



Estudios Políticos

ISSN: 0185-1616

revistaestudiospoliticos@yahoo.com.mx

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

Ayala Blanco, Fernando  
Reflexiones en torno a la sofística  
Estudios Políticos, vol. 9, núm. 16, enero-abril, 2009, pp. 125-147  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426439540007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Reflexiones en torno a la sofística

**Fernando Ayala Blanco\***

## **Resumen**

El presente artículo hace un estudio sobre la sofística, que fue más que una escuela filosófica; para el autor representó un impulso intelectual y un movimiento de renovación pedagógica. Para su consideración evalúa una serie de fuentes que ayudan a la comprensión de una de las escuelas más trascendentales en la filosofía política. El autor demuestra en este trabajo que la sofística implica más que la retórica por la que es conocida; esta escuela tuvo mayores implicaciones de las que se saben y el autor hace mención de algunas de ellas.

**Palabras clave:** sofistas, filosofía clásica, enseñanza, teoría, retórica.

## **Abstract**

The present article is a study of the sofists school, which was really more than a school for the author, it was an intellectual encourage and a pedagogical renovation movement. He evaluates different sources that help to understand one of the most trascendental school of political philosophy. He demonstrates that sofists implies more than rhetoric as it is known; this school had more implications than we know and the author analyses them.

**Key words:** sofists, clasical philosophy, teaching, rethoric, theory.

“Nada es el arte sin ejercicio ni el ejercicio sin arte”  
Protágoras

**E**n el ámbito de la filosofía, los sofistas han sido considerados como maestros de la retórica y de la persuasión. Sin embargo, algunas veces se ha definido a un sofista como un falso filósofo, en tanto construye contradicciones basadas más en apariencias y opiniones que en la

\* Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Profesor de filosofía política, grupos de poder y negociación política en la Licenciatura de Ciencias Políticas y Administración Pública en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

realidad. Pero ¿quiénes fueron realmente los sofistas? La sofística no constituyó una escuela filosófica en el sentido tradicional del término ni mucho menos un movimiento unitario. En realidad se trató de un impulso intelectual y “de un movimiento de renovación pedagógica”.<sup>1</sup>

Desde un punto de vista histórico, la sofística designa al periodo filosófico y político durante el cual se desarrollaron en Grecia las actividades de un grupo de pensadores, que condujeron la vida intelectual en la Atenas de la segunda mitad del siglo V a.C. A partir de este momento, la palabra *sofística* se ha considerado una expresión que significa apariencia, engaño, falacia, falsoedad y mentira.

Comúnmente se han presentado dos posiciones antagónicas en torno a la sofística. La primera ha sido un desprecio que se inició con la reacción de Platón (*Eutifrón*, *Apología de Sócrates*, *Critón* y *Felón*) frente a la injusta condena de Sócrates, acusado por los “sofistas” Anito, Melito y Licón del crimen de no reconocer a los dioses oficiales, de introducir divinidades nuevas y de corromper a la juventud.<sup>2</sup> La segunda ha sido una apología de la sofística que se sustentó en la rehabilitación hecha por Hegel en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.<sup>3</sup>

La raíz etimológica de la palabra “sofista” originalmente constituía un cualitativo de sabiduría, que con el paso del tiempo se invirtió por un de-nuesto, es decir, algo que carece de o es  *fingida sabiduría*. Etimológicamente, *sophía* significa sabiduría en cualquier arte. No obstante, tal acepción es reciente en cuanto indica conocimiento, saber, entendimiento y ciencia.

En los albores de la humanidad, la sabiduría se consideró, antes que una cualidad del entendimiento, un atributo de la voluntad, en alusión más a la acción que al pensamiento. En otras palabras, se refería a la astucia, sagacidad o habilidad en recursos. De tal forma que la significación etimológica, en su primera etapa, desvela una actividad práctica y no la representación abstracta de la actividad científica. Ulises, por ejemplo, calificado de *sophos* por Homero en la *Ilíada* y la *Odisea*, no es un científico en el sentido moderno del término; es, en realidad, un individuo con recursos, que actúa con agudeza y astucia.

De manera que la palabra “sofista” (*sophistés*) está vinculada con *sophos* y *sophía*, voces que se traducen respectivamente como “sabio” y “sabidu-

<sup>1</sup> Antonio Melero Bellido, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, p. 7. Antonio Melero, colaborador de Gredos junto con Carlos García Gual (asesor para la sección griega de la Colección Clásica Gredos), realizó la introducción, traducción y notas de *Sofistas: testimonios y fragmentos*.

<sup>2</sup> Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Madrid, Aguilar, 1977, p. 1174.

<sup>3</sup> Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 2, México, FCE, 1966, pp. 7-39.

ría". *Sophos* puede interpretarse de dos formas: por un lado, se refiere al que es experto en algún oficio o actividad de cualquier tipo; por otro, comporta un uso más restringido, referido al saber práctico de la conducta. En la segunda forma, el *sophos* o sabio no es un experto en cualquier oficio particular, sino en aquel que ostenta un saber general acerca de las cosas y de los asuntos humanos. También se refiere a la capacidad para gobernar, y para aconsejar con prudencia y acierto.

La connotación del término sofística puede ser valorada como equivalente de sabio: Heráclito lo ha expresado de la siguiente manera:

Una sola cosa es lo sabio: conocer la verdad que lo pilota todo a través de todo. [...] Los hombres afanosos de la sabiduría han de estar, en verdad, al corriente de una multitud de cosas. [...] El pensar es la virtud máxima, y sabiduría decir la verdad y obrar como los que comprenden la naturaleza de las cosas.<sup>4</sup>

Ciertamente, la palabra "sofista" es originalmente sinónimo de *sophos* en las dos acotaciones señaladas, aun cuando su uso tendió a delimitarse a la segunda de ellas, es decir, al saber de carácter práctico relativo a los asuntos humanos tanto individual como político. Por otra parte, esta expresión se ha vinculado con el concepto de educación, tomando en cuenta que el sofista es el sabio que instruye a los demás. Los sofistas propusieron un modelo de educación a través del cual ellos mismos se constituyeron como profesionales de la enseñanza.

Por ejemplo, en el *Protágoras* platónico, leemos:

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

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

*Protágoras*: Esto es a lo que me comprometo.<sup>5</sup>

La educación sofística puso especial atención en dos acciones: una retórica, encaminada a dotar al ciudadano de la preparación necesaria para triunfar en los debates políticos y forenses; y otra política, en tanto método capaz de asegurar la apropiada administración de los asuntos de la ciudad. A los sofistas se les ha considerado como especialistas de la acción política. Fueron muy hábiles en la técnica para resolver los asuntos de la ciudad. Esto lo lograron a través de una inteligencia práctica.

<sup>4</sup> José Gaos, *Antología filosófica. La filosofía griega*, México, FCE, 1941, pp. 81-95.

<sup>5</sup> Platón, *Protágoras*, 317c/319<sup>a</sup>, en *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, p. 98.

