue Córax en la isla de Sicilia varias décadas antes, el primero en solicitar un honorario por sus lecciones (Barthes, 1990). Ahora, si ampliamos la perspectiva, en una especie de juego, tenemos que aproximadamente tres mil años antes de la era cristiana ya existían en Sumer maestros que sostenían su vida gracias a un salario, consagrando su vida a investigar y a escribir (Kramer, 1962, cap. I). Pero la historia rara vez utiliza la línea recta, estas discusiones volverán a aparecer en el origen de las universidades medievales (Le Goff, 1996).

La enseñanza de la justicia y la virtud, y en general de la filosofía, son cosa delicada. En la perspectiva iniciada por Sócrates deben seguir el camino de la libre inclinación, del diálogo informal y de las relaciones ocasionales. Eduard Zeller expone que las relaciones entre maestro y discípulo no deben tenerse como un negocio, sino como una relación de amistad fundada en la estima. No pueden pagarse con dinero los méritos del maestro, *sino con una gratitud de tipo análoga a la que sentimos hacia los padres y hacia los dioses* (1955, pág 56).

Sócrates se auto describe en términos que marcan sin duda claras diferencias con los sofistas:

Si alguien quiere escucharme cuando hablo o cuando me entrego a mis asuntos, sea más joven o más viejo que yo, jamás me incomodará. Ni dialogo por recibir dinero ni dejo de dialogar por no recibirlo, ofreciéndome por igual al pobre y al rico para ser interrogado, y cualquiera que lo desee puede escuchar lo que digo al responder. Si por todo esto, alguien llega a ser bueno y otro no, es injusto que a mí se me haga responsable, ya que jamás me he comprometido a enseñar a nadie disciplina alguna (Apología, 33 b).

Los sofistas ponen término a todo esto. Acuerdan una remuneración por sus servicios, generando con ello un nuevo contexto para las relaciones de enseñanza. Algunas exageraciones sobre las cantidades solicitadas parecen estar fuera de lugar. Sócrates, un sofista contemporáneo de Platón, sostiene que fue Gorgias el que adquirió mayores riquezas, pero asegura que ninguno de ellos llegó a tener una fortuna importante y que sus ingresos jamás superaron una medida discreta (Cf. Zeller, 1955, cap. II).

Un aspecto verdaderamente llamativo de la educación sofística, y evidentemente una innovación injustamente dejada en el olvido, es la incorporación del libro con propósitos de enseñanza. Hay una serie de elementos que nos llevan a interpretar que en la segunda mitad del siglo, se produce una evolución hacia una sociedad de lectores. Se conservan algunas cerámicas decoradas con imágenes de libros y lectores, junto con el testimonio de poetas y las referencias más o menos precisas de la quema de los libros de Protágoras, alrededor de la Olimpiada 91 (411). También hay un aporte de Jenofonte, cuando relata que el bello Eutidemo había reunido una gran colección de obras de poetas y de sofistas afamados (*Recuerdos*, IV, II, 1).

Por cierto, no se puede dejar al margen el dato que entrega Sócrates en el contexto de su defensa ante el tribunal que lo juzga por no creer en los dioses y corromper a los jóvenes, justo al inicio del siglo IV. En la primera parte de su discurso, menciona que cualquier persona puede adquirir en Atenas un libro de Anaxágoras por la suma de un *dracma*, (*Apología*, 26 d). Para ello basta con dirigirse hacia la *orchestra*, una terraza semi circular en el mercado, a pocos pasos de la *Acrópolis*. Considerando que este costo no parece haber sido en extremo elevado, se puede suponer que ya en esa época había un activo comercio de libros.

Incluso existen antecedentes del siglo VI, que muestran una incipiente presencia del libro en la vida cultural ateniense. Se sabe que el tirano Pisístrato formó una comisión de hombres notables, alrededor de la Olimpiada 56 (mitad del siglo VI) para recopilar los poemas de Homero y editarlos en la forma en que hoy los conocemos. Conforme al dato que ofrece Isidoro de Sevilla es posible además que Pisístrato creara en Atenas una biblioteca pública (Cf. Escolar, 1988, pág. 215).

Por supuesto, el libro en esa época tiene la forma de un rollo de papiro. Faltan todavía muchos siglos para que se introduzca el códice, con el tipo de páginas que mucho más adelante serán características del libro con el que nosotros estamos familiarizados. Pero lo sustantivo es que los sofistas son los primeros en hacer un uso sistemático del libro para apoyar sus lecciones (Escolar, 1988, cap. 6). En una época de notables improvisadores, comenzó poco a poco a surgir el hábito

de escribir los discursos, que luego pudieron ser utilizados con fines pedagógicos. Muchos de ellos seguramente surgidos de la pluma de Antifón, puesta al servicio de quien pudiera pagar. Preparados cuidadosamente conforme al usuario y a la ocasión, dado que su arte de *logógrafo* consiste precisamente *en meterse por completo dentro del carácter de su cliente, para que el discurso sienta a éste perfectamente en sus labios* (Burckhardt, 1965, pág. 460).

Como en otras materias, Sócrates tiene una postura distinta a los sofistas en torno al libro. El gran maestro rechaza la escritura y se mantiene ágrafo en todo el sentido de la expresión. No conocemos nada que haya sido escrito por él, de modo que no pasa de ser un dato anecdótico la referencia del *Fedón* en el sentido de que al final de su vida, estando en prisión, compuso unos versos (60 d). Sócrates reconoce en el diálogo la forma de intercambio filosófico por excelencia. Desde esta perspectiva desarrolla una posición crítica sobre el libro, al cual concibe como algo muy parecido a la pintura, por su incapacidad para contestar nuestras preguntas. Las palabras escritas *mantienen el más solemne silencio*, dice Sócrates, sin ser capaces de dar explicaciones, de defenderse o de asistirse a sí mismas (*Fedro*, 275-76).

Los sofistas rompen esta tendencia. Introducen el hábito de escribir los discursos y consiguen darle permanencia a la palabra. Ahora los textos pueden ser estudiados y utilizados con propósitos formativos. No cabe insistir en la relevancia que ha tenido esta forma de trabajo en ámbitos universitarios.

Todo lo anterior ocurre en Atenas en el espacio de unas pocas décadas. Un lapso privilegiado que se abre al término de la guerra con Persia y comienza su agonía con la guerra civil contra Esparta y otras *Ciudades Estado*. Estamos en medio del *Siglo de Oro*. La larga guerra del Peloponeso se desarrolla casi exactamente en el último tercio del siglo, coincidiendo en su inicio con una gran epidemia de peste que redujo considerablemente la población. Son tres guerras, la mayor convulsión que vivieron los griegos, conforme al testimonio de Tucídides, que demuelen la democracia y penosamente terminan con el gran esplendor de Atenas.

Principalmente a partir de la segunda guerra, muerto ya Pericles, se desata la corrupción y comienza la era de las tiranías. Primero será la *Tiranía de los Cuatrocientos* y luego la *Tiranía de los Treinta*. Aunque de corta duración, provocan un grave daño a la convivencia social y la libertad de pensamiento. En una tradición penal en la que sólo se sancionaban las ofensas al culto, se enjuicia a Protágoras a causa de sus opiniones. Protágoras es condenado por los Cuatrocientos por su libro *Sobre los Dioses* en el que se dice: *Acerca de los dioses, no sabría decir si existen o no, pues hay muchas cosas que impiden este conocimiento, tanto la oscuridad del asunto mismo como la vida del hombre, que es tan breve*. El historiador Diógenes Laercio relata que *por este principio de su tratado lo desterraron los atenienses, y sus libros fueron recogidos de manos de quienes los poseían y quemados en el foro a voz de pregonero* (*Vidas*, IX, 1).

Durante los Treinta, en un lapso de ocho meses dominados por el desorden y los abusos, no menos de mil quinientos ciudadanos son condenados a beber la cicuta. Bajo el mando de Critias se consuma un episodio de la historia de Atenas que será recordado con pesar, y que tendrá un gran impacto en la reflexión política posterior.

Platón, particularmente, tendrá serias dificultades para aceptar como inevitables estas formas degradadas de la relación política. Más adelante, terminada la guerra y restaurada la democracia, todavía se cometerán otros delitos contra la filosofía. El mayor de ellos, sin duda, la condena y muerte de Sócrates.

IV. Los Nuevos Maestros de Grecia

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. La extensa *Historia de Grecia* de George Grote, en la que se emprende una rehabilitación de los sofistas, presentándolos como hombres cultos interesados en la educación política, fue publicada hacia mediados de siglo. No se justifican, por tanto, algunas referencias que hacen de este historiador inglés el creador de esta línea de análisis.

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 los *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. Antifón, por ejemplo, reduce la adivinación a un ejercicio de pensamiento estratégico, al definirla como *los cálculos probables de un hombre prudente* (Cf. Nestle, 1987, pág. 141).

Hegel es el primero en reconocer en esta experiencia la creación de una cultura que merece ser calificada de *Ilustración*. El pensamiento se declara libre a sí mismo, y sólo acepta lo que surge de su propia actividad. Inversamente luego afirmará que los filósofos de la *Ilustración* son los sofistas de los tiempos modernos.

Antes de los sofistas los grandes maestros de Grecia fueron los poetas. La concepción del poeta como un educador, en el sentido más auténtico y profundo, formaba parte de una larga tradición.

Son ellos los que aportan, a través de sus relatos y sus personajes divinos y humanos, los ejemplos señeros, las normas básicas de conducta y los ideales de vida. Hasta donde se pierde la memoria, todos los criterios de formación fueron entregados por poetas como Homero y Hesíodo, y llevados a cada ciudad y a cada persona por *rapsodas* errantes. En *La República* de Platón se encuentra un testimonio claro de la importancia de Homero, cuando se afirma que fue el poeta que *educó a la Hélade* (606 e). Más recientemente, Werner Jaeger expresa una posición equivalente al decir que Homero fue *el primero y el más grande creador y formador de la humanidad griega* (1967, pág. 49).

Karl Popper interpreta que con la publicación de las obras de Homero se inicia verdaderamente la cultura europea, otorgando al poeta en conexión con el libro, como nuevo fenómeno tecnológico, un singular mérito. Destaca que el libro editado por Pisístrato provoca consecuencias culturales de inapreciable magnitud. Conforme a su hipótesis, la cultura específicamente europea comienza con la publicación de las obras de Homero:

En Atenas, con la aparición del primer libro europeo, surgió el primer mercado del libro. Todo el mundo leía a Homero, cuyas obras se convirtieron en el primer libro de texto y la primera biblia de Europa. Hesíodo, Píndaro, Esquilo y otros poetas vinieron a continuación. Los atenienses aprendieron a leer (durante mucho tiempo toda la lectura era en voz alta) y a escribir, y en especial prepararon discursos y cartas, y Atenas se convirtió en una democracia. Se escribían libros, y los atenienses se lanzaban ansiosos a comprarlos (Popper, 1995, pág. 136).

