



Revista Perseitas

E-ISSN: 2346-1780

perseitas@funlam.edu.co

Fundación Universitaria Luis Amigó

Colombia

Cadavid Ramírez, Lina Marcela
LOS SOFISTAS: MAESTROS DEL ARETÉ EN LA PAIDEIA GRIEGA
Revista Perseitas, vol. 2, núm. 1, enero-junio, 2014, pp. 37-61
Fundación Universitaria Luis Amigó
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498951552004>

- 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

LOS SOFISTAS: MAESTROS DEL ARETÉ EN LA PAIDEIA GRIEGA

The sophists: masters of *arete* in the greek *paideia*

Recibido: 20 de septiembre de 2013 / Aprobado: 16 de octubre de 2013

*Lina Marcela Cadavid Ramírez**

Resumen

El fenómeno de la sofística en la Grecia clásica representa un momento fundamental de la vida intelectual de los griegos, especialmente porque es un efecto del surgimiento y desarrollo de la democracia en Atenas. El presente artículo pretende mostrar de manera amplia el movimiento sofístico de la Atenas del siglo V, y, especialmente, sus repercusiones para la enseñanza de la virtud política, como parte del proyecto de la *paideia* sofística. Estos aspectos generales se ejemplificarán con más precisión exponiendo el pensamiento de uno de los sofistas más reconocidos de su tiempo: Protágoras de Abdera.

Palabras clave:

Paideia; Humanismo; Virtud política; Democracia; Protágoras.

Abstract

The phenomenon of sophistry in ancient Greece represents a fundamental moment in the intellectual life of the Greek, especially because it is an effect of the emergence and development of democracy in Athens. This article aims to show the sophistic movement of the Athens of the V century and especially its implications in teaching the political virtue, as part of the *paideia* of sophistry. These general aspects will be accurately exemplified by presenting the thought of one of the most known sophists of his time: Protagoras of Abdera.

Keywords:

Paideia; Humanism; Political Virtue; Democracy; Protagoras.

Forma de citar este artículo en APA:

Cadavid Ramírez, L. M. (2014). Los Sofistas: maestros del areté en la paideia griega. *Revista Perseitas*, 2 (1), pp. 37-61.

* Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesora de tiempo completo de la Fundación Universitaria Luis Amigó y profesora de cátedra del programa de Bioingeniería de la Universidad de Antioquia. Integrante del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Medellín-Colombia.
Correo: marcecadavid26@yahoo.com

Introducción

Varias son las lecturas que ofrecen los fragmentos que hemos heredado del pensamiento sofístico que se desarrolló en la Atenas del siglo V a. C., siglo en el que la democracia ateniense alcanzó su máximo esplendor bajo el liderazgo de Pericles, amigo de la filosofía, las artes y la sofística. Estas variadas lecturas suelen seguir una de estas tres perspectivas: la primera se basa en comprender el pensamiento de los sofistas bajo la mirada que ofrecen los *Diálogos* de Platón; la segunda, en seguir con detalle la figura histórica de los propios sofistas; y una tercera que se guía por una combinación de las dos anteriores.

La tercera vía bien puede proporcionar un acercamiento justo al pensamiento de los sofistas, pues si los intérpretes y estudiosos se guiaran sólo por los *Diálogos* de Platón, el fenómeno de la sofística sólo podría entenderse como el declinar paulatino de la vida espiritual de Atenas; desde la óptica de los diálogos de Platón con los sofistas, la educación pierde todo su sentido ético y la política se convierte en un juego de poderes e intereses deshonestos. Si dejamos toda interpretación a la historia, se perderá de vista el debate filosófico de aquel siglo V que reúne a Sócrates, Platón y los sofistas, con su relevancia para el desarrollo de la filosofía. Desde esta perspectiva podría llegar a argüirse sólo consideraciones sociológicas para entender la posición de los sofistas frente a los mismos temas que tanto preocuparon a Sócrates y a Platón, desconociendo así su trasfondo filosófico. La tercera vía, en cambio, permite tanto una mirada crítica como favorable a la tarea de los sofistas, sin caer en extremos; se podrá tener una imagen más precisa del sofista al diferenciar y comparar el sofista histórico y el sofista de Platón y al analizar el debate de índole filosófico que se desarrolló entre filósofos y sofistas.