Es importante destacar que los sofistas también cubrieron las necesidades de educación superior que la cultura democrática exigía cada vez más en la Polis griega:

Lo que los sofistas ofrecían venía a ser algo así como una enseñanza secundaria privada. La enseñanza pública primaria en Atenas se limitaba a enseñar los rudimentos de la escritura y a suministrar una escueta formación musical y literaria, junto con los elementos del cálculo y la aritmética. Por decirlo con palabras nuestras: leer, escribir y las cuatro reglas. Pues bien, la educación sofística abría más amplios horizontes a quienes deseaban iniciar una carrera pública. Ante todo enseñaban el arte de hablar persuasivamente en público, mediante la práctica de la argumentación y el ejercicio continuado en debates sobre cuestiones éticas o políticas, algo absolutamente indispensable en Atenas, cuyo sistema político y judicial, basado en la participación directa del ciudadano, exigía de éste un dominio del arte de la palabra.<sup>6</sup>

Por ello, los sofistas de la primera generación (Protágoras de Abdera, Georgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Elis, entre los más destacados) mostraron gran interés en transformar a los hombres en ciudadanos virtuosos. Además, considerando a una ciudadanía que es parte del nuevo Estado democrático, buscaron afanosamente educarla a través de la *areté*<sup>7</sup> política. Esta última se entendió no únicamente como observancia de las leyes, sino como conocimiento de los medios con los que el ciudadano puede lograr el éxito en la administración de sus bienes y poder entre el pueblo, siempre y cuando se elija el camino de lo justo. Protágoras, por ejemplo, consideró a Pericles como el modelo más cercano a la *areté* griega: el arquetipo que encarnaría el triunfo personal en la gestión de los asuntos de la Polis. Cabe señalar que no obstante la competitividad y el valor concedido al éxito personal, Protágoras puso especial atención en el respeto a las leyes como garantía de la convivencia y del mantenimiento de la Polis. Por el contrario, los sofistas de la segunda generación (Calicles, Antifonte, Trasímaco y Critias, entre los más conocidos) sólo admitieron el éxito, el poder y la satisfacción de los instintos y ambiciones puramente personales.<sup>8</sup>

No cabe duda que la sofística trascendió entre los círculos sociales y políticos del mundo griego, entre otras cosas, porque muchos de sus miembros intercambiaban enseñanza por dinero. Los sofistas vendían sabiduría a todos aquellos que pudieran pagarla. Muchos consideraron este hecho como un serio peligro para la estabilidad del sistema político ateniense. En este momento la palabra sofista adquirió una connotación pe-

<sup>6</sup> *Op. cit.*, Melero, p. 11.

<sup>7</sup> Ver glosario.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, Vattimo, *Enciclopedia de la...*, p. 927.

yorativa. En *Las nubes*, por ejemplo, Aristófanes denominó sofistas a todos los maestros que han sido impuestos por la moda. Por su parte, Jenofonte consideró en sus *Memorias* que los sofistas eran personas que vendían la sabiduría a cualquier postor y, muchas veces, en detrimento del rigor científico y filosófico: “hablan para engañar, escriben por afán de lucro y no aportan beneficio alguno”.<sup>9</sup> Asimismo, Aristóteles escribió en *Refutaciones sofísticas* que la sofística era “una sabiduría aparente y no real; y el sofista un negociante de sabiduría aparente y no real”.<sup>10</sup>

Por su parte, Platón opinaba que el sofista era un hombre ambicioso a la caza de jóvenes ricos, comerciante de conocimientos, de cuyo valor o futilidad no tenía la menor idea:

En primer lugar [el sofista] resultó ser un cazador a sueldo de jóvenes pudientes [...] En segundo lugar, alguien que comercia con las ciencias del alma [...] En tercer lugar, ¿no se ha revelado como un detallista de las mismas materias? [...] En cuarto lugar, alguien que nos ofrece en venta los productos de su invención para la enseñanza de las ciencias [...] Y en quinto lugar, una especie de atleta de la competición de discursos, que se ha apropiado del arte de la erística [...] El sexto punto es ciertamente discutible; sin embargo, acordamos concederle que es un purificador de las opiniones que suponen un obstáculo para los conocimientos sobre el alma.<sup>11</sup>

Desde esta perspectiva, la sofística ha comerciado, intercambiado, negociado y traficado con razonamientos y con enseñanzas que se relacionan con la virtud u otros tópicos. En el diálogo platónico *Protágoras*, por ejemplo, leemos lo siguiente:

Por eso me he proporcionado —dice Protágoras— el siguiente modo de cobrar mis honorarios. Cuando alguien ha concluido su enseñanza a mi lado, si lo desea, me entrega la cantidad que suelo cobrar. Pero si no quiere, puede dirigirse a un templo y, mediante juramento, depositar en él la suma en que estime, en su declaración, el valor de mi enseñanza.<sup>12</sup>

En pocas palabras, un sofista era un amasador de ganancias, que lucraba, disputaba y contradecía. Además, Platón ha sostenido que la sofística se sustentó en la erística, en la contradicción, en el combate, en la lucha y en la adquisición.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Jenofonte, *Memorias*, Madrid, Aguilar, 1967, pp. 75-78.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas I*, 165<sup>a</sup>21, en *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, p. 75.

<sup>11</sup> Platón, *Sofista*, 231d, en *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, pp. 73-74.

<sup>12</sup> Platón, *Protágoras*, 328b, en *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, p. 94.

<sup>13</sup> Roland Barthes asegura que Platón estudia dos retóricas, “una mala y la otra buena.

Dejando de lado las consideraciones negativas que ha dejado la sofística a lo largo de la historia, podemos afirmar que el sofista educaba a jóvenes para que se convirtieran en expertos de la persuasión, capaces de elaborar discursos contradictorios mediante un método antilógico, ya sea en lo concerniente a las cosas divinas, que son invisibles para el vulgo; en las leyes y partes de la vida política, o en todas y cada una de las artes. Es decir, se ha supuesto que poseía capacidad para disputar acerca de todo,<sup>14</sup> y para obligar a su interlocutor a que se contradijera consigo mismo. Por lo tanto, también era experto en manejar la “ironía” ante el público y elaborar grandes discursos ante la muchedumbre. Asimismo, la sofística también ha sido considerada como un...

...arte de contradicción, que a través de la parte irónica de un arte que se funda exclusivamente en la opinión, forma parte de la mimética, y que, a través del género que produce los simulacros, se vincula al arte de crear las imágenes; esta parte, en modo alguno divina, sino humana, [...] que teniendo como campo propicio de acción los discursos y razonamientos fabrica en ellos sus prodigios, es aquella de la que se puede decir que es “la raza y la sangre” del verdadero sofista, no diciendo con ello más que la verdad completa.<sup>15</sup>

Además, Platón intercaló una interpretación positiva sobre la sofística y la analizó en su aspecto legítimo. Ha señalado que es muy importante establecer el arte de purificar, separando...

...la parte que tiene como objeto suyo el alma. Dentro de ésta, pongamos aparte [...] el arte de la educación. [...] El razonamiento presente nos ha venido a mostrar, por casualidad, ejerciéndose en torno a una vana semejanza de sabiduría, un método de refutación, en la que no podemos ver [...] otra cosa que la auténtica y verdaderamente noble sofística.<sup>16</sup>

I. La retórica de hecho está constituida por la *logografía*, actividad que consiste en escribir cualquier discurso; [...] su objeto es la verosimilitud, la ilusión; es la retórica de los retóricos, de las escuelas, de Gorgias, de los sofistas. II. La retórica de derecho es la verdadera retórica, la retórica filosófica o también la dialéctica; su objeto es la verdad; Platón la llama una *psicagogia* (formación de las almas por la palabra”). R. Barthes, *La antigua retórica*, Argentina, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1974, p. 14.