Pero los sofistas remueven toda esta 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. Es prudente, con todo, reconocer que esta *Ilustración* tiene numerosos antecedentes. En primer lugar, no existe en la tradición homérica nada cercano a una verdad revelada, lo que dejaba las cosas menos comprometidas para el acceso de la razón. Grecia tiene poetas y no sacerdotes como educadores, una diferencia nada trivial. Atenas no posee textos sagrados obligados ni guardianes de la verdad. Igualmente, está la autoridad de los *Siete Sabios* con sus consejos oportunos y razonados, y su invitación permanente a la búsqueda de la medida. En el siglo VI los filósofos milesios Tales, Anaximandro y Anaxímenes, buscan una explicación de los fenómenos naturales dejando de lado las concepciones míticas, e inaugurando una forma de interpretar justificada mediante argumentos (Torreti, 1971). Más adelante pensadores como Hecateo, Jenófanes y Heráclito, y

luego Anaxágoras y Demócrito, aportan lo suyo para socavar la autoridad del mito y la religiosidad griega (Dodds, cap. VI). Los sofistas se insertan en este proceso y lo llevan hasta sus límites.

Para aquilatar la especial complejidad de esta empresa, y toda la voluntad comprometida, es bueno reparar en el hecho de que Atenas es una ciudad de particular religiosidad. Jenofonte asegura que los atenienses tienen más fiestas religiosas que cualquier otro pueblo griego, y Platón dice que allí se hacen a los dioses las más santas y brillantes procesiones. Atenas y todo su territorio se encuentran cubiertos de templos y capillas destinados al culto de la ciudad, de las tribus, de los *demos* y de las familias.

Es una época en que conocer la voluntad de los dioses sobre los sucesos presentes y futuros tiene la mayor importancia. Para ello el recurso consagrado es la adivinación, y su sede por excelencia el *Templo de Apolo* en Delfos. Convertido en oráculo durante mil años de historia documentada, los griegos, y luego romanos, van allí en busca de profecías que ellos mismos se encargan de convertir en realidad. Fustel de Coulanges, historiador del siglo XVIII, en forma bien documentada, expone:

Atenas tiene sus colecciones de antiguos oráculos, como Roma sus libros sibilinos, y sostiene en el Pritaneo hombres que le anuncian el porvenir. En sus calles se encuentran a cada paso adivinos, sacerdotes, intérpretes de los sueños. El ateniense cree en los presagios: Un estornudo o un zumbido de oídos le detiene en cualquier empresa. Jamás se embarca sin haber interrogado a los auspicios. Antes de casarse no deja de consultar el vuelo de los pájaros. Cree en las palabras mágicas, y si está enfermo se pone amuletos en el cuello. La asamblea del pueblo se disuelve en cuanto alguno asegura que ha aparecido en el cielo un signo funesto. Si se ha turbado un sacrificio con el anuncio de una mala noticia, es preciso recomenzarlo.

El ateniense apenas comienza una frase sin invocar primeramente a la buena fortuna. El orador empieza siempre en la tribuna con la invocación a los dioses y a los héroes que moran en el país. Se conduce al pueblo repitiéndose oráculos. Los oradores, para que prevalezca su criterio, repiten a cada momento: “La diosa así lo ordena” (1965, pág. 266).

Así, en estas condiciones, irrumpe en el escenario este grupo de hombres llenos de iniciativa. Sólidos oradores, verdaderos pensadores sociales, se presentan como maestros itinerantes que ofrecen sus servicios e imparten sus enseñanzas a cambio de un honorario. Con capacidad dominan y recrean el conocimiento disponible. Proporcionan las primeras nociones relativas a las ciencias de la época, incursionan en las teorías de los filósofos naturalistas, interpretan las obras de los poetas helénicos, establecen algunas distinciones para el mejor uso del lenguaje; y se plantean sobre temas tan diversos como la educación ciudadana y la génesis del conocimiento.

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 inexplicable 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 completamente 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, y tiene un lugar privilegiado en la formación para la actividad política.

Desde luego la retórica no es un invento de los sofistas. Nació como un instrumento para resolver litigios de propiedad en Sicilia a comienzos del siglo V. Sus primeros profesores fueron Empédocles de Agrigento, y Córax y Tisias de Sicilia (Barthes, 1990). Sin mucha demora esta nueva disciplina se desplaza a Grecia y es especialmente bien acogida en Atenas, en donde llega a ser una materia de estudio dominante. Esto convierte a los sofistas en representantes de la profesión más apreciada. Platón hace decir a Gorgias en su célebre diálogo, que la retórica es el mayor bien al que se puede aspirar:

Es, Sócrates, el mayor bien, en verdad, y causa al mismo tiempo de la libertad para los hombres y causa también del dominio que se puede ejercer sobre los demás hombres en cada ciudad en particular (*Gorgias*, 452 d).

Pero la retórica no es un simple saber-hacer, una técnica de aplicación mecánica. Gorgias insiste en que la retórica siempre debe emplearse dentro de los márgenes de la justicia (*Gorgias*, 456-57); e incorpora el término *kairós*, el arte del momento oportuno, como una distinción necesaria de su concepción de la retórica. La *téchne* de la persuasión, que sólo puede ser concebida en un espacio interpersonal, descansa en importante medida en la capacidad para descubrir lo que es adecuado en cada situación, y actuar en el tiempo preciso. Este sentido de la ocasión, de la oportunidad, para intervenir en el curso de una conversación, es lo que los griegos llaman *kairós*; y que ahora Gorgias propone como un aspecto de la formación retórica. De esto dependen las posibilidades persuasivas en circunstancias que son cambiantes, introduciendo, por ejemplo, según las exigencias algo conocido de un modo nuevo o bien algo nuevo enlazado con algo familiar para la audiencia, o aniquilando la seriedad del adversario con la risa y la risa con la seriedad (Fragmentos 12 y 13). Por esta razón la retórica requiere un conocimiento del alma humana y de la influencia que cada discurso puede provocar sobre las distintas sensibilidades, según la interpretación Nietzsche (1974, cap. I).

En un texto del propio Gorgias se sostiene que en el discurso reside un gran poder, dado que con él podemos realizar las obras más divinas por medio de la palabra, que es su elemento más pequeño. El *Elogio a Helena* muestra la gran confianza que tiene en la palabra:

Es capaz de disipar el temor, eliminar la pena, crear la alegría y aumentar la piedad, (VIII). El encantamiento inspirado en las palabras puede provocar el placer y evitar el dolor, pues su fuerza unida con el sentimiento del alma, mitiga, persuade y enajena por medio de la magia, (X). El poder del discurso sobre la constitución del alma puede ser comparado con el efecto de las drogas sobre el estado corporal (XIV) (Fragmento 11).

Hay exageración en estas afirmaciones, pero esto no debe resultar curioso. En la actualidad es difícil imaginar una cultura que otorgue tanto valor a su propio idioma. Sin embargo, en el contexto de una cultura oral los griegos sienten un fuerte orgullo por su lengua, considerándola superior a cualquier otra y ciertamente responsable de marcar la diferencia respecto de los animales y los pueblos bárbaros. Manejar bien el idioma, hacer sutiles distinciones, razonar con propiedad, elaborar y pronunciar hermosos discursos, no son desde luego cosas triviales. Por el contrario, pasan a ser una parte esencial de la *paideia* griega. Gracias a la palabra se han descubierto los oficios y las artes, a ella se deben las distinciones entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto.

La preocupación por los problemas del lenguaje es una característica común de los sofistas, que no se limita al ámbito estricto de la retórica. Sabemos que Protágoras elaboró una gramática, y que Pródico se dedicó en particular al estudio de las palabras. De la primera nada se conserva, pero tenemos algunos antecedentes de las ideas de Pródico sobre el lenguaje.

Como un resultado específicamente humano, el lenguaje tiene para Pródico una participación importante en el desarrollo de la cultura. Su preocupación está centrada en el perfeccionamiento del lenguaje, por la vía de lograr el uso correcto de cada uno de los términos. Así nace la *sinonimia* o distinción de palabras, que permite discriminar entre palabras aparentemente iguales, pero que bien analizadas revelan significados diferentes. Platón reconoce el valor de estos estudios en el *Protágoras*, en donde se encuentra una intervención del sofista:

Por mi parte, Protágoras y Sócrates, ruego que cedan a nuestros deseos y que discutan, pero que no disputen. No es en efecto, lo mismo; se discute entre amigos, con benevolencia; se disputa en cambio entre rivales y enemigos. De esta manera nuestra reunión tendrá la mayor belleza posible. Ya que ustedes, los que van a hablar, conseguirán de nosotros, que escucharemos, nuestra aprobación, no digo nuestra alabanza, porque la aprobación procede de un sentimiento sincero experimentado por los oyentes, mientras que la alabanza es con frecuencia la palabra mentirosa de una opinión que se disfraza; y por nuestra parte, nosotros, que vamos a escuchar, encontraremos en ello alegría en su más alto grado, más bien que placer, porque se siente alegría aprendiendo, recibiendo en el pensamiento ideas nuevas, mientras que se puede sentir placer comiendo o como consecuencia de cualquier otra sensación agradable que experimente el cuerpo (337 a-b).

Pródico es el primero en intentar un análisis riguroso del lenguaje, cuyo propósito se orienta a perfeccionar el idioma griego. Estima que observando el uso común de las palabras y sometiéndolas a examen se puede descubrir el sentido exacto de cada una de ellas, obteniendo así una ganancia para el despliegue de la filosofía y la expresión del pensamiento en general.

Todo este manifiesto interés por el lenguaje, y la posibilidad de que la elocuencia pudiera ser desarrollada intencionadamente por estos maestros de retórica, tiene su base en los hábitos de un pueblo todavía poco acostumbrado a leer, pero deseoso de hablar y escuchar. Pero la elocuencia no es un arte caído del cielo, tampoco es un hallazgo casual. Nietzsche ha señalado que los griegos la cultivaron con un interés y afán superiores a cualquier otra actividad. En un período, como afirma Jaeger, en que *la palabra no tenía el sentido puramente formal que obtuvo más tarde, sino que abrazaba al contenido mismo* (1967, pág. 267). No ha transcurrido suficiente tiempo para que hablar, escuchar y leer estén separados por un abismo, de modo que las condiciones son propicias. El lector griego se dispone frente a la palabra escrita de un modo especial, avanza con lentitud, *saborea cada frase frenando el ojo y el oído, acoge un texto escrito como un vino de marca* (Nietzsche, 1974, pág. 169).

V. La Educación y la Política

Hay un mérito adicional en los sofistas. Ellos son los creadores de una concepción consciente de la educación, tal como ha sido argumentado por Jaeger (1967, cap. III). 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. El ideal educativo griego comprende la completa formación física y espiritual.