Esta vía procura, además, que no se desdeñe la crítica de Platón por el hecho de que muestre, la mayoría de las veces, una caricatura del sofista, sino que, por el contrario, su apreciación pueda situarse en el contexto histórico que devela las razones de la férrea oposición de Platón a los sofistas, en su tarea por definir la *verdadera vida filosófica*, sin sustraerse al principal debate que está en juego: el de dos visiones sobre la *polis*, ambas completamente griegas.

Este enfoque permite, además, plantear una serie de preguntas que ponen a prueba la radicalidad de Platón, por ejemplo, ¿juzga el filósofo al sofista a partir de sus términos?, es decir, si acusa a éste de no diferenciar entre los valores absolutos y relativos, si lo señala por no distinguir entre lo real y aparente, sería necesario cuestionarse: ¿no son legítimas las categorías por medio de las cuales juzga el sofista la realidad? Ya que incluso la conveniencia es un punto para dirimir disputas tan difíciles como las de lo bueno y lo justo, en últimas, ¿cómo señalar a alguien de que no reconoce lo aparente de lo real cuando dentro de la forma de comprender el mundo tal distinción no existe? Responder tales preguntas permite que la tarea del filósofo tome más valor, pues ésta será ardua: tendrá que demostrar que existe lo absoluto, eterno e imperecedero, que no corrompe ni la historia ni la cultura, frente al relativismo que exponen los sofistas.

Parece que los sofistas percibieron otra cosa: que no existe una condición sagrada en sí, que en el debate entre *physis* y *nomos* prevalece esta última, es decir, que lo natural es remplazado por aquello que convienen las sociedades. Los sofistas tenían sus razones para afirmar esto: su contacto con diversas culturas les mostró divergencias de valores y opiniones, les señaló una realidad ineludible: ninguna ley externa y ajena a una comunidad podría indicarle lo que es o no conveniente, ninguna ley considerada sagrada e inmutable podría ejercerse sobre civilizaciones disímiles. Las diferencias que se expresaban por doquier tenían que ser producto de los propios grupos humanos: son estos los que construyen sus leyes, su ciudad y su *paideia*.

Este artículo se centrará, principalmente, en presentar cómo se desarrolla la sofística en la Atenas del siglo V, asimismo presentará cómo, desde la perspectiva del movimiento sofístico, se llegó a construir una *paideia* centrada en la educación para la vida en comunidad política, en la que *enseñar la virtud política* representa la labor fundamental de los sofistas. Los aspectos propios de la *paideia* sofística serán presentados a través del pensamiento de Protágoras, por ser éste uno de los principales interlocutores de Platón, por su interés de reformar radicalmente la filosofía —al oponerse a la tradición cosmológica de los presocráticos— y por representar de manera amplia la primera generación de sofistas interesados en el arte supremo de volver mejores a los hombres.

El fenómeno de la sofística

El movimiento sofístico de la Grecia del siglo V a.C. hace parte del periodo que se ha conocido como la Ilustración griega, un periodo en el que la pregunta por el hombre desde la dimensión ética-política remplace la antigua pregunta de los presocráticos sobre la realidad física. Dado el auge de la democracia en Atenas (Hadot, 1998), se hará fundamental indagar sobre la posibilidad de construir el mundo de lo humano, pues la participación directa y activa de los ciudadanos les dará a éstos la idea de que pueden forjar el destino de la polis. No en vano afirma Jaeger (2002) que:

La sofística no es un movimiento científico, sino la invasión del espíritu de la antigua física e “historia” de los jonios por otros intereses de la vida y ante todo por los problemas pedagógicos y sociales que surgieron a consecuencia de la transformación del estado económico y social (p. 63).