<sup>14</sup> En el *Gorgias* platónico, Sócrates inquiere a éste acerca de cuál es la virtud de su arte y en qué consiste su profesión y su enseñanza. Calicles apoya este punto, diciendo que “hace un momento invitaba a todos los presentes a preguntarle lo que quisieran y aseguraba que respondería a cualquier cuestión. [Gorgias respondió] precisamente ésa de ahora es una de mis afirmaciones, a saber, que nadie puede decir lo mismo con menos palabras que yo”. (Platón, *Gorgias*, 447c, en *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, pp. 166-167).

<sup>15</sup> Platón, *Diálogos: Sofista*, vol. V, Madrid, Gredos, 1996, 268d.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 231d.

En consecuencia, Platón planteó que el sofista positivo y virtuoso vendría a ser un purificador de almas, es decir, aquel que cura la ignorancia (tanto de aquellos que creen saber, como de aquellos que no saben) mediante la enseñanza y, particularmente, por medio de la argumentación.

Así, pues, hemos encontrado en la historia de la filosofía dos tipos de sofista: uno ideal, cuya caracterización se acaba de citar; otro corriente, con el que se ha enfrentado Sócrates y al que Platón ha personificado negativamente. Sin caer en alguno de estos extremos (el ideal o el corriente), podemos concluir que los sofistas encauzaron el saber hacia su objeto máspreciado, el hombre. En este sentido, cumplieron el papel de educadores, pues la formación del ciudadano fue su obra por excelencia. No es casual que Jaeger haya atribuido a los sofistas ser los fundadores de la ciencia de la educación, e incluso ponderara sus actividades:

No podemos dejar [...] de maravillarnos ante la riqueza de nuevos y perennes conocimientos educadores que trajeron los sofistas al mundo. Fueron los creadores de la formación espiritual y del arte educador que conduce a ella.<sup>17</sup>

Los sofistas, que se presentaban a sí mismos como maestros de virtud y sabiduría política,<sup>18</sup> reflexionaron sobre si se puede enseñar o no la virtud. Esta cuestión también preocupó a los grandes pensadores y políticos de la época. La posición tradicional, hasta cierto punto aristocrática, esgrimía que la virtud es algo natural, producto de la herencia. Si bien la posición de los sofistas respecto a ella no es unánime, en la mayoría de ellos “la oposición *Phýsis/paideía* no es radical ni excluyente”.<sup>19</sup>

Es importante destacar la vinculación tan estrecha que se estableció entre la instrucción sofística y la retórica. Los sofistas desarrollaron una doctrina del *logos*,<sup>20</sup> aplicada a tres áreas distintas, pero relacionadas entre sí: a) al ámbito de la lengua y la formulación lingüística, b) al ámbito del pensamiento y de los procesos mentales (pensar, razonar y explicar) y c) al ámbito del mundo real, considerando a éste como todo aquello de lo que podemos hablar (principios estructurales, fórmulas y leyes naturales).

En consecuencia, la educación sofística centró su atención en la preparación para participar capazmente en los debates públicos:

<sup>17</sup> Werner Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 2000, p. 269.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, p. 13.

<sup>19</sup> *Idem*. “La novedad de los sofistas consistió en defender la idea de que ciertos conocimientos intelectuales pueden efectivamente transmitirse y son directamente útiles. En cierto modo ésta fue también la creencia de Sócrates, que consideraba a la virtud un valor de orden intelectual” (*Ibid.*, p. 14).

<sup>20</sup> Ver glosario.

Esta preparación no era simplemente formal, basada en una ejercitación de procedimientos y recetas retóricas, sino que consistía en un ejercicio intelectual, que implicaba naturalmente un examen riguroso de los temas de debate.<sup>21</sup>

No es casual que las primeras *tékhni* griegas hayan sido textos para ser leídos y memorizados como preparación para las competiciones jurídicas, políticas o dialécticas.

En su diálogo *Sofista*, Platón señaló que los *antilogicoí* han sido una herramienta muy importante para la sofística. Los *antilogicoí* son la forma de argumentar y debatir oponiendo un *logos* u argumento a otro. Se ha dicho que el método de examen que los sofistas desarrollaron es lo que hoy suele denominarse Antilogico. Protágoras fue el primero en proclamar que sobre cualquier asunto hay dos razonamientos, capaces de formulación verbal, mutuamente opuestos. En efecto, “a él se debe el desarrollo del método antilogico, consistente en defender dos puntos de vista opuestos: elogio/censura; acusación/defensa”.<sup>22</sup>

Algunos ejemplos del método antilogico los hemos encontrado en los *Discursos dobles*, característicos de la sofística; o en Protágoras, quien al comienzo de sus *Discursos demoledores*, formuló la célebre frase:

El hombre es medida de todas las cosas, de las que son, puesto que son, de las que no son, puesto que no son.<sup>23</sup>

Cabe señalar que la doctrina del *homomensura* no ha significado, necesariamente, la negación de una realidad objetiva, externa al hombre; ha supuesto en realidad, un subjetivismo exacerbado, mediante el cual cada hombre particular percibirá no los factores reales que existen en las cosas, sino aquellos otros que son causa de la percepción. Tomando en cuenta que todas las percepciones son infalibles y, por lo tanto, “verdaderas”, la contradicción no es posible. Con base en el método antilogico, Protágoras logró argumentar que la realidad no es una, sino múltiple.

Por ejemplo, en el discurso doble *Sobre lo justo y lo injusto* (de autoría incierta), leemos:

Unos afirman que una cosa es lo justo y otra, lo injusto. Otros, en cambio, que lo justo y lo injusto son idénticos. También yo voy a intentar reivindicar esta postura. Y en primer lugar diré que es justo mentir y engañar. Se podría afirmar que hacer eso a los enemigos “es bello y justo, a los amigos”, feo y malvado. “¿Mas cómo a los enemigos sí”, y a los amigos, no? [...] Es justo

<sup>21</sup> *Op. cit.*, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, p. 27.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> Cf. Protágoras, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, p. 116.

robar los bienes de los amigos y hacer violencia a los seres más queridos. Por ejemplo, si movido por alguna aflicción, algún familiar tuviese la intención de quitarse la vida con una espada, una soga o cualquier otro medio, ¿no es justo robarle estos instrumentos, si se puede, o, si se llega tarde y se les sorprende con ellos en la mano, arrebatárselos por la fuerza? [...] Robar los bienes de los enemigos es justo, pero se podría demostrar que esa misma acción es injusta, si fuese verdadero el argumento de aquéllos, y del mismo modo se puede argumentar en los demás casos. Aducen, por otro lado, artes en las que no existe lo justo ni lo injusto.<sup>24</sup>

La oposición de tesis y de argumentos ha permitido considerar mejor las situaciones, analizar detalladamente los conflictos y examinar las distintas responsabilidades. Gracias a esto, el método antilógico ha traspasado los límites de la retórica práctica, para transformarse en un importante instrumento de análisis y de conocimiento, que podría ser aplicado al ejercicio del poder político.

En la retórica sofística ha sido muy difícil separar la erística, la antilógica y la dialéctica. Entre estos términos existen vasos comunicantes. La finalidad del arte erístico o agonístico es conseguir la victoria en la argumentación, por cualquier medio y muchas veces al margen de la verdad. El fin es derrotar al contrincante en la argumentación por encima de todo. Ahora bien, la antilógica es un método de argumentación, que consiste, como ya dijimos, en oponer dos argumentos opuestos, para generar así una contradicción. Es una técnica encaminada en encontrar un argumento distinto al del oponente. Éste debe aceptar los dos *lógoi* o abandonar el suyo.