En Atenas todas las clases sociales saben leer, escribir y contar. El número de analfabetos es reducido. Sentados en bancas los alumnos apoyan sobre sus rodillas un papiro de lectura, preferentemente un pasaje de Homero, y todo el material necesario para escribir. Se utilizan tablillas de madera recubiertas de cera en las que se trazan letras y cifras con un estilete (Cf. Nack y Wagner, 1966, cap. V).

Con el tiempo, situación reservada sólo para los hombres, 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 Milcíades, 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.

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 implicada 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 un estilo que refleja seguridad en sus propias condiciones, pero que será la mayor parte de las veces entendido como innecesaria petulancia, el sofista pone a su interlocutor frente a una inesperada opción al preguntar si desea una demostración por medio de una fábula o acaso con un discurso razonado (*Protágoras*, 320 c).

Enseguida, 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 definitivamente a cubierto de la habitual acusación de desprecio por 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 enseguida 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. Este es sin duda un elemento de preocupación del pensamiento político de la época. El historiador Tucídides relata que Pericles al describir la constitución de Atenas, recoge como un aspecto central la obligación de respetar rigurosamente la ley, permitiendo que cada persona pueda vivir a su modo sin perjudicar a los demás (*Historia*, II, 37).

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 (Teeteto, 162 d), 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.

No es probable que Platón haya querido ironizar al poner este discurso en boca de Protágoras. 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 ti. 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 autodominio. 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.

VI. Una Propuesta Epistemológica

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).

El sentido común de la filosofía académica acepta sin más que los sofistas se mueven en un nivel de superficialidad epistemológica, y siempre en los márgenes del escepticismo. Además, como golpe de gracia, se sostiene que en ningún caso se les puede comparar con Platón. En realidad es difícil refutar estas apreciaciones debido a lo incompleto de los textos sofistas, pero revela escaso sentido crítico darles demasiado crédito. En particular, porque semejantes afirmaciones obtienen la mayor parte de su fuerza cuando se enfrenta a los sofistas con la obra platónica. Desde luego, nadie puede dudar que globalmente considerados como pensadores, ninguno de los sofistas, ni todos ellos en conjunto, resisten una comparación con Platón. Cabe preguntarse, sin embargo, cuántos filósofos del pasado o del presente podrían salir airosos en un desafío semejante.

No es sensato reducir todo el asunto a este punto. Lo que parece razonable es intentar reconocer lo que fue el aporte de los sofistas interpretando los escasos fragmentos disponibles, bajo el concepto de que probablemente son una hebra perteneciente a una gran madeja que nunca conoceremos enteramente. Hay suficiente perspicacia en esos fragmentos, como para correr el riesgo de una interpretación en esa dirección.

Lo sustantivo de la disputa que enfrenta a los primeros sofistas con Sócrates, luego recogida en los diálogos de Platón, reside 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 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.

Infortunadamente no han llegado a nosotros las *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. Lo mismo que ocurre en la obra *Otro Mundo* de M. C. Escher, el mismo objeto puede estar en el centro de varias perspectivas distintas si el pensamiento se asume libremente. Con esto Protágoras rompe el pensamiento lineal y afirma la potencia del pensamiento creativo, al cual hoy se atribuye tanta importancia. Con su concepción se adelanta a lo que en la actualidad se concibe como un elemento central del concepto de creatividad, y un recurso fértil del pensamiento creativo (López, 1999). Es cierto, sin embargo, que rápidamente esta forma de situarse en un extremo y en el otro deriva en la *erística*, que no fue otra cosa que una técnica verbal sin contenido real y una disputa intrascendente.

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).

Jonathan Barnes hace la siguiente proposición en el contexto de una compleja incursión al universo del *hombre medida*:

No creo exagerado presentarla como un intento de enfrentarse seriamente a las rigurosas exigencias del empirismo. Desde este punto de vista, la tesis de la relatividad adquiere una importancia fundamental: si, como parece indicar el sentido común, todos nuestros conceptos están tomados en último término de la experiencia y todos nuestros juicios se basan en último término en la experiencia, parece inevitable una cierta relatividad, porque la experiencia sobre la que descansan mis conocimientos sólo puede ser mi experiencia. Si mis inicios en el conocimiento van unidos a mis propias experiencias, ¿cómo podré escapar jamás de mí mismo? Y si no puedo escapar de mí mismo, ¿no es la de Protágoras la única epistemología posible? (1992, pág. 645).

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 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).*

Contemporáneamente, Heinz von Foerster, a quien se reconoce como pionero en el desarrollo del constructivismo radical, afirma que *la objetividad es la ilusión de que las observaciones pueden hacerse sin observador* (Cf. Watzlawick y Krieg, 1994, pág. 19). Extraviada de su contexto esta frase podría ser el equivalente de la sentencia del *hombre medida*. Puede sostenerse que la actual preocupación por comprender la interdependencia de observador y mundo observado, y disolver esta oposición, está prefigurada en la posición de Protágoras. Acaso este sofista fue el primer constructivista al plantear que no es posible el conocimiento sin relación a un sujeto que conoce.

El filósofo F. C. S. Schiller, quien junto a William James y John Dewey, es uno de los fundadores del pragmatismo, acostumbraba llamarse discípulo de Protágoras. Las posiciones del sofista tienen una estricta coherencia con una escuela que postula un concepto de verdad en relación con los objetos de la experiencia. Pragmatismo deriva de la palabra griega *pragma*, que significa acción. *La verdad acontece a una idea*, dice James, (1967, pág. 168). En ningún caso una idea posee la verdad como una propiedad estancada e inherente. Una idea es verdadera cuando puede ser asimilada y validada en un sistema de realidades humanas. No es casualidad que el clásico libro de James, *Pragmatismo*, tenga por subtítulo: *Un Nombre Nuevo Para Viejos Modos de Pensar*.

La postura de Protágoras no es un escepticismo, como se ha repetido con tanta certeza. Una cosa es rechazar una concepción de la verdad independiente de la experiencia, y otra distinta negar la posibilidad del conocimiento. Una cosa es plantear dudas y otra muy distinta es no creer en nada. Los sofistas fueron maestros y no se constituye una enseñanza si sólo se tiene una crítica. Llama la atención que incluso un filósofo de fino sentido crítico como Bertrand Russell, diga que con Protágoras estamos frente a *un escepticismo de desesperanza, una actitud negativa frente al*

problema del conocimiento (1964, pág. 46).

En rigor no cabe hablar de escepticismo en relación a los sofistas, salvo que se use el término en un sentido alejado de su carácter técnico. La filosofía escéptica sólo aparece en Atenas en una época muy posterior, luego de la muerte de Alejandro, en lo que se conoce como período helenístico. Recién hacia fines del siglo IV, Pirrón de Elis inaugura una reflexión filosófica escéptica. Sin duda, los primeros sofistas no pueden ser asimilados a esta escuela atendiendo simplemente a la época de ambos sucesos. Podría juzgarse que este argumento exagera en el dato formal y descuida el aspecto del contenido, pero en este punto las cosas son todavía más favorables a la intención de oponerse a la atribución de escepticismo para los sofistas. Comúnmente se asimila el escepticismo al rechazo de todo conocimiento y a la ausencia total de normas y valores. Esto está muy alejado de lo que es realmente la filosofía escéptica, que si bien declara no tener un criterio para distinguir lo verdadero de lo falso, en cambio si tiene criterios para conducirse en la vida. Los escépticos nunca van en contra del sentido común y jamás buscan la marginalidad social. El ejercicio deliberado de la duda que practican está siempre en un plano epistemológico, y no toca los asuntos prácticos (Cf. Brochard, 1945).

En toda auténtica filosofía ronda la duda con mayor o menor intensidad, y relativizar las cosas es un recurso habitual y legítimo del pensamiento, pero ello no vuelve universal la experiencia del escepticismo. Poner esta etiqueta a los sofistas no agrega nada. Actúa más como una descalificación que como un concepto capaz de estimular posiciones reflexivas.

Tiene más sentido intentar comprender el 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 jovenzuelo 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* o *Sobre la Naturaleza*, 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 legitimamente 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 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.

Pero no basta con declarar el derecho y posibilidad de cada hombre, o de los hombres, a establecer su propia interpretación. Hegel ha dado un paso más allá, declarando que los sofistas debieron ser personas extremadamente cultas y plenamente conscientes respecto de las estructuras profundas del razonamiento. El crimen que se les atribuye, en cuanto a que logran deducirlo todo, debe entenderse como un hallazgo clave asociado al desarrollo y funcionamiento del pensamiento:

En esto consiste, pues, según se trata de hacer ver, el crimen de los sofistas: En que enseñan a deducirlo todo, cuanto se quiera, lo mismo para los otros que para sí; pero esto no depende de la característica propia de los sofistas, sino de la del razonamiento reflexivo. En todo acto, por malo que sea, va implícito un punto de vista esencial en sí: Basta con destacar este punto de vista para que el acto quede disculpado y defendido (1988, tomo II, pág. 25).

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. El conocimiento acerca del conocimiento. Lo que hoy llamaríamos una metacognición

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. Paul Feyerabend afirma que el método de la educación, con el propósito de introducir a la vida, consiste frecuentemente en la enseñanza de algún mito básico cuya aspiración es encontrar credibilidad y acogida. Sin embargo, para que un mito no llegue a ser dañino para los hombres debe estar equilibrado con otros mitos. En este sentido, interpreta que los sofistas, *en vez de contentarse con un solo mito, crearon muchos y así redujeron el poder que un relato bien contado ejerce sobre los cerebros de los hombres*. Los sofistas incorporan relatos alternativos para debilitar la supremacía de aquellos que pretenden ocupar todo el territorio de la conciencia (1985, pág. 308).

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 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. Pero esto es lo mismo que interpretar que Michel Foucault está exaltando las sociedades disciplinarias, y despreciando el conocimiento, cuando dice que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber (1982); o que Fernando Sabater es un metafísico de la brutalidad, porque afirma que torturar es conseguir por medio del dolor una respuesta de alguien que se resiste a darla (1982).

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.

Trasímaco aparece en el texto platónico como un sujeto agresivo, que cuestiona a sus interlocutores con poca amabilidad. Muchos intérpretes hacen de esto un aspecto de importancia, sin sospechar que bien puede ser un recurso literario, y terminan condenando al personaje sin detenerse en el aporte sociológico y la fuerza de sus ideas. Más allá del diálogo de Platón, que es lo único que suele citarse, se conservan unos breves fragmentos atribuidos a Trasímaco que al menos debilitan este estereotipo. En uno de ellos encontramos una crítica a los dioses y una exaltación de la justicia, a la cual califica como *el más grande de todos los bienes entre los hombres* (Fragmento 8).