Esto a su vez generaba nuevos problemas que requerían otro tipo de educación, que bien puede denominarse humanista, justamente por su interés en los problemas éticos y políticos que ahora concentraban la vida del ciudadano ateniense. Ilustración y humanismo son los términos que, tanto para Guthrie (1988) como para Jaeger (2002), distinguen el cambio que se generó en el pensamiento griego tras la incursión de los sofistas en la escena social, política y pedagógica de la polis ateniense.

Será necesario, sin embargo, matizar estas afirmaciones recordando a su vez que esta ilustración y humanismo sólo podrán comprenderse en toda su real dimensión bajo la óptica del pensamiento griego. Hay que tener presente, además, que ningún movimiento intelectual importante surge y se arraiga de la noche a la mañana; por el contrario, necesita sus antecesores, requiere de hechos históricos y sociales que abran paso a lo que encarnará lo novedoso de tal movimiento; asimismo demanda de un ambiente presto a recibir y a nutrir las nuevas propuestas y enseñanzas. Luego, el fenómeno de la sofística sólo podrá comprenderse si, para referirnos a su surgimiento y desarrollo, se tienen en cuenta las profundas transformaciones intelectuales, sociales y políticas de Atenas, que harían de esta polis griega el espacio común de los sofistas. Si fueron reformadores en el pensamiento, si plantearon un nuevo tipo de educa-

ción, si se inclinaron hacia una educación de la virtud política y la retórica, ello ya tiene sus raíces en una transformación anterior y tendrá su acogida en una ciudad también distinta a las demás polis griegas.

¿Por qué es pues legítimo llamar al movimiento sofístico un movimiento de ilustración y, al tipo de educación que propiciaron, humanista? La ilustración suele entenderse como un movimiento caracterizado por una extrema confianza en la capacidad de la razón para resolver todos los asuntos y problemas humanos. Así comprendida, y sin derivar de tal significado lo que nuestra mentalidad moderna asocia a la ilustración, es posible afirmar que legítimamente los sofistas son los representantes de un movimiento en el que la capacidad de la razón empieza a valorarse por encima del azar, la necesidad, el destino o la divinidad, y luego, por encima de la tradición, la aristocracia y la religión.

Vemos pues aquí dos partes de este proceso que será necesario mostrar poco a poco. La llamada 'ilustración' estará ligada necesariamente a un fin que no la emparenta con la ilustración moderna, a saber, todo el esfuerzo intelectual que acompaña este movimiento ligado a la sofística tiene su razón de ser en el seno de la sociedad y no en el mundo del sujeto. Es decir que, si bien se da en el siglo V a.C. una secularización de la vida ateniense, se sigue conservando la idea, muy arraigada en el mundo griego por lo demás, de que la vida de la polis sólo se garantiza a través de la cohesión social. Lo que enseña Protágoras no es cómo llevar bien los asuntos del hombre como individuo, sino del hombre como ciudadano; la que imparte Gorgias es una retórica que tendrá todas sus repercusiones en la vida y los valores de la sociedad. Incluso las teorías ontológicas y epistemológicas más audaces expuestas por los sofistas se inscriben en una visión del ser que nos ha legado la Grecia antigua. Como veremos, la famosa máxima protagórica que posiciona al hombre como medida de las cosas es más una reafirmación de que la medida sólo puede ser el hombre en sociedad que la apología de un individualismo a ultranza, que, aun con las profundas transformaciones propiciadas por los sofistas, no hubiese sido nunca propuesto por ellos.

A la sofística le precedieron tres cambios intelectuales y la afianzó una transformación de orden político. Nos referimos a la aparición de la Medicina, al cambio que se da en la literatura trágica griega, a los intereses a los que se inclinó la historia y al surgimiento de la democracia. Los tres primeros cambios marcan el inicio de un tipo de pensamiento según el cual el hombre y sus problemas empezarán a ocupar el centro. Estos cambios son producto de una nueva posición que ya se había iniciado con los presocráticos, y que en el ámbito de la filosofía natural lleva a posiciones de orden racionalista frente a la explicación de los fenómenos naturales, y que en los otros campos, como la medicina, la tragedia y la historia, llevan a la explicación racional de las leyes de la ciudad y de los actos humanos.