Platón consideró la antilógica como una fase necesaria para llegar al método dialéctico. Una de las razones por la que Platón ha condenado la sofística es porque, según él, los sofistas confundían parte de la verdad (el carácter antilógico del mundo fenoménico) con la verdad entera.<sup>25</sup> Desarrollar dos asertos mutuamente contradictorios ha sido la característica principal de la antilógica. En cambio, el método dialéctico tradicional supone una aproximación a las “Formas” platónicas:

Frente al mundo cambiante y contradictorio de la antilógica, el verdadero conocimiento debe ser firme e inmutable y, en consecuencia, necesita objetos de la misma naturaleza que él. Desde el punto de vista metodológico, la dialéctica incluye procesos como la hipótesis, la inducción, la síntesis y la clasificación.<sup>26</sup>

La retórica de los sofistas ha utilizado un conocimiento profundo de las características y las reacciones humanas comunes, de sus deseos, debi-

<sup>24</sup> Cf. “Discursos Dobles”, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, pp. 471-474.

<sup>25</sup> Cf. Protágoras, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, p. 119.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 30.

lidades y comportamientos. Estos filósofos fueron los primeros en comprobar cómo el comportamiento humano varía según las circunstancias: en la guerra y en la paz, en la esfera de lo privado o de lo público, en el ámbito estético o político. Así se desarrolló, en la práctica, el estudio de la psicología colectiva.

Este tipo de retórica, como artífice de persuasión, buscaba influir en los ciudadanos sirviéndose del poder mágico de la palabra. Por ejemplo, la reflexión retórica de Gorgias lo condujo a poner en práctica los rudimentos de una poética (*poiesis*), como cuando define la retórica como “artífice de persuasión” o la poesía como “discursos en verso”.<sup>27</sup>

Los primeros sofistas han sido considerados especialistas en la acción política. Eran poseedores de una habilidad política y de una inteligencia práctica, cualidades que sobresalieron, por ejemplo, en Mnesífile, el sabio consejero de Pericles.<sup>28</sup> Su ámbito es el de *Kairós*,<sup>29</sup> la contingencia. En este sentido el sofista era el que transformaba en algo lógico lo ambiguo, y con su lógica era capaz de fascinar al adversario. El objetivo de la sofística, como el de la retórica, era la persuasión.

Por ello, los sofistas consideraron la retórica como un instrumento de persuasión, y no de conocimiento de la realidad. Ese *logos* no hablará ya a través de las musas o de los dioses, para desvelar una verdad. No es casual que Simónides haya afirmado que la palabra es la imagen de la realidad.

Lo que los sofistas enseñaban era más una *tékhne*<sup>30</sup> y no un programa específico de actuación política. Sin embargo, existía en su pensamiento algo parecido a una doctrina política: sostenían que la política debería ser patrimonio de los más capacitados o de los más poderosos. Cabe señalar que defendieron un modelo de vida activa, decididamente opuesto al de la vida contemplativa de otros filósofos, como la de Sócrates. Asimismo, los hombres más poderosos e influyentes en la Atenas del siglo V fueron los que cobijaron y difundieron las enseñanzas de los sofistas. Algunos de ellos actuaron como mecenas de las figuras más representativas. Fueron los casos, por ejemplo, del rico Calias o del afamado Pericles.

Las circunstancias imperantes en el mundo griego expresaron la necesidad de educar a los ciudadanos de la Polis ateniense e instruirlos for-

<sup>27</sup> Iñigo E. Lledó, *El concepto poesis en la filosofía griega. Heráclito-Sofistas-Platón*, Madrid, Gredos, 1961, pp. 43-53.

<sup>28</sup> Herodoto, *Los siete libros de la historia*, VIII 57-58, tomo IV, Madrid, Gredos, 2000.

<sup>29</sup> “Desde la antigüedad, la representación del Tiempo no ha tenido la misma imagen por cuanto hay figuraciones del Tiempo como Cairos, o sea, el momento fugaz y decisivo en la vida de los humanos en la historia, concepto que se ilustró con la figura de la Oportunidad”. (Federico Revilla, *Diccionario de iconografía y simbología*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995, p. 391).

<sup>30</sup> Ver glosario.

malmente en el pensamiento, el discurso y el *ars rhetorica*, y en otros conocimientos útiles para ejercer las funciones políticas. Los sofistas no eran eruditos ni investigadores, sino únicamente hombres prácticos con un programa educativo que buscaban principalmente cautivar a sus contemporáneos y educarlos para la acción política. Es decir, alcanzaron una especial categoría social, la de maestros de virtud cívica.

Ahora bien, con el surgimiento de la Polis, la palabra y el diálogo cobraron una gran relevancia. El rey, príncipe o jefe del gobierno se convierte en servidor del pueblo, y recurre a la persuasión como cualquier orador. Ya no enfatiza lo elevado de su función. Pronuncia, en cambio, un discurso ante una asamblea donde el voto reside en la mayoría: "Su antiguo privilegio se transforma en el de las decisiones colectivas".<sup>31</sup> De tal suerte que es el "útil político por excelencia"<sup>32</sup> el instrumento privilegiado de las relaciones sociales. El político, mediante la retórica, consigue influir en el seno de las asambleas; gobernar y ejercer su dominio sobre el otro.<sup>33</sup> Gracias a su función política, el *logos* se convertirá en una realidad autónoma, controlada por sus propias leyes: "El *logos*, en su origen, toma conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política".<sup>34</sup> En efecto, la retórica y la sofística exploraron el *logos* como instrumento de las relaciones sociales, creando así técnicas de persuasión; y surgieron con la Polis, orientadas principalmente a lo ambiguo, ya que se desarrollaron en la esfera política...

...que es el mundo de la ambigüedad misma, y a la vez, porque se definen como instrumentos que, por una parte, formulan en un plano racional la teoría, la lógica de la ambigüedad y, por otra, permiten actuar con eficacia sobre ese mismo plano de ambigüedad.<sup>35</sup>

En este momento el sofista portaba una habilidad política y una inteligencia práctica, cercana a la del gran consejero (o estadista de la época moderna). Se puede decir que el sofista era un tipo de hombre muy próximo al político...

...cercano al que los griegos llaman "el prudente": tienen en común un mismo campo de acción y una misma forma de inteligencia. Son hombres que se enfrentan directamente con los asuntos humanos, es decir, con este terreno "donde nada es estable". [...] El campo del político y del sofista es,

<sup>31</sup> Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto Piso, 2004, pp. 160-161. Ver también *Las Suplicantes de Esquilo*.

<sup>32</sup> J. P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, París, Gallimard, 1962, p. 40.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, Detienne, p. 161.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, J. P. Vernant, p. 41.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 181.

pues, un plano de pensamiento que se sitúa en las antípodas del reivindicado por el filósofo como bien propio desde Parménides: es el plano de la contingencia, la esfera del *kairos*, ese *kairos* que no pertenece al orden de la *episteme*, sino al de la *doxa*. Es el mundo de la ambigüedad.<sup>36</sup>

En este sentido, la retórica, la sofística y la política van de la mano, no pueden separarse, ya que todas ellas surgieron en un mismo contexto político: refiérase a las deliberaciones de la primera “democracia”, o en relación con el funcionamiento de la justicia razonada.<sup>37</sup>

Volviendo a Platón, la retórica ha sido “una práctica que exige un alma dotada de penetración y audacia y, naturalmente, apta para el comercio con los hombres”.<sup>38</sup> En consecuencia, exige las cualidades intelectuales que definen al hombre prudente, puesto que se desarrolla en el mismo medio. O dicho en otras palabras, se refiere a la esfera de los asuntos humanos, donde nada es estable, sino movedizo, doble y ambiguo:

Productos de una misma cultura política, la Sofística y la Retórica desarrollan también técnicas mentales solidarias. En un mundo en el que las relaciones sociales están dominadas por la palabra, el sofista y el retórico son ambos técnicos del *logos*. Los dos contribuyen a la elaboración de la reflexión sobre el *logos* en tanto que instrumento, medio de obrar sobre los hombres.<sup>39</sup>

Para un sofista, por ejemplo, el campo de la palabra estará delimitado por la tensión de dos discursos sobre cada cosa, por la contradicción de dos tesis sobre cada tema. En dicho campo, dominado por el “principio de contradicción”...