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).

Es una reflexión abierta sobre el poder y la política, que asumida rigurosamente lleva a implicaciones menos agradables, pero que no desaparecen con la mera indignación. Encontramos otro ejemplo de este tema recurrente en una intervención de Calicles en el *Gorgias* platónico. Llevando las cosas al límite, en una exposición más extensa, con gran fuerza dialógica y semejante agresividad, aparece otra versión de esta preocupación. Calicles afirma que la naturaleza ha demostrado que lo justo es que *el superior tenga más que el inferior y el poderoso más que el incapaz* (483 d).

Es significativo que no tengamos claridad sobre la existencia real de este sofista de la segunda generación, que podría ser un personaje literario inventado para hacerse cargo de exponer una concepción del derecho natural del más fuerte, en términos demasiado desproporcionados para cualquier época. Calicles ha tomado partido y propone concebir la fuerza como un valor. Una concepción que ciertamente no se encuentra respaldada por los primeros sofistas. Por el contrario, en el libro *Sobre la Verdad* de Antifón, por ejemplo, es posible reconocer un sentido preciso de la igualdad natural mucho más proclive a la convivencia que al enfrentamiento:

Nosotros reverenciamos y respetamos a aquellos que han nacido de nobles progenitores, pero no honramos ni distinguimos a quienes no descienden de ilustre casa. En esto nos

comportamos en nuestras relaciones mutuas como bárbaros, pues todos hemos nacido según la naturaleza, sin excepción, de la misma manera, extranjeros y helenos. Ello permite a todos los hombres descubrir por naturaleza similarmente las cosas necesarias. Así es posible lograr conocerlas todas de idéntico modo y en este sentido ninguno de nosotros puede ser diferenciado como bárbaro o heleno. Respiramos todos el aire a través de la boca y la nariz y también todos comemos con ayuda de las manos (Fragmento 44, VI).

Del mismo modo, una posición semejante defiende Hipías presente también en el diálogo platónico que se desarrolla en casa del ciudadano Calias:

Señores todos los presentes sois, a mis ojos semejantes, parientes y conciudadanos, no por la ley, sino por la naturaleza. Por la naturaleza, lo semejante es pariente de lo semejante, pero la ley, el tirano de los hombres, constriñe a muchas cosas contra la naturaleza (Protágoras, 337 c).

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).

VII. Monólogo, Diálogo y Persuasión

Estas diferencias están ciertamente reflejadas en todos los aspectos de la discusión. En una dirección y en la otra, las tensiones entre Platón y los sofistas se ubican en el terreno de una ruptura epistemológica.

Relativismo y verdad, apariencia y realidad, están planteadas como cuestiones muy distintas en cada caso. La noción, hoy considerada ingenua, en el sentido de que debe haber concordancia entre la representación y la cosa, fue planteada y discutida entre los griegos. Los sofistas cuestionan que pueda existir un saber capaz de reflejar lo que de cualquier modo está allí, fuera de nosotros, en forma objetiva, independiente de la experiencia. Se niegan a excluir al sujeto, al observador, porque ello hace imposible la misma observación y el conocimiento. El concepto de construcción social de la realidad está anunciado en el pensamiento de los sofistas.

Una expresión de esta fundamental diferencia se encuentra en la discusión sobre el sentido y valor de la retórica. Está fuera de dudas que la retórica tiene un alto significado para la democracia oral de los griegos. En el siglo anterior las leyes de Solón han sentado las bases para este sistema de gobierno, y ahora la ciudad de Atenas dispuesta a practicarla le exige a todo ciudadano participar activamente en los asuntos públicos. A diferencia de lo que ocurre en la actualidad, en donde el acto clave de participación por la vía de elecciones consiste en ceder a otro toda la responsabilidad, en Atenas cada ciudadano participa directamente con su opinión y su voto en cada decisión. Primero en su distrito y luego en el ámbito de la *polis*, todo hombre libre desde los 18 años se incorpora en los asuntos públicos.

Teniendo como telón de fondo una larga y paciente acumulación de antecedentes culturales, tal como a sido argumentado por Rodríguez Adrados (1993), Solón abre finalmente una alternativa que llegaría a tener la mayor importancia para el mundo moderno, al mostrar que con la oligarquía y la tiranía no están cubiertas todas las opciones de organización política. Con su constitución comienza a perfilarse la democracia como una posibilidad enteramente distinta. Esta naciente democracia, con bastantes dificultades, va creando una serie de instituciones que exigen distintas formas de participación a cada uno de los ciudadanos, quienes por elección o sorteo están frecuentemente ocupando algún cargo en la administración o la aplicación de la justicia. La política es parte natural de la experiencia cotidiana y se la cultiva como algo normal y necesario.

La mayor de todas estas instituciones políticas es la *Ecclesia*, la gran Asamblea Popular, a la que pueden concurrir todos los ciudadanos en pleno ejercicio de sus derechos. Estas reuniones convocan numeroso público dispuesto a escuchar, intervenir y decidir. Una asamblea citada con el propósito de votar una grave acusación cuya pena es el *Ostracismo*, que obliga a marchar fuera de la ciudad por un período de diez años, debe tener una asistencia mínima de seis mil ciudadanos. A diferencia de lo que ocurre en Esparta en donde apenas se conoce la persuasión, pues la asamblea no tolera las discusiones y sólo responde a las propuestas del gobierno con un sí o un no, en Atenas se desarrollan reuniones ciudadanas que son verdaderos ritos:

Cuando el heraldo había leído el proyecto, comenzaba la discusión. El heraldo decía:

“¿Quién quiere tomar la palabra?” Los oradores subían a la tribuna por orden de edad. Podían hablar todos, sin distinción de fortuna ni de profesión, siempre que hubiesen acreditado que gozaban de los derechos políticos, que no eran deudores del Estado, que eran puras sus costumbres, que estaban unidos en legítimo matrimonio, que poseían tierras en el Ática, que habían cumplido todos sus deberes con sus padres, que habían concurrido a todas las expediciones militares que se les ordenaron y que no habían arrojado su escudo en ningún combate.

Adoptando estas precauciones contra la elocuencia, el pueblo se entregaba después a ella enteramente. Los atenienses, como dice Tucídides, no creían que la palabra dañase la acción. Al contrario, sentían la necesidad de enterarse. La política ya no era materia de tradición y de fe, como en el régimen precedente. Era necesario reflexionar y pesar las razones. La discusión era necesaria, pues todo negocio era más o menos oscuro, y sólo la palabra podía poner la verdad a plena luz. El pueblo ateniense deseaba que cada asunto se le expusiera en todos sus aspectos y que se le mostrara claramente el pro y el contra. Estimaba grandemente a sus oradores; se dice que los retribuía con dinero por cada discurso pronunciado en la tribuna. Aun había más: Los escuchaba, pues no debemos imaginar una muchedumbre turbulenta y alborotada. (...) Los historiadores y oradores nos describen con frecuencia estas reuniones populares: Pocas veces se interrumpe a un orador; llámese Pericles o Cleón, Esquines o Demóstenes, el pueblo está atento: Aunque se lo aluda o se le reprenda duramente, escucha (Fustel de Coulanges, 1965, págs. 418-19).

En estas condiciones es fácil ver como la retórica llegó a tener un gran protagonismo. El uso de la palabra, más aun de la palabra fluida, profunda y persuasiva, es una herramienta insustituible. La democracia exige la expresión pública de las opiniones, y no hay otra manera sino el discurso dirigido a la ciudadanía reunida en asamblea.

Infelizmente las cosas no caminan siempre en forma cristalina. A la vuelta de unas cuantas Olimpíadas ya hay muestras de corrupción y la democracia entera presenta serias debilidades, que finalmente desembocan en nuevas guerras y en tiranía. En este punto es cuando Platón cobra la cuenta a la retórica, interpretando que degeneró en una práctica adulatora y populista. La acusación se dirige a la retórica, pero alcanza a los sofistas y a la misma democracia. No se trata esta vez de una cuestión meramente conceptual: *La retórica está siendo juzgada teniendo a la vista todo el daño que ha acarreado a Atenas* (Gómez Lasa, 1992, pág. 227).

Platón ha vivido dramáticamente la muerte de su maestro en una democracia sin vitalidad, restaurada después de dos tiranías sucesivas y una guerra civil. Una falsa acusación y un tribunal permeable a la persuasión más allá de lo razonable, ponen en escena la condena y muerte del maestro. Sin duda, un hecho de gran significado, no sólo para el joven Platón, sino para la historia de la filosofía. Todo esto no puede ser más que la culminación de un largo proceso de descomposición, iniciado mucho antes, pero que tiene su expresión más concreta desde el momento que irrumpen en la política ateniense las figuras de la intriga, la traición, la negociación, la simulación y la propaganda. La interpretación más conocida reconoce en la persona Alcibiades, hacia el último tercio del siglo, la encarnación más nítida de este tipo de

prácticas (Cf. De Romilly, 1996).

De este modo, sin negarle un lugar, Platón finalmente se siente autorizado para hacer una distinción entre dos categorías muy diferentes de retórica:

Es suficiente; pues si hay dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria demagógica, pero la otra, en cambio, será hermosa, porque su objetivo es que las almas de los ciudadanos lleguen a ser mejores que cualquiera, esforzándose por decir siempre lo excelente, sea agradable o desagradable para los que escuchan (Gorgias, 503 a).

De este modo habrá dos clases de discurso, uno verdadero y otro falso (*La República*, 376 e). Sócrates plantea de un modo directo la condición esencial para construir un buen discurso, al sostener que es preciso que un orador conozca la verdad respecto de aquello sobre lo que se dispone a hablar (*Fedro*, 259 e). Condición que Jenofonte no vacila en reconocer en su maestro, al referirse a él como alguien que *trayendo las cuestiones a su origen, hacía evidente la verdad incluso a sus adversarios (Recuerdos, IV, VI, 15).*

En síntesis, habría una buena retórica y recíprocamente una mala retórica. Se pueden hacer argumentos para sostener esta distinción, pero a la base estará siempre la pretensión fundamental de conocer el límite que separa lo verdadero de lo falso. Sólo quien cree poseer esa certeza, puede insistir en la distinción y ordenar con ella los distintos discursos: buenos y malos, verdaderos y falsos. Una retórica es buena o mala si lleva en una dirección u otra. El eje de la cuestión será siempre establecer quién tendrá a su cargo la delicada tarea de señalar la dirección correcta.

Semejante distinción, entre una buena y una mala retórica, anula precisamente la posibilidad de la persuasión que es su objetivo. Cuando se ha definido que algo es deseable y coherentemente se ha declarado el otro extremo como inadmisibles, lo que se ha conseguido es eliminar toda posibilidad de optar. La postura defendida por los sofistas, en cambio, contiene la epistemología básica que hace posible la persuasión. En la persuasión, por su naturaleza, lo que existe es la posibilidad de optar, de elegir, respecto de algo que aparece como una oferta de sentido y en ningún caso como una imposición.