Estos tres ámbitos intelectuales, además, estarán marcados por su creciente interés en el ser humano: la Medicina, que se inicia con Hipócrates, reaccionará contra la superstición dando paso a una explicación y tratamiento metódico y racionalista de las enfermedades; la tragedia, por su parte, irá propiciando una reflexión sobre la justicia y la responsabilidad humanas, en este ámbito será Eurípides quien encarne, finalmente, esta evolución hacia el hombre y la razón; y, por último, la historia empezará a interesarse por los hechos humanos y relatará los sucesos bajo la óptica del mundo humano y no ya bajo aquella del mundo legendario. Jacqueline de Romilly (1997) resume de forma precisa esta transformación espiritual de Atenas que vendría a preparar el terreno a los sofistas:

Se había puesto en marcha una evolución profunda en todos los campos, que se manifestaba desde hacía mucho tiempo pero que se acentuó a comienzos del siglo V, ya fuera porque el desarrollo de la vida política contribuyó, comunicando a los ciudadanos el sentimiento de la importancia de los acontecimientos humanos, ya porque las guerras médicas y la experiencia de una acción común y responsable precipitó las cosas. Sea como fuere, esta orientación, que es una de las características de la civilización griega, fue desde entonces particularmente sensible (p. 27)¹.

¹ Esta cita resume en parte la exposición que hace Romilly de los acontecimientos que precipitaron las transformaciones mencionadas. Además de aquella de orden intelectual en las que la autora hace énfasis, no puede pasarse por alto, y así lo muestra Romilly, el robustecimiento de Atenas tras el triunfo en las guerras médicas y su afianzamiento como la ciudad marítima más importante de Grecia. Estos hechos son importantes porque muestran el interés de los sofistas por estar en Atenas. Después de las guerras médicas, Atenas adquiere gran poder y riqueza que es utilizada para llenar la vida ateniense de comodidad, lujo y belleza. Esto explica además por qué esta *polis* atrajo tanto a los extranjeros.

Esta cita de Romilly hace evidente el cambio político que abonó el terreno para el desarrollo del movimiento sofístico, me refiero al surgimiento de la democracia, y con ella la aparición de la figura de Pericles. La Atenas de Pericles se caracterizará justamente por ese espíritu de libertad que propiciará el ambiente democrático en el cual será posible ejercer la libertad política. Pericles no sólo dio la bienvenida a los extranjeros que participaron en la sofística, sino incluso fue amigo de algunos de éstos, a la vez protegió a los intelectuales y apoyó abiertamente el pensamiento y el arte.

El ambiente democrático suscitaba ahora nuevos problemas sobre los que era necesario reflexionar, razón por la cual era necesario que los ciudadanos participaran en los asuntos públicos y en el destino de la ciudad. Hay que recordar que la democracia en Atenas no se ejercía como en la actualidad, sino que era una democracia directa en la que todo ciudadano tenía la posibilidad de expresarse sobre los asuntos de la polis. Para practicar una democracia así, es decir, democracia del ágora y de la palabra pública, era indispensable ejercitarse en el arte de la palabra, de la discusión, del debate con los otros, y claro está, de su persuasión. Todo ciudadano tenía derecho a ser escuchado, luego, tenía a su vez que ser capaz de argumentar opiniones y defender causas, y aquellos que aguardaban en su calidad de oyentes debían estar preparados para discutir, comprender y apreciar lo expuesto, de ahí que la preparación de los jóvenes empezara a inclinarse hacia la capacidad de debatir y juzgar, de modo tal que pudieran hacer parte de la vida política y democrática de Atenas.

Es en este ambiente que aparecen los sofistas. Son ellos quienes plantean los problemas de la naciente democracia ateniense, problemas que no concernían ya al ámbito de lo natural, sino de lo social y humano, y que requerirían, para su solución, el aprendizaje de una nueva *téchne* que dotara al ciudadano de un conocimiento práctico que le permitiera participar en la actividad democrática. No es extraño pues que fuera éste el medio preciso para el auge de la sofística y el momento para reflexionar sobre los temas que los sofistas hicieron del