...el sofista aparece como el teórico que hace lógico lo ambiguo y que de esa lógica hace el instrumento propio para fascinar al adversario, capaz de hacer triunfar al más pequeño sobre el más grande.<sup>40</sup>

Podemos decir que el fin de la sofística, la retórica y la política han sido la persuasión e inclusive el engaño. Hemos penetrado en la esfera de la *doxa*<sup>41</sup> (opinión). Y muchas veces encontramos que en el ejercicio del poder político, en lugar de mostrarles a los ciudadanos lo verdadero, se les muestra las ficciones, las apariencias y los simulacros considerados como algo reales.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>37</sup> *Idem*.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, Platón, *Georgias*, 463 A.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, Detienne, p. 183.

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> Ver glosario.

Por otro lado, desde el momento en que Aristóteles se refirió al hombre como un *zoon politikon*, la política se levantó sobre un espacio superior: la vida en sociedad. El Estagirita señaló a una comunidad política constituida por instituciones, destacando, principalmente, la relación entre lo bueno y lo malo, o lo justo y lo injusto. Dicho espacio se ha vinculado, evidentemente, con la Polis (considerada como un lugar público). La pertenencia a una comunidad y el sentimiento de justicia de esa misma comunidad consiguieron que surgiera la idea de ciudadanía.

El Estado y la sociedad han tenido sentido en tanto existen para el buen vivir del ciudadano. Debería establecerse un compromiso moral entre el Estado y el individuo. Es decir, deberían manejarse bajo un mismo código ético y moral. Como escribió Aristóteles, “las mismas cosas son las mejores, tanto privada como públicamente, y el legislador debe imbirlas en el alma de los ciudadanos”.<sup>42</sup> De esta manera, el ámbito de lo público se vincula a la idea de poder, y así es posible reflexionar sobre su ejercicio en un espacio y en un contexto determinado. Consecuentemente, el ejercicio del poder político conducirá, pues, al desarrollo del concepto de legitimidad.

Asimismo, el Estagirita relacionó atinadamente la política y la retórica, ya que ésta es un acto lingüístico por excelencia, mediante el cual los ciudadanos de una Polis, interactúan entre sí; es decir, se sirven de ella para realizar un comportamiento político dentro de una sociedad. En consecuencia, la retórica tendría que tener como fin la búsqueda del bien de la Polis, esto es, el “bien común” o lo que es útil, deleitable y honesto para la sociedad civil. Sin embargo, esa verdad (*alétheia*) muchas veces es obnubilada por apariencias y engaños (*apaté*). No es fortuito que Detienne escribiera:

Piteo es ese rey de justicia al que la imaginación mítica representa en el ejercicio de su función judicial y que pasa por gozar de un gran saber mántrico, si bien está también estrechamente asociado a las Musas en cuyo templo —se dice— ha enseñado “el arte de las palabras”; él es el inventor de la “retórica”, arte de persuasión, arte de decir “palabras engañosas, semejantes a la realidad”. El tipo del rey-juez, asociado a las Musas y experto en persuasión, es, por otra parte, una de las figuras dominantes del prólogo de la *Teogonía* hesiódica. [...] Si sabe decir la *Alétheia*, tal y como conviene a un rey de justicia, sabe también encantar, seducir, como el poeta, y como él, “ofrecer un desquite sin combate”, “llevando a la zaga a los corazones mediante palabras apaciguadoras”. Maestro de “verdad”, también conoce al arte de engañar.<sup>43</sup>

En este orden de ideas, una de las disciplinas de las que se ha servido

<sup>42</sup> Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, VII cap. 14, p. 277.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, Detienne, pp. 127-128.

la política ha sido la retórica. El hombre es un “animal político y retórico”<sup>44</sup> porque vive en una Polis, y se comunica con sus semejantes. La efectividad de la retórica se ha presentado para Nietzsche como uno de los elementos más sólidos de la civilización griega.<sup>45</sup> Por ello sería posible entender la retórica como un verdadero poder, capaz de redoblar, contradecir o neutralizar el poder político. Y esto fue así en la Magna Grecia, gracias a la sofística y a la retórica que se fundamentaban en la palabra, y a los recursos de aquellos individuos que eran realmente maestros de la “opinión sobre las cosas”.<sup>46</sup> Por la misma razón, eran también los grandes maestros del “efecto de las cosas sobre los hombres”.<sup>47</sup> El poder directo que se ha otorgado a la retórica, como elemento determinante que participa en la vida pública, ha procedido de las posibilidades creadoras del lenguaje. Nietzsche reconoció la razón profunda del papel atribuido por los griegos a la retórica en lo que consideró como un “hecho de civilización”, o sea, “la creencia según la cual todo depende de la representación que se dé al poder de la palabra para persuadir (*pithanon*)”.<sup>48</sup> Efectivamente, tomando como punto de partida el pensamiento de Aristóteles sobre la retórica, Nietzsche afirmó tajantemente que...

...el poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama “retórica”, es al mismo tiempo la esencia del lenguaje.<sup>49</sup>

Nuestro filósofo estaba seguro de que los griegos habían tenido el privilegio de los Dioses de poder revelar mediante su propia lengua lo esencial de la existencia. También retomó el pensamiento de Kant, en la *Crítica del juicio*, para expresar lo “específico de la vida helenística”: “La *oratoria* es el arte de tratar un asunto del entendimiento como un libre juego de la imaginación”.<sup>50</sup> Según Nietzsche, el reconocimiento de la eficacia de la palabra sobre la vida de la comunidad política, implicaba que las acciones más excelsas sólo tenían valor si se anuncianaban alto y fuerte, para el conocimiento y la admiración de todos. El político a través del lenguaje persuasivo, y tomando como punto de partida la experiencia trágica del mundo, trataría igualmente de redimirse a sí mismo.

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 83.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 95.

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 218-220.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>50</sup> Kant, *Crítica del juicio*, México, Editorial Porrúa, 1997, p. 279.

El poder de la palabra era tan fuerte en el mundo griego, que significaba el testimonio y la manifestación de la excelencia de la Polis, y también representaba el atributo esencial del hombre culto y del político. No es casual que el sofista Georgias de Leontinas sostuviera que todo hombre posee capacidad retórica gracias a su “sociabilidad” y “politidad”, y definiera la retórica como el arte de persuadir a los asambleístas.<sup>51</sup> Por eso Platón escribió en el *Georgias*:

No existe asunto sobre el que un experto en retórica no pudiera hablar ante las masas populares con mayor capacidad de persuasión que cualquiera de los artesanos de las demás artes. Así de grande es la fuerza de la retórica y ésa es la especificidad de la retórica como arte.<sup>52</sup>

Ciertamente, Georgias planteó que el hombre es lenguaje, y que éste ha servido como instrumento social a la humanidad. En virtud de la funcionalidad y poder del lenguaje, el hombre ha sido capaz de realizar grandes cambios políticos. La retórica, por lo tanto, podrá relacionarse con la política, y no podrá abstraerse del contexto en el que gravita y actúa, que muchas veces es el político.