Esto último está expresamente reconocido en el texto platónico. En uno de sus diálogos, Protarco se dirige a Sócrates y le dice:

He oído muchas veces decir a Gorgias, que el arte de persuadir tiene ventajas sobre las demás, porque todo lo somete a su dominio, no por la fuerza, sino por la voluntad (Filebo, 58 c).

Cuando una persona está frente a una alternativa cerrada vive una situación distinta de la que se construye a través de la persuasión. Cualquier intento persuasivo que se constituye desde la pretensión de verdad, está en una paradoja, porque apela insidiosamente a la libertad, en circunstancias que la salida ya está determinada. La elección ya está hecha, la opción ya está tomada. En tal caso no se ofrece ninguna alternativa, no hay persuasión posible. El *Mito de*

Heracles carecería de sentido, desde el punto de vista persuasivo, si una de las posturas ya está derrotada antes de entrar a la palestra. La persuasión no se entiende sin la referencia a la concepción antilógica defendida por Protágoras.

Son las diferencias entre los hombres las que ponen en marcha la persuasión. Si todos fuesen iguales la armonía estaría garantizada, y nadie experimentaría la necesidad de modificar el comportamiento de los demás. De modo que la primera elección que está planteada se refiere a aceptar o rechazar la diferencia. La opción del fanático y del tirano es clara: El mundo uniforme es más bello, no hay diversidad posible y la persuasión no es necesaria porque quien no se somete es reducido; la verdad no pide salvoconducto para imponer su autoridad. La opción siguiente consiste en aceptar la diferencia. En este caso la aceptación del otro no depende de la semejanza, se elige convivir en la diversidad, sin perjuicio de buscar acuerdos, lograr realidades compartidas, coincidir con los otros con la ayuda de la persuasión.

La primera es la opción de la verdad, y conduce a la intolerancia y al desprecio, cuando no resueltamente a la coacción y al exterminio. La evidencia al respecto es numerosa. No es pura imaginación literaria cuando Albert Camus afirma que los responsables de hacer correr más sangre, son los mismos que creen estar de parte del derecho, la lógica y la historia (1959). En el segundo caso, la ausencia de un criterio único de verdad, lejos de ser una debilidad, se muestra superior, dado que avanza por un camino en que se acepta la elección de cada persona y se abandona el recurso de imponer.

Hay suficientes elementos a estas alturas para juzgar a los sofistas como auténticos pensadores, portadores de una postura crítica llena de contenido centrada en el valor de la libertad personal. Por lo mismo, es llamativo el hecho de que utilizaran primariamente el discurso como forma de relación intelectual. El elemento comunicacional fundamental de los sofistas fue de preferencia el discurso, esto es, el monólogo. Paradójicamente los grandes defensores de la construcción social de la realidad, recurren a una herramienta que descansa en la expresión de una propuesta terminada y presentada en términos unilaterales. El discurso tiene el sentido de lo lineal y ciertamente no favorece el intercambio. Es la manifestación de un pensamiento que se dirige a una audiencia silenciosa.

Ahora parecen atendibles aquellas críticas que hablan de los sofistas como personajes seguros y algo arrogantes, que entregan su saber de un modo definitivo y sin sombra de vacilación. Esta suficiencia o jactancia, que a veces limita con la prepotencia, conocida como *aladsoneia*, despertaba la mayor desconfianza en Sócrates. El maestro declaraba tener sólo preguntas, en tanto que los sofistas basaban todo su poder interpersonal en proponer respuestas. Esta *conciencia satisfecha*, como la designa Gómez Lasa, está en el extremo opuesto de la conciencia socrática, cuyo mayor patrimonio espiritual es saber que no sabe nada (1992, pág. 216).

Es difícil dar con la justa medida para establecer un juicio final sobre un asunto como éste. No podemos saber cuanta intención hay en Platón cuando hace de Hipías un modelo de vanidad a propósito de uno de sus viajes a Olimpia, (*Hipías Menor*, 368 b-c). Se puede sumar a favor o en contra al leer que Gorgias se presentaba ante los atenienses diciendo: *Proponed un tema*, (*Vidas de Sofistas*, I). Cuando el propio Hipías se reconoce en su ciudad como *más hábil que nadie, bien*

sea para juzgar, bien sea para pronunciar las palabras necesarias, (Hipias Mayor, 381 a). O bien cuando declara que acude cada vez a los Juegos Olímpicos con un propósito: Ponerme a disposición de todos para razonar, a petición de uno u otro, sobre uno de los temas que he preparado y para responder a todas las cuestiones que cualquiera tenga a bien plantearme (Hipias Menor, 363 d).

Arrogancia, vanidad o autodeterminación. Aun aceptando el juicio de *aladsoneia*, no hay razón para entender que ello descalifica y anula los méritos intelectuales. La cuestión central reside en esta condición en que la conciencia se siente completamente satisfecha; plena respecto a sus creaciones, que llevada a su extremo vuelve improbable la necesaria reciprocidad. A partir de ese momento ya nada se puede aprender del otro. Así es como Sócrates interpretando que el discurso no tiene otro destino que la reiteración sorda de una posición incapaz de transformarse, y consciente de que esa no es la única forma de usar el logos, incorpora el diálogo:

Sócrates introdujo en este logos, en este discurso expositivo, la presencia activa del oyente. El logos, capacidad de expresar conceptualmente, se desplegó no sólo hacia un auditorio que aceptaba lo conceptualizado, sino que echaba a andar un nuevo logos, no forzosamente la repetición mecánica del logos inicial escuchado. (...) Había brotado el diálogo. En otras palabras, el monólogo de los sofistas había sido la plataforma para poner en marcha un nuevo hallazgo (Gómez Lasa, 1992, págs. 321-22)

El diálogo es una experiencia completamente diferente al discurso, pero así como el discurso parece poco coherente con el relativismo de los sofistas, también lo es el diálogo respecto a la pretensión de tener una verdad común que no haya nacido del acuerdo. El gran recurso filosófico planteado y desarrollado por Sócrates y Platón, tiene todas las características que lo hacen adecuado al despliegue de la persuasión recíproca y la búsqueda de los acuerdos. El diálogo sólo ocurre si existe algún interés compartido en torno al cual ronda la duda, la confusión o alguna iniciativa de perfección, teniendo a la base una disposición hacia el otro, en el sentido de querer escuchar y querer ser escuchado. Hay que escuchar con la misma satisfacción con que se habla, dice Nietzsche, y habituarse a las opiniones más extrañas. Más todavía es preciso *sentir un cierto placer en la contradicción* (1974, pág. 125).

Todo diálogo, afirma Gómez Lasa, se origina en una cuestión inicial: Debe existir un tema respecto del cual vale la pena dar y recibir opiniones. No hay diálogo posible en torno a una problemática resuelta, cerrada, impermeable a nuevas sugerencias, y con participantes que únicamente miran hacia su propio espejo:

El que participa en una experiencia dialógica, la constituye en la medida en que aspira a que sus opiniones individuales puedan valer para los otros participantes del mismo proceso dialógico. Todos los participantes de los textos platónicos asumen y hacen suyas las experiencias derivadas de su personal visión del mundo de las imágenes, pero ninguno de los participantes se aferrará a la originalidad incommunicable de sus propias experiencias. Ellos constituyen un proceso dialógico tan sólo cuando están dispuestos a traspasar la validez de sus propias visiones, y obtener sobre ellas un consenso mínimo, parcial o completo (Gómez Lasa, 1980, pág. 137).

El diálogo, en consecuencia, es por definición un proceso persuasivo y educativo. No existe en él nada que se parezca a la imposición o la amenaza. Por el contrario, el diálogo evoluciona en la medida en que los interlocutores se dejan seducir por los argumentos, acogen determinadas propuestas o admiten algún tipo de contradicción. Lo anterior no quiere decir que el monólogo no pueda servir a propósitos persuasivos. Simplemente se trata de enfatizar que el diálogo parece más apropiado a estos procesos, conforme a sus características, y a condición que no sea un recurso engañoso para terminar imponiendo una cuestión sobre la que no se acepta otra alternativa.

La persuasión es una particular manifestación de la influencia social, concebida como un movimiento intencionado en su génesis, pero que no implica necesariamente conciencia por parte de quien lo padece. Es una manifestación de la influencia social que conduce a algún tipo de cambio ajeno a la coacción e independiente de la vigilancia, dado que se constituye sobre la base de una percepción de elección. Esencialmente es un acto de construcción o de restitución del sentido. Ello explica, en palabras de Pascal, por qué la persuasión necesariamente está relacionada con la manera como los hombres consienten en aceptar lo que se les propone; y por qué ordinariamente persuaden mejor aquellas razones que ellos mismos creen haber encontrado (*El Arte de Persuadir*).

Las aproximaciones conceptuales que destacan de preferencia aspectos relativos a la modificación de las actitudes o del comportamiento, o la internalización de determinados esquemas, sólo reparan en una cuestión relativamente más superficial. Los aspectos decisivos de la persuasión están ocultos, son invisibles al ojo, no se dejan reconocer con facilidad. La tendencia a enfatizar el simple hecho de que se verifica un cambio, únicamente reconoce sus implicaciones más obvias y no explora bajo la superficie.

Lo sustantivo reside en la creación de un nuevo sentido: Quien persuade propone un sentido: Quien se deja persuadir acepta un sentido. Todo ello sin descuidar el hecho de que la persuasión perfectamente puede ser un proceso recíproco y simultáneo. La persona que se muestra eficiente desde el punto de vista persuasivo, es aquella capaz de provocar desorden, pérdida de sentido, o bien aprovechar una situación equivalente ya establecida, y ofrecer una alternativa para recuperar el orden o crear otro sentido. Nada de esto opera en forma lineal, de modo que no existen bases para suponer la existencia de alguna fuerza persuasiva universal e incontenible.

Las personas que tienen copado su campo de conciencia, que creen conocer todas las respuestas, que no abrigan dudas, han construido un sentido para sus vidas suficiente como para ser impenetrables a la persuasión. Respecto de ciertas certezas, la mayor parte de los seres humanos somos resistentes a la persuasión. En muchos ámbitos, sin embargo, existen espacios para la persuadir en la medida en que una propuesta sea acogida e incorporada.

El sentido es una respuesta al por qué. Es la historia que nosotros mismos escribimos, que define la vida que queremos vivir y el tipo de relaciones que nos gusta mantener con los demás. Aunque a veces parezca que el sentido es algo dado, en lo fundamental es una construcción humana personal y social. Está lejos de ser un fenómeno puramente cognitivo y simplemente de

contenido. Alude a un cierto estado de plenitud, de ausencia de tensión.

Puestas las cosas de esta manera, la relevancia de la persuasión es un hecho evidente. De mil maneras se ha señalado que los seres humanos no somos capaces de vivir sin un sentido. La persuasión forma parte de estos procesos de construcción de sentido, de un modo en que la libertad no queda arrasada. Sin desconocer que las formas del poder social son con frecuencia encubiertas, la persuasión puede ser tenida como la expresión de una libertad desde la que se propone, en tanto ésta se entiende dirigida a una libertad que haciendo uso de un derecho recíproco puede aceptar o rechazar. Dentro de estos márgenes debe entenderse la afirmación que otorga al diálogo una mayor afinidad con la persuasión.

VIII. 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 Atena 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. El grado de impacto que tiene este sistema en pleno siglo V y la controversia que provoca, están retratadas por Eurípides en una imagen con ocasión de la llegada a Atenas de un mensajero proveniente de Tebas:

Mensajero: ¿Quién es el rey? ¿A quién debo dar el mensaje de Creón, gobernante de la tierra de Cadmos? Al morir Eteocles a manos de Polinice, él ha quedado al frente de la ciudad de siete puertas.

Teseo: Este estado no está sujeto a la voluntad de un solo hombre, sino que es una ciudad libre. El rey es el pueblo, quien con cargo anual se alterna en el gobierno. No le damos

un poder especial a la riqueza; la voz del hombre pobre manda con igual autoridad.

Mensajero: La ciudad de la que provengo vive bajo el mando de un hombre, no de una muchedumbre... ¡El hombre común! Incapaz del simple razonar, ¿cómo puede guiar a una ciudad con política sólida? La experiencia nos da un conocimiento más útil que la impaciencia. Vuestro pobre rústico, aun cuando no sea tonto, ¿cómo puede cambiar su mente del arado a la política? (Suplicantes).

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 todas 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*, gobernantes, 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 deseo de proteger la democracia llevó a Clístenes a establecer la ley del *Ostracismo*, consistente en el destierro por diez años aplicado por la Asamblea a todo ciudadano considerado culpable de querer convertirse en tirano. Una pena severa que a veces es abreviada por un decreto de admistía, al margen de que el afectado puede elegir su lugar de destino y conservar sus bienes materiales. Ante todo, refleja la preocupación por cuidar este apreciado bien, ciertamente muy frágil y expuesto normalmente a muchos peligros.

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.

A Pericles le corresponde acabar definitivamente el conflicto bélico con Persia, y plantear un nuevo estatuto de convivencia con Esparta. Atenas firma con sus vecinos un tratado de paz por treinta años, que no duraría tanto, pero que asegura una pausa fértil para la democracia. En esa fecha se encuentra operando la *Confederación de Delos*, surgida a continuación de la guerra y que termina por agrupar a la mayor parte de las ciudades de la Hélade, bajo la conducción de Atenas. Pericles está al mando de una poderosa democracia, en el centro de una red de poder con marcadas relaciones de dependencia, mantenidas por la fuerza cuando resulta imperioso. La riqueza de Atenas no es sólo el fruto legítimo del esfuerzo de sus ciudadanos. Atenas es una democracia que hacia el interior se asienta en las ideas de libertad e igualdad, pero que no se obliga a respetar esos mismos principios hacia el exterior.

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* (Cf. Nock y Wagner, 1966, cap. VII). 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. No es probable que sea el modelo de gobernante filósofo que se ofrece en *La República*, pero al menos revela que tampoco Platón inaugura esta dimensión de la política. 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.

De hecho la política que desarrolla permite apreciar muchas de las ideas propias del discurso de los sofistas. El especialista español Rodríguez Adrados es el autor que con más 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.

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. El siguiente es un 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. Nuevamente gracias a Sexto podemos conocer con más amplitud su pensamiento:

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 Hipías se preocupan de plantear la igualdad natural; y ahora corresponde a la democracia recoger esta posición y hacerla tangible.

Pueden descubrirse algunas de estas ideas en la *Oración Fúnebre* de Pericles, pronunciada hacia la Olimpiada 87 (invierno del 430) a poco de iniciada la guerra del Peloponeso. En aquella ocasión se entierran las víctimas del enfrentamiento siguiendo un ritual en el que se dispone también un féretro vacío en honor de los desaparecidos. Según la costumbre la ceremonia acaba con un elogio pronunciado por un hombre elegido por su prestigio e inteligencia. Pericles pronuncia ante la ciudad, incluidas las mujeres y los extranjeros, un largo discurso que Tucídides ha conservado con un tono literal (*Historia*, II, 35 ss).

Atenas despidió a sus muertos con un discurso en el que se exponen principalmente las virtudes de la democracia. En la acción valerosa que llevó a estos ciudadanos a entregar su vida, Pericles ve reflejada entera la grandeza de la *polis*. La intervención trasluce el mayor aprecio que tiene por ella y el ideal político que encarna, sin hacer diferencias entre las cualidades del régimen y las de cada ciudadano en particular. Las virtudes del sistema y las del pueblo son una unidad. No hay

modo de dejar pasar el orgullo que produce a los atenienses, en palabras de Pericles, el espectáculo de esta democracia y el modo de vida que representa. Atenas es presentada como una *polis* digna de admiración y como un modelo sin restricciones por su belleza y poderío:

Hemos convertido nuestra ciudad en la más autárquica, tanto en lo referente a la guerra como a la paz (II, 36). Pues tenemos una Constitución que no envidia las leyes de los vecinos, sino que más bien es ella modelo para algunas ciudades que imitadora de los otros. Y su nombre, por atribuirse no a unos pocos, sino a los más, es Democracia (II, 37). Resumiendo, afirmo que la ciudad toda es escuela de Grecia, y me parece que cada ciudadano de entre nosotros podría procurarse en los más variados aspectos una vida completísima con la mayor flexibilidad y encanto (II, 41). Pues las virtudes que en la ciudad he elogiado no son otras que aquellas con que las han adornado estos hombres y otros semejantes, y no son muchos los griegos cuya fama, como la de éstos, sea pareja a lo que hicieron (II, 42).

Más adelante Pericles insiste en la relación entre la *polis* y cada ciudadano en particular, señalando que la prosperidad de los ciudadanos sólo puede entenderse si la *polis* como un todo prospera con ellos. Un hombre ha fracasado si logra lo que busca, al mismo tiempo que la patria se arruina. Los éxitos y los infortunios pueden ser privados o colectivos, pero son idénticos desde la concepción elevada que propone Pericles (II, 60). En esta lógica política el todo está en cada parte y cada parte está en el todo. Con seguridad una visión demasiado ideal, en donde se ha empujado hasta el límite el concepto de una relación democrática, pero coherente con las ideas que sustentan este régimen y expresiva de un gran amor a la ciudad.

La *Oración Fúnebre* tiene una gran riqueza conceptual. Pueden leerse en ella las grandes ideas de la democracia a poco de comenzar su declive. Rodríguez Adrados ordena su análisis del discurso separando los siguientes temas: Igualdad y prestigio; libertad y ley; trabajo privado y dedicación pública; nivel material y espiritual elevado; comodidad de vida y valor personal; razón y acción; humanitarismo pacifista e imperio; y mujer (1993, págs. 220 ss). En distintos momentos está presente en estos temas la influencia de la reflexión sofística. Concluye de este modo:

La sofística no es una mera teoría, sino que es expresión de un espíritu laico y racionalista que, por obra de una minoría, va infundiéndose en el Estado y se traduce en una serie de reformas de carácter práctico favorecidas, de otra parte, por las favorables circunstancias económicas. No puede separarse la sofística de la democracia de tipo pericleo ni viceversa (1993, pág. 230).

La democracia griega tal como se practicó bajo la conducción de Pericles, no pudo surgir de la nada. Muchas de sus ideas latentes 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. De acuerdo a la concepción antilógica de Protágoras, la probabilidad de que una experiencia de esta naturaleza fuese universalmente aprobada es muy baja. Tucídides, un amigo de la democracia que relata con aprecio pasajes de la vida política de Pericles y registra con detalle sus discursos, hace con igual convicción sus críticas. Reconoce en Pericles un hombre

de inteligencia, prestigio y cabalmente insobornable, capaz de controlar al pueblo con plena libertad, que jamás habla por agradar ni recurre a prácticas indignas para conseguir poder. En los hechos una persona que guía, pero que no se deja guiar. Termina con una frase cuyo contenido no ha dejado de ser recreado como forma de oposición a la democracia: *Venía a ser aquella de nombre una democracia, pero en la práctica un gobierno por parte del primer ciudadano* (II, 65).

IX. Los Sofistas Como Minoría Activa

Sin desconocer las importantes diferencias que hay entre los sofistas de la primera generación, podemos atribuirles en conjunto la condición de maestros innovadores y por tanto de una *minoría activa*.

Estos conceptos están utilizados de acuerdo a la propuesta del psicólogo social francés Serge Moscovici. En este caso se entiende por innovación un proceso de influencia social impulsada por una minoría, que tiene por resultado la creación de nuevas ideas, valores, actitudes, modos de pensar y de actuar, o bien la modificación de ideas recibidas, actitudes tradicionales, antiguas creencias o comportamientos aceptados. La innovación supone un tipo de influencia que proviene de una minoría desprovista de poder y apoyada sólo en su estilo de comportamiento. El concepto es que una minoría puede cambiar o reemplazar un sistema de comportamiento aceptado por la mayoría, sin mediar un reparto desigual de recursos, como ocurre en una situación de poder (1981, cap. VIII).

A estas minorías innovadoras, capaces de impugnar estructuras consagradas, de abrir alternativas originales, de defender con energía y consistentemente sus posiciones, Moscovici las llama *minorías activas*. En este sentido la primera consecuencia que provocan es el choque, la oposición y el conflicto. Para Moscovici el despliegue de la innovación se topa necesariamente con fuerzas de signo contrario, y por tanto cabe interpretar que la acción innovadora *gira alrededor de la creación de un conflicto allí donde antes no lo había* (1981, pág. 212).

Los sofistas fueron en su momento una *minoría activa*. Las consecuencias de su acción se traducen en cambios manifiestos, que no se producen desde una posición de poder sino por obra de su particular estilo de comportamiento. Es preciso, sin embargo, insistir en que esta interpretación únicamente se aplica a la primera generación. Una elemental coherencia obliga a reservar esta designación a quienes introducen un cambio, pero no a quienes lo perpetúan. Lo que aparece como una innovación en un instante deja de serlo al siguiente. En la medida en que una innovación es exitosa y termina por ser aceptada, pasa a formar parte del universo cotidiano y pierde su fuerza provocativa. Todas las tradiciones tienen su origen en innovaciones que después no se recuerdan. La tradición es la madurez de la innovación y algunas veces su decrepitud.