En efecto, uno de los intereses de la política ha sido la persuasión. En un discurso retórico siempre habrá un otro, un oyente, que será un conciudadano, y participará de un código lingüístico común, de una común estructura comunicativa y cultural. O dicho en otras palabras, en un contexto social se compartirán un conjunto de conceptos políticos y sociales, y se compartirán también una cosmovisión y un Estado de Derecho. Siguiendo este orden de ideas, Nietzsche escribió que la retórica “es un arte esencialmente republicano [...] la suprema actividad espiritual del hombre político bien formado”.<sup>53</sup> Y entendió que los griegos habían hecho de la retórica un instrumento muy útil para el ejercicio político de la ciudadanía.

Así, pues, en la capacidad de la oratoria griega se consolidó paulatinamente la esencia de lo griego y su poder. Sólo por el arte de la persuasión era posible que uno pudiera dominar sobre muchos. Por eso, como escribió Aristóteles, este arte ha sido un saber político, que no debería perder la perspectiva ética:

Puesto que el orador debe ejercitarse tanto en la composición lógica, como también debe familiarizarse con las pasiones y con los estados de ánimo de los hombres, de este modo la retórica es una rama de la dialéctica y de otro modo de la ciencia moral (*politike*).<sup>54</sup>

<sup>51</sup> A. López Eire, *Esencia y objeto de la retórica*, México, UNAM, 1996, p. 10.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, Platón, *Georgias*, p. 456.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, Nietzsche, *Escritos sobre...*, p. 81.

<sup>54</sup> Aristóteles, *Retórica*, México, UNAM, 2002, p. 227.

De tal suerte que el arte retórico ha sido, según Nietzsche, “un juego en la frontera entre lo estético y lo moral”.<sup>55</sup>

Ciertamente la sofística contribuyó a sentar las bases de una “moral democrática”.<sup>56</sup> Se fundamentó en la seguridad de que la virtud o *areté* no es una cualidad que dependa del nacimiento y la estirpe; al contrario, es un conjunto de conocimientos y valoraciones que se pueden enseñar y ejercitarse en la vida colectiva. Las reflexiones de los sofistas acerca de la justicia, lo justo, la equidad, la ley o la legitimación del poder, sirvieron para elevar los criterios de moralidad en la Grecia clásica, principalmente en Atenas. Los gobernantes con ideas aberrantes que surgieron por toda Grecia, pudieron ser eclipsados, oponiéndoles la figura de Pericles (paradigma de un gobernante ilustrado y portador de una formación sofística).

En consecuencia, la sofística fue un movimiento filosófico y humanista, de gran importancia en la historia del hombre. Se caracterizó, principalmente, por el interés en aplicar la razón a la comprensión de los procesos tanto racionales como irrationales de la conducta humana.

## Glosario<sup>57</sup>

*Agonístico, ca*: Se refiere al arte de los atletas o a la ciencia de los combates. Proveniente del vocablo *Agonal*: Perteneciente o relativo a los certámenes, luchas y juegos públicos, tanto corporales como de ingenio. // 2. Perteneciente o relativo al combate; que implica lucha. // 3. Se dice de las fiestas que se dedicaban al dios Jano o al dios Agonio.

*Alétheia* (se traduce por desocultamiento, desvelamiento o verdad): Está formada por la privación G (a), del verbo griego *lanthano*, que significa estar o permanecer oculto. De ahí se deriva una noción de verdad como desocultamiento y, consiguientemente, una previa concepción del ser como lo escondido u ocultado que, cuando es conocido verdaderamente, se desoculta y muestra lo verdadero (*alethés*). El problema del acceso a la Alétheia surge con el poema de Parménides, en el que opone la vía de la verdad a la vía de la opinión o falso conocimiento, y se concibe la verdad como la unidad entre el ser y el pensar.

<sup>55</sup> *Op. cit.*, Nietzsche, *Escritos sobre...*, p. 99.

<sup>56</sup> Cf. Georgias, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, p. 189.

<sup>57</sup> Las fuentes bibliográficas para elaborar el presente glosario han sido las siguientes: Gianni Vattimo, (coord.), *Enciclopedia de la filosofía Garzanti*, Barcelona, Ediciones B grupo Z, 1992; Ortiz-Osés, *Diccionario de Hermenéutica*, dirigido por Ortiz-Osés y Lanceros, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998; *Diccionario de filosofía* en CD-ROM, Copyright ©, 1996-1998, Empresa Editorial Herder, Barcelona. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu; y *Encyclopaedia Britannica* CD, Inc. 1997.

*Areté*: Este término comúnmente se traduce como virtud. Sin embargo, tanto en griego (*areté*) como en latín (*virtus*) tenía originariamente el significado de excelencia en alguna cualidad como se revela en sus efectos; no estaba, pues, limitado, al obrar de los hombres. En la concepción clásica de la vida, la virtud humana era sobre todo la fuerza de ánimo, no separada del vigor físico.

*Doxa* (procedente del verbo *dokeo*, opinar, creer): Se traduce por opinión. La opinión o doxa es una creencia que puede sostenerse más o menos motivadamente pero que no ofrece pruebas ni garantías de su validez (no está demostrada) y, por lo tanto, puede estar sometida a discusión y a duda. Entre los griegos designa el conocimiento que no posee las características del verdadero saber, que es la episteme. Parménides lo opone a la vía de la verdad, como vía falsa que se apoya en opiniones de los mortales, “de apariencia verosímil”. Platón considerará que la doxa es el tipo de conocimiento inseguro e incierto que corresponde al mundo visible, a diferencia del conocimiento científico (episteme) y del conocimiento racional del mundo de las ideas en general (noesis). Por ello, distingue claramente entre la auténtica gnosis o episteme que se remite al mundo de las ideas y la doxa que sólo alcanza el mundo del devenir. En la metáfora de la línea, subdivide este conocimiento aparente en eikasía, cuyo objeto son las imágenes de las cosas, y pístis, cuyo objeto son las cosas sensibles. En general, el conocimiento se corresponde con el ser y la ignorancia con el no ser, mientras que la opinión ocupa un lugar intermedio entre ambos extremos, y se corresponde con el devenir. Aristóteles también entiende por opinión un conocimiento o creencia más o menos fundado, pero cambiante y sin garantías de veracidad.

*Episteme* (“conocimiento”, del verbo *epistamai*: entender de algo, saber): Palabra griega que significa en general conocimiento, saber o ciencia, raíz de muchos términos propios de la teoría del conocimiento o epistemología. Si nos referimos sobre todo a su uso entre los filósofos griegos, vemos que, en Platón, sólo puede haber episteme, conocimiento o ciencia, de lo inmutable y necesario (las ideas). Ciencia es también *nous* y *noesis*, pero doxa, en cambio, es “opinión”: lo que no puede ser verdaderamente conocido, o conocimiento por sólo las apariencias. Para Aristóteles, que rechaza las ideas o formas platónicas, es ciencia o conocimiento de lo necesario (por sus causas) o de lo que no es posible que sea de otro modo, o sea, de lo universal, y coincide con la ciencia demostrativa. Por esto, de los primeros principios no hay propiamente conocimiento o ciencia, puesto que sólo pueden ser intuidos (conocidos por *nous*), pero ellos son el fundamento de la ciencia. El conocimiento, según Aristóteles, se divide en especulativo o contemplativo (episteme theo-retiké), propio de la ciencia y la teoría, práctico (episteme praktiké), propio de la actividad humana ética y política, y productivo (episteme poietiké), propio de la técnica y el arte.