Un ejemplo muy específico de esto es la incorporación de la retórica como una materia de la mayor relevancia para el ejercicio de la democracia, en un momento histórico determinado. Al poco tiempo su enseñanza se extendió y se hizo habitual. En Atenas surgieron escuelas de retórica a las que concurrían muchos ciudadanos deseosos de ser protagonistas activos del quehacer político. Con el tiempo esta exitosa institucionalización llevó a la retórica a ser una parte fundamental de la educación universitaria. Por siglos continuó ocupando un lugar de privilegio, y no desapareció de los planes de estudio hasta la víspera del siglo XX. Todo esto en circunstancias que la retórica muy pronto perdió su fuerza formativa y se volvió una técnica sin contenido ni vitalidad. En algún momento le salen al camino la lógica, la gramática y la dialéctica, para recibir finalmente el golpe de gracia del nuevo valor de la evidencia. El sentido primero de la retórica como una *téchne* apoyada en un conocimiento meditado, derivó en una

forma vacía, casi exclusivamente al servicio del ornamento, incapaz de dar origen a nuevos desarrollos del pensamiento.

Ningún cambio social importante ocurre sin conflicto. La percepción de amenaza, el temor y el rechazo declarado o latente, son consecuencias características de las personas frente a la ruptura. La incorporación de algo nuevo comúnmente crea incertidumbre y provoca resistencias. Debemos entonces aceptar como natural el conjunto de reacciones que desata el espíritu trasgresor de los primeros sofistas. Los grupos tienden a permanecer en la seguridad de sus certidumbres y a defenderse de los cambios movilizando algunos recursos interpersonales. Antes de examinar el valor de una nueva posición, como debería hacerlo una persona que razona críticamente, la tendencia es rechazarla considerándola como una consecuencia de las particulares características de quien la sostiene. Se produce así una especie de determinismo psicológico según el cual la posición planteada no tiene valor, carece de realidad, es impropia y se explica por unas características individuales. Esto es lo que se llama *psicologización*.

Nada más tiene importancia. No es relevante el contenido de una proposición, todo se reduce a unos rasgos psicológicos. Los sofistas son codiciosos, ávidos de dinero, siempre a la caza de jóvenes ricos, al margen de su singular desprecio por la verdad y la moral: Este es un buen ejemplo de psicologización. El brillo intelectual de los sofistas, sus posiciones razonadas, su forma asertiva de intervenir en las discusiones, su claro sentido para anticipar tendencias, su notable manejo del lenguaje y del conocimiento; y todas sus propuestas transformadoras, no pudieron ser advertidas por quienes sólo buscaban resistir el cambio. Se niega toda verosimilitud al discurso y a la acción sofística. Se rechaza que tenga fundamentos sólidos, que responda a una posición razonada. *En otras palabras, se le deniega al mensaje de la minoría las cualidades propias de un discurso coherente* (Moscovici y otros, 1991, pág. 307).

Psicologizar y denegar se transforman así en las estrategias para defender el espacio familiar de seguridad creado por la estabilidad y la certidumbre. Acaso estos mismos conceptos explican en parte la condena de Sócrates, que se reconoce a sí mismo como un tábano con la misión de estimular e increpar a todos y por doquier (*Apología*, 30 e). Todo esto es comprensible. Se trata de fenómenos interaccionales corrientes cuyo destino es protegerse de cualquier transformación sospechosa de alterar la tranquilidad de lo conocido. Más difícil es aceptar que aun hoy se sigan repitiendo livianamente descalificaciones que jamás tuvieron mucho asidero, y que en ningún caso agregan lucidez para entender esta experiencia.

Los sofistas fueron capaces de resistir todo este rechazo y consiguieron poco a poco incorporar sus formas de pensar y sus prácticas. Su comportamiento consistente, sostenido en el tiempo, pone al descubierto una convicción firme y un discurso convencido. Con sus ideas desatan conflictos, con mayor o menor grado de intensidad, y para muchos tienen el sentido de una amenaza contra la unidad y el consenso social. La entereza con que se sobreponen a este choque debe ser reconocida, puesto que de otro modo la sofística jamás hubiese tenido expresión social. Gradualmente los sofistas se hacen escuchar y se ganan un espacio, pero todo esto tiene su costo. Moviéndose de una ciudad a otra los sofistas normalmente son extranjeros. Su papel es el de viajeros que llegan de algún lugar y que no pertenecen a ninguna tierra. No siempre debió producirse la expectación que provoca la llegada de Protágoras a la ciudad de Atenas. Este

episodio se desarrolla después de cuarenta años de ejercicio de maestro en todos los rincones de la Hélade. En esos momentos Protágoras es un sofista cuya fama había llegado mucho antes a la ciudad. En la mayor parte de los casos, sin embargo, los sofistas se encontraban en una tierra extraña en la que debían ganarse un prestigio.

La sociedad ateniense está obligada a partir de la acción de los sofistas a complejos ajustes personales y grupales. Muchos criterios aceptados, muchas normas dotadas de objetividad, de pronto han perdido su reconocido poder de referencia y están sometidos a discusión. Se produce un desequilibrio que genera inseguridad y debe ser superado. Toda esta tensión está permanentemente en el centro de la relación que los sofistas mantienen con sus contemporáneos.

Grecia se componía de un gran número de pequeñas *Ciudades Estado*, que jamás formaron una nación o un imperio como sucedía por esa fecha en Egipto o Persia. Cada ciudad era un universo social y cultural con características propias y un marcado patriotismo. Con todo, en el contexto de esta fundamental diversidad, siempre existió un lazo invisible de unidad, un parentesco imaginario, que dio a Grecia un sentido de totalidad. Desde una época remota, a lo menos tras la guerra de Troya, los griegos se autodenominan *helenos*, debido a la creencia de que descienden de un antepasado común: Heleno, hijo de Deucalión (*Historia*, I, 3).

Los sofistas son ante todo maestros apátridas, que renuncian a su porción de tierra y convierten a la Hélade entera en su escenario y en su aula. Comprenden que un pensador no puede permanecer atado a una provincia y que su obligación es con el mundo, anticipando una tendencia muy propia de la era actual. Los sofistas hacen de la Hélade su aldea global. Contemporáneamente pensadores como Demócrito y Jenófanes son también grandes viajeros. Del primero se dice que conoció más tierra que nadie y escuchó a los hombres más instruidos; y del segundo que recorrió el mundo durante setenta años (Burckhardt, tomo III, cap. V).

Los primeros sofistas son una generación de grandes maestros, pero no en el sentido deformado de eficientes repetidores. Son en propiedad maestros innovadores, en la misma medida en que elaboran ideas y recrean el conocimiento disponible. Son verdaderos pensadores vinculados a su entorno y preocupados de los problemas de la sociedad, que precisamente en esa condición se ganan el malhumor y el rechazo de sus contemporáneos. Su contribución está inserta en el notorio proceso de transformación que experimenta la sociedad griega, aportando alternativas para responder a los emergentes desafíos, y poniendo a la vista nuevas oportunidades. Como en otros casos, todas estas innovaciones tienen una clara ambigüedad desde el punto de vista social. Se trata de procesos que hacen interactuar la distancia y la proximidad, la resistencia y la aceptación, el rechazo inicial y la posterior incorporación.

Los sofistas presentan posiciones propias en forma pública, desarrollan abiertamente posturas críticas y simultáneamente ofrecen soluciones. A continuación sostienen el conflicto social resultante de sus nuevas ideas, y mantienen un comportamiento consistente que otorga credibilidad a su discurso y a sus actos. Todo esto permite que podamos reconocerlos como una *minoría activa*.

Es tentador sugerir que la sofística expresa una postura espiritual que no está estrictamente atada

a unas circunstancias históricas. Tenemos referencias de experiencias muy parecidas en Oriente, que difícilmente pudieron ser influidas por lo que sucedía en Grecia (Brehier, 1956, tomo I, cap. VI; Llanos, 1968, pág. 51). La siguiente es una descripción de Will Durant que nos habla de Buda y unos personajes que denomina sofistas:

Cuando Buda llegó a la edad viril halló que las salas, calles y aun los bosques de la India del norte resonaban de controversia filosófica, principalmente de tendencia atea y materialista. Los últimos Upanishads y los más antiguos libros budistas están llenos de referencia a esos herejes. Una clase numerosa de sofistas viajeros (los paribbajaka o errantes) pasaban la mayor parte de cada año yendo de un sitio a otro, buscando discípulos o antagonistas en filosofía. Algunos de ellos enseñaban la lógica como el arte de probar lo que fuere y se ganaron el título de “anguilas” por lo escurridizos; otros demostraban la inexistencia de Dios y la impropiedad de la virtud. Públicos numerosos se formaban para escuchar tales discursos y debates; grandes salas se construyeron para acomodarlos, y a veces príncipes ofrecían premios a los que obtuviesen la victoria en esas justas intelectuales. Era una época de pensamiento asombrosamente libre y de mil experimentos en filosofía (1957, págs. 44-45).

Sería aventurado proponer una interpretación más elaborada sobre la base de información tan limitada, pero resulta llamativo comprobar la coincidencia de estos relatos con la experiencia de los sofistas griegos. Provisoriamente se puede reparar en la voluntad libertaria y transgresora de estos sofistas orientales, y las reacciones con que se encontraron, a partir de las cuales podemos interpretar que se trata de expresiones de un mismo fenómeno.

En la actualidad se ha vuelto habitual reconocer que vivimos una época de cambios sostenidos y acelerados, que alcanza a todos los aspectos de la vida social. Se dice que no existe otra época equivalente en lo que se refiere a la intensidad y la velocidad de las transformaciones. Con seguridad esto es efectivo. Sin embargo, la historia nos ofrece buenos ejemplos de cambio social comúnmente no considerados como fuentes de aprendizaje. En el pequeño lapso de dos generaciones la sociedad ateniense sufrió un conjunto decisivo de cambios que alteraron toda su vida social. En este proceso los sofistas aportaron la educación universitaria, el uso del libro como apoyo a la enseñanza, la educación de la palabra y del pensamiento, el bosquejo de una epistemología constructivista y la educación para la política y la democracia, entre otras innovaciones. Desconocer esta experiencia es desperdiciar sin justificación un potencial de lucidez para enfrentar problemas del presente y pensar el futuro.

Entre las distintas *Ciudades Estado* había una sensibilidad muy diferente para situarse frente al cambio. Esparta es un ejemplo característico de un conservadurismo social extremo, de una sociedad muy poco dispuesta a dejarse transformar. En contraste, Atenas representa un caso interesante de apertura al cambio, aunque como es evidente el camino nunca estuvo despejado de obstáculos y conflictos. R. G. Collingwood interpreta que en general los griegos, a diferencia de otras civilizaciones como la China, más enraizadas en la esperanza de mantener inmutables los rasgos esenciales de sus estructuras, *se hicieron el propósito de enfrentarse y reconciliarse con el hecho de que tal permanencia es imposible. Semejante aceptación de la necesidad del cambio en los asuntos humanos dotó a los griegos de una sensibilidad aguda para lo histórico* (1972, págs.