Estas características de necesidad estricta y universalidad absoluta serán, en Kant, las notas del conocimiento *a priori*.

*Erístico, ca:* Perteneciente o relativo a la escuela socrática establecida en Mégara, ciudad griega situada al oeste de Atenas. // 2. Dicho de una escuela que abusa del procedimiento dialéctico hasta el punto de convertirlo en vana disputa.

*Isonomía* (de *isos* "igual" y *nomos*, "ley"): Inicialmente designaba la igualdad de derechos políticos y jurídicos entre los ciudadanos. En este sentido político, este término ya era utilizado por Solón en el siglo VI a.C... Alcmeón de Crotona lo utilizaba, en sentido médico, para exponer el ideal de la salud, ya que la enfermedad estaría originada por la monarquía o predominio de un humor que rompe el equilibrio saludable de la isonomía. Hacia el siglo V a.C., la isonomía se entendía como sinónimo de democracia, pero Platón, en las Leyes (757a-758a), opone la igualdad aritmética a la igualdad geométrica, que presupone un ideal previo de proporción. De esta manera, en lugar de hablar de una igualdad formal, Platón propone que cada ciudadano ocupe el lugar que le está destinado en la polis, según sus capacidades y su naturaleza, a la vez que busca el equilibrio entre democracia y monarquía. Epicuro usa este término desde una perspectiva cosmológica para referirse al equilibrio perfecto de las relaciones del conjunto de los elementos del todo.

*Logos:* Término que principalmente tiene el sentido de *cálculo* y *discurso*. "Como término filosófico, Platón en el *Teeteto* (206d) distingue tres acepciones con referencia a la definición del saber como 'creencia verdadera asociada a un logos': logos es la manifestación del pensamiento a través de los sonidos articulados de una lengua; es el dar razón de una cosa enumerando sus elementos, y es la enunciación de la 'diferencia' o signo distintivo que determina algo (por lo que comprender su logos significa comprender su 'diferencia' o 'definición real'. El campo del logos filosófico, así delimitado, es el campo del discurso [...] En cambio, intérpretes antiguos y recientes atribuyen a Heráclito una doctrina del logos como 'ley universal' (juntos *razón* y *necesidad*) [...] Heráclito habla de un logos según el cual todas las cosas acaecen y del que los hombres se quedan sin comprender qué es" (Gianni Vattimo, (coord.), *Enciclopedia de la filosofía Garzanti*, Barcelona, Ediciones B grupo Z, Barcelona, 1992, p. 595).

*Mímesis* (imitación, reproducción o representación): En general, este término se utilizaba en la antigua Grecia para designar la representación teatral por los mimos (actores). Pero esta noción adquirió un carácter central en la reflexión filosófica, especialmente a partir de Platón, y desde entonces ha sido uno de los conceptos centrales de la estética, al menos hasta finales del siglo XVIII. En Platón este concepto declara que el mundo sensible es una participación o presencia de las ideas, o una representación de ellas. Desde esta perspectiva, la realidad del mundo sen-

sible aparece como inferior, ya que su ser es derivado del modelo de las ideas eternas e inmutables. De ahí que la noción de mimesis posea para él connotaciones un tanto peyorativas: lo imitado es sólo una imperfecta copia o sombra (así lo declara en el famoso mito de la caverna). También en la República sustenta que los artistas son meros imitadores de la naturaleza, pero en sus obras no plasman la auténtica esencia de las cosas, por lo que sus obras son inferiores a los originales. Ahora bien, a su vez, estos originales imitados por el artista son meras copias de las ideas o verdadera realidad. Por tanto, el arte es imitación de una imitación, y se limita a ser una forma de mimesis que crea imágenes de las cosas. Platón, no obstante, distingue entre la imitación fiel (mimesis icástica) de la imitación fantástica, que crea copias ilusorias del mundo y que caracteriza plenamente el arte de los sofistas. Atendiendo a esta distinción, en el Timeo (39e, 44a-50c) declara que en cuanto que lo sensible es mimesis de las ideas, es justamente esta mimesis icástica la que confiere valor al mundo sensible y lo constituye como un cosmos ordenado, ya que el demiurgo, entidad intermedia entre las ideas y la materia, ordena ésta en la (khora) imitando el modelo o paradigma de las ideas. Esta concepción positiva de la mimesis será la que perdurará en el neoplatonismo de Plotino, para quien el arte también puede captar la esencia de las cosas y deja de tener las connotaciones peyorativas que Platón le otorgaba. Para Aristóteles, que critica la noción platónica de participación y la pitagórica de imitación, todo arte es mimesis o imitación de la naturaleza, pero no solamente en un sentido de reproducción de sus rasgos externos, sino que puede ser representación de aspectos del carácter, pasiones o acciones de lo existente. De esta manera, para él, la noción de mimesis significa más esta representación que la mera imitación, y caracteriza las artes productivas (poesía, tragedia, comedia y música), pero también a todas las artes en general. Esta concepción de la mimesis como un obrar semejante a la naturaleza (más que como mera imitación) es la que tendrá su gran influencia en la historia de la estética. Además, en el pensamiento aristotélico, esta noción se relaciona con la de catarsis. Según esta concepción, la tragedia, por ejemplo, produce placer porque es imitación (mimesis) de los hechos que producen miedo o compasión. Aunque el objeto imitado en la tragedia pueda ser desagradable, el placer de contemplar la imitación provoca el placer de la catarsis al superar el desagrado, ya que la situación no es real. Este placer estético es posible porque, según Aristóteles, la experiencia estética es de índole cognoscitiva.

*Mythos*: En Homero, este término significa “palabra, discurso”, pero también “proyecto, maquinación”. Platón precisó el significado del término y “lo definió como “narración sobre dioses, seres divinos, héroes y descensos al más allá” (*República*, 392<sup>a</sup>); por otra parte, el pensamiento mitológico, en cuanto discurso que no requiere demostración, se contrapuso a *logos* en

el sentido de argumentación racional [...] En el replanteamiento general de los problemas de lo sagrado, tanto en el ámbito de la historia de las religiones como en el antropológico, el mito se considera narración o estructura religiosa fundamental, o modalidad de fundación de las instituciones culturales, así como ‘forma de pensamiento’, creación ideal, distinta del pensamiento lógico o científico” (Gianni Vattimo, (coord.), *Enciclopedia de la filosofía Garzanti*, Barcelona, Ediciones B grupo Z, 1992, p. 664).