30-31). El especialista inglés H. D. F. Kitto, agrega que los griegos no ponían grandes objeciones a lo nuevo, dado que *el hecho de ser una creación deliberada y lógica de la mente humana hablaba en su favor* (1993, pág. 146).

El siguiente es un testimonio de Tucídides. Se trata de lo que con lenguaje contemporáneo podríamos llamar una apología del espíritu emprendedor de los atenienses:

Ellos son, en efecto, amigos de lo novedoso y vivos para imaginar y llevar a cabo lo que planean, (...) Además, son osados más allá de sus fuerzas, aman el peligro en contra de lo que la prudencia aconseja, y son optimistas ante situaciones de riesgo, (...) Si vencen a sus enemigos, explotan el éxito al máximo, y si son vencidos, lo mínimo se abaten, (...) Y si han planeado algo y no lo logran, se consideran frustrados en algo propio; y en cambio, si adquieren algo después de haberlo perseguido, lo estiman en poco comparado con sus logros futuros. Y si en alguna ocasión fracasan en su intento, conciben nuevas esperanzas para compensar esta pérdida. Pues son los únicos para quienes es lo mismo tener que esperar lo que proyectan, en razón de que ponen rápidamente en práctica sus planes (Historia, I, 70).

No es contradictorio reconocer parte de las descalificaciones a los sofistas como una forma de resistencia al cambio, y luego admitir que los griegos, y en particular los atenienses, tenían una inusual apertura a las nuevas experiencias. Estos procesos espirituales no se desarrollan jamás en línea recta, ni involucran a todos por igual. En parte, probablemente, debido a estos especiales rasgos de los atenienses, la experiencia sofística tiene su expresión más alta en esta ciudad y no en otra. Toda la riqueza de esa experiencia no puede hoy ser despreciada, menos en momentos en que uno de los desafíos cruciales del minuto actual está centrado en la educación. Sabemos lo importante que es comprender el pasado y con su ayuda intentar distinguir lo valioso de lo indeseable. En el primer caso para lograr mejores niveles de desarrollo, y en el segundo para no repetir experiencias que en su momento han traído dolor e infelicidad. Entre los educadores se encuentra poco generalizado el hábito de aprovechar la historia con propósitos reflexivos. El rescate de la experiencia sofística, que transformó todo el sistema educativo ateniense y de los siglos venideros, representa una buena oportunidad para un ejercicio de reflexión y autoconciencia.

Ni la velocidad, extensión y cotidianidad del cambio actual, harán que pierda valor el aporte de los grandes pensadores, y el esfuerzo de la auténtica reflexión centrada en el sentido final de lo que hacemos. Las ideas que tienen el poder de iluminar nuestra experiencia, no importa en que tiempo y lugar fueran formuladas, no deben ir al cementerio.

La reflexión sobre el sentido sigue siendo cuestión fundamental. En medio de tantos cuestionamientos globales, en una atmósfera cultural planetaria que ha desacreditado las certidumbres tradicionales, en que muchos pierden credibilidad, en que ya se pregunta qué hay más allá de la ciencia, las viejas preguntas de la filosofía recobran toda su fuerza. Claro está, no deberían pensarse partiendo de cero, y menos todavía en términos una terminología técnica exclusiva. Por de pronto, porque otros hombres y otras mujeres desde hace muchos siglos se las hicieron a su modo y trataron de darles respuestas. Esa inquietud heredada es nuestro mejor

equipaje.

La experiencia innovadora que encabezan los sofistas, particularmente en lo que toca a la educación, puede precisamente convertirse en un equipaje pleno de sugerencias. En un momento determinado ellos son los nuevos maestros de Grecia, desde nuestra perspectiva son ahora viejos maestros. Naturalmente apropiarse de esta experiencia no es gratuito. La reflexión es tarea lenta y fatigosa, y sus frutos no siempre gozan del tipo de objetividad que aprecia nuestra era más dominada por la urgencia y la inmediatez.

X. Bibliografía

- Aristóteles. *Obras Completas*. Aguilar. Madrid. 1965.
- Barceló, J. (Ed.). *Persuasión, Retórica y Filosofía*. Universidad de Chile. Santiago. 1992.
- Barnes, Jonathan. *Los Presocráticos*. Cátedra. Madrid. 1992.
- Barthes, Roland. *La Retórica Antigua. En La Aventura Semiológica*. Paidós. Barcelona. 1990.
- Barrio Gutiérrez, J. *Pródico e Hipias. Fragmentos y Testimonios*. Aguilar. Bs. Aires. 1980.
- Barrio Gutiérrez, José. *Protágoras y Gorgias*. Hyspamerica. Buenos Aires. 1984.
- Brehier, Emile. *Historia de la Filosofía*. Sudamericana. Buenos Aires. 1956.
- Brochard, Victor. *Los Escépticos Griegos*. Losada. Buenos Aires. 1945.
- Burckhardt, Jacob. *Historia de la Cultura Griega*. Iberia. Barcelona. 1965.
- Cavallo, Gugliermo. *Libros, Editores y Público en el Mundo Antiguo*. Alianza, Madrid. 1995.
- Camus, Albert. *El Hombre Rebelde*. Losada. Buenos Aires. 1959.
- Cohen, Robert. *Atenas, una Democracia*. Aymá. Barcelona. 1961.
- Collingwood, R. G. *Idea de la Historia*. Fondo de Cultura Económica. México. 1972.
- De Romilly, Jacqueline. *Alcíades*. Seix Barral. Barcelona. 1996.
- De Romilly, Jacqueline. *Los Grandes Sofistas en la Atenas de Pericles*. Seix Barral. 1997.
- Dilthey, Wilhelm. *Historia de la Filosofía*. Fondo de Cultura Económica. Santiago. 1993.
- Dodds, E. R. *Los Griegos y lo Irracional*. Alianza Universidad. Madrid. 1993.
- Durant, Will. *La Civilización de la India*. Sudamericana. Buenos Aires. 1957.
- Escolar, Hipólito. *Historia del Libro*. Fundación Germán Sánchez Ruipérez. Madrid. 1988.
- Feyerabend, Paul. *Cómo Defender a la Sociedad Contra la Ciencia*. En Hacking, Ian (Ed). *Revoluciones Científicas*. F C E. México. 1985.
- Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI. México. 1982.
- Fustel de Coulanges, Numa Dionisio. *La Ciudad Antigua*. Iberia. Barcelona. 1965.
- García Gual, Carlos. *Los Siete Sabios (y Tres Más)*. Alianza. Madrid. 1989.
- García Gual, C. (Ed.). *Antología de la Literatura Griega*. Alianza. Madrid. 1995.
- Gómez Lasa, Gastón. *La Institución del Diálogo Filosófico*. Universidad Austral. 1980.
- Gómez Lasa, Gastón. *El Expediente de Sócrates*. Universitaria. Santiago. 1992.
- Gómez Robledo, Antonio. *Sócrates y el Socratismo*. F C E. México. 1966.
- Guthrie, W. K. C. *Los Filósofos Griegos*. Fondo de Cultura Económica. México. 1970.
- Hauser, Arnold. *Historia Social del Arte y la Literatura*. Guadarrama. Madrid. 1971.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía*. F C E. México. 1985.
- Jaeger, Werner. *Paideia. Los Ideales de la Cultura Griega*. F C E. México. 1967.
- James, William. *Pragmatismo*. Aguilar. Buenos Aires. 1967.
- James, E. O. *Historia de las Religiones*. Alianza. Madrid. 1975.
- Jenofonte. *Sócrates*. Bergua. Madrid. 1954.
- Kaufmann, Walter. *Tragedia y Filosofía*. Seix Barral. Barcelona. 1978.
- Kitto, H. D. F. *Los Griegos*. Eudeba. Buenos Aires. 1993.
- Kramer, Samuel Noah. *La Historia Empieza en Sumer*. Aymá. Barcelona. 1962.
- Le Goff, Jacques. *Los Intelectuales en la Edad Media*. Gedisa. Barcelona. 1996.
- Llanos, Alfredo. *Los Presocráticos y sus Fragmentos*. Juárez. Buenos Aires. 1968.
- López, Ricardo. *Crítica y Defensa de la Persuasión*. Rev. Talón de Aquiles. N° 2. Stgo. 1995.
- López Ricardo. *Prontuario de la Creatividad*. Bravo y Allende. Santiago. 1999.

- Mondolfo, Rodolfo. *Sócrates*. Eudeba. Buenos Aires. 1972.
- Mondolfo, Rodolfo. *Breve Historia del Pensamiento Antiguo*. Losada. Buenos Aires. 1974.
- Moscovici, Serge. *Psicología de las Minorías Activas*. Morata. Madrid. 1981
- Moscovici, Serge y otros. *La Influencia Social Inconsciente*. Anthropos. Barcelona. 1991.
- Nack, Emil y Wagner, Wilhelm. *Grecia*. Labor. Barcelona. 1966.
- Nestle, Wilhelm. *Historia del Espíritu Griego*. Ariel. Barcelona. 1987.
- Nietzsche, Friedrich. *Retórica y Lenguaje*. En *El Libro del Filósofo*. Taurus. Madrid. 1974.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los Ídolos*. Alianza. Madrid. 1975.
- Nietzsche, Friedrich. *Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*. Orfeo. Bs. Aires. 1994.
- Pascal. *El Arte de Persuadir*. Universidad de Chile. 1972.
- Platón. *Obras Completas*. Omeba. Buenos Aires. 1967.
- Plutarco, Laercio, Filostrato y Jenofonte. *Biógrafos Griegos*. Aguilar. Madrid. 1964.
- Popper, Karl. *Los Libros y las Ideas*. En *Busca de un Mundo Mejor*. Paidós. Barcelona. 1994.
- Rivano, Juan. *El Discurso de Calicles*. Universidad de Chile. 1971.
- Rodríguez Adrados, Francisco. *La Democracia Ateniense*. Alianza. Madrid. 1993.
- Sabater, Fernando. *Teoría y Presencia de la Tortura en España*. Anagrama. Barcelona. 1982.
- Tailor, A. E. *El Pensamiento de Sócrates*. F C E. México. 1969.
- Torreti, Roberto. *Filosofía de la Naturaleza*. Universitaria. Santiago. 1971.
- Tovar, Antonio. *Vida de Sócrates*. Revista de Occidente. Madrid. 1966.
- Toynbee, Arnold J. *El Pensamiento Histórico Griego*. Sudamericana. Buenos Aires. 1967.
- Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Alianza. Madrid. 1989.
- Zeller, Eduard. *Sócrates y los Sofistas*. Nova. Buenos Aires. 1955.