*Polis*: Nombre con el que se conocen las ciudades-Estado de la antigua Grecia, que fueron el marco donde se engendró y expandió la cultura helénica hasta el período helenístico, posterior a Alejandro Magno, cuando perdieron su carácter autónomo. Del término polis deriva “política” (politiké, politeia), o arte de gobernar la polis o la comunidad de sus ciudadanos (politai). El origen de las polis se remonta hacia la primera o segunda mitad del siglo VII a.C., como un largo proceso de reorganización social posterior al fin de la antigua monarquía micénica, momento en que se produjo la unificación entre unos núcleos urbanos y el campo circundante que creaba la estructura típica de las polis. En general, la mayoría de las primeras polis se crearon en los emplazamientos de anteriores ciudadelas micénicas. Generalmente el núcleo urbano se desplegaba al pie de una acrópolis que servía de refugio en caso de peligro. Este núcleo urbano estaba rodeado de campos (tierras cívicas), los más fértiles se dedicaban a la agricultura y eran de propiedad privada, mientras que los terrenos menos fértiles, generalmente de propiedad comunitaria, se dedicaban al pastoreo. La mayoría de las polis estaban ubicadas bastante cerca del mar, pero el puerto habitualmente constituía un núcleo urbano distinto. A pesar de compartir muchos rasgos en común, cada polis tenía su propia constitución política y distintas formas de regirse, que podían ser desde la democracia, hasta la tiranía, pasando por la oligarquía, la timocracia o la monarquía. Por otro lado, dejando aparte los esclavos, que carecían completamente de derechos políticos y estaban privados de libertad, tampoco los extranjeros podían tener derechos (aunque sí libertad), y especialmente les estaba vedada la posibilidad de adquirir bienes inmuebles en una polis que no fuese la suya. En general, tampoco gozaban de plenos derechos políticos las mujeres ni los menores. La ciudadanía se adquiría por nacimiento, y se vinculaba a alguno de los genos o fratrías, pero solamente se era plenamente ciudadano si se participaba directa y activamente en la gestión de la vida pública (como lo recalca Aristóteles en varias ocasiones). En la historia de la filosofía se ha señalado el importante papel de las polis y de su estructura urbanística presidida por el ágora o centro de reunión y de parlamento entre los habitantes, como uno de los elementos que coadyuvaron al desarrollo de una forma de pensamiento que superó los límites de los relatos míticos, de las antiguas teogonías y del pensamiento dogmático presidido por las creencias religiosas del pensamiento oriental, y que engendró

un pensamiento crítico y antidogmático que ya se muestra desde los primeros presocráticos. Por todo ello, se ha dicho que la razón griega aparece como hija de la polis. En cuanto que la polis era el marco de desarrollo humano, económico, cultural e intelectual, la reflexión sobre el desarrollo, las funciones, el destino, la composición y las formas de gobierno de estas polis pasó a constituirse en centro de la reflexión filosófica, especialmente con Platón que, en su *República* (término que es la traducción latina de la obra griega denominada *Politeia*) y en las *Leyes*, intenta definir cómo debe ser la polis ideal, y que en el Timeo relaciona con el conjunto del cosmos. También Aristóteles se ocupó de estas cuestiones, tanto en la *Ética a Nicómaco*, como en su *Política*. Igualmente los estoicos reflexionaron sobre la polis, pero en el contexto del período helenístico, marcado por la desaparición del papel de éstas, extendieron su reflexión al conjunto del cosmos y crearon el ideal cosmopolita: el cosmos como polis común.

*Psycagogia*: Arte de conducir y educar el alma.

*Simónides de Ceos* (c. 556-c. 468 a.C.): Poeta lírico griego, nacido en la isla de Ceos. Vivió durante un tiempo en Atenas, en la corte del tirano Hiparco; posteriormente se relacionó con las familias que gobernaban en Tesalia, los escopadas y los alendas. De regreso en Atenas, se hizo famoso cantando las hazañas de los héroes griegos y las batallas contra los persas. Simónides pasó sus últimos días en Siracusa, Sicilia, en la corte del tirano griego Hierón I. Escribió para diversos mecenas en una gran variedad de formas poéticas, entre las que figuran el epigrama, la elegía y obras líricas corales, como himnos, odas, cantos fúnebres y ditirambos. Sólo una pequeña parte de su obra ha sobrevivido.

*Tekhne* (saber hacer): En su primera acepción como sustantivo, este término designa un conjunto de habilidades y procedimientos que siguen ciertas reglas establecidas y más o menos codificadas para hacer algo en función de un determinado fin. En este sentido, es el conjunto de procedimientos utilizados en un oficio o en un arte. Como adjetivo, se refiere a todo lo que es relativo a las actividades de estos oficios o artes, en oposición a los conocimientos teóricos sobre los que se basan o, en el caso del arte, al tema de la obra. Tradicionalmente el término griego *tekhné* (JXP<0) se traducía también por el término latino *ars* (arte). Desde Aristóteles, tanto la técnica como el arte, formaban parte del saber poiético o productivo, por oposición tanto al saber teórico o contemplativo —que no modifica su objeto—, como por oposición al saber práctico —que articula las acciones humanas (en la ética y la política) con el fin de conseguir la perfección o la felicidad. Con esta reducción de la técnica al ámbito de lo meramente productivo, en el contexto de la escala de valores de la filosofía griega, la técnica quedaba descalificada tanto ética como epistemológicamente.

## Bibliografía

Aristóteles, *Retórica*, México, UNAM, 2002.

— *Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

— *Moral, a Nicómaco*, México, Espasa-Calpe, Col. Austral, 1994.

— *Poética*, México, UNAM, 1946.

Barthes, Roland, *La antigua retórica*, Argentina, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1974.

Bataille, Georges, *Las lágrimas de Eros*, Barcelona, Tusquets, 1997.

Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Planeta, 1995.

Blumenberg, Hans, *Las realidades en que vivimos*, “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, Barcelona, Ediciones Paidós, 1999.

Calabrese, O., *El lenguaje del arte*, España, Ediciones Paidós, 1995.

Cirlot, J. E., *Diccionario de símbolos*, España, Siruela, 1997.

Colli, Giorgio, *Filosofía de la expresión*, España, Siruela, 1996.

— *Después de Nietzsche*, España, Anagrama, 1988.

— *El nacimiento de la filosofía*, España, Tusquets Editores, 1994.

— *El libro de nuestra crisis*, Barcelona, Paidós, 1991.

Chevalier, J. y Gheerbrant, A., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder, 1993.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.

Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto Piso, 2004.

*Diccionario de Hermeneútica*, dirigido por Ortíz-Osés y Lanceros, varios autores, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998.

*Enciclopedia de la filosofía Garzanti*, coordinador Gianni Vattimo, Barcelona, Ediciones B grupo Z, 1992.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

Hegel, G. W. F., *De lo bello y sus formas (Estética)*, Madrid, Espasa-Calpe, Col. Austral, 1985.

— *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1998.

Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, México, FCE, 1997.

— *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1999.

— *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Editorial Universitaria, 1997.

Hesíodo, *Teogonía*, México, UNAM, 1986.

Jaeger, Werner, *Paideia*, México, FCE, 2000.

Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, México, Editorial Porrúa, 1997.

Laercio, Diógenes, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Madrid, Aguilar, 1977.

Marco Aurelio, *Meditaciones*, México, UNAM, 1996.

Marias, Julián, *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, México, FCE, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

- *Así habló Zarathustra*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.
- *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- *La voluntad de poderío*, España, Edaf, 1996.
- *Estética y teoría de las artes*, selección de Agustín Izquierdo, Madrid, Editorial Tecnos, 1999.

Perelman, CH. y Olbrechts-Tyteca, L., *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989.

Platón, *Diálogos*, México, Porrúa, 1975.

- *República*, Madrid, Gredos, 1992.
- *Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1997.
- *Las Leyes*, Madrid, Aguilar, 1974.

Revilla, F., *Diccionario de iconografía y simbología*, España, Cátedra, 1995.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Antología: textos de estética y teoría del arte*, México, UNAM, 1982.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1983.

- *El arte de tener razón*, Madrid, Edaf, 1996.
- *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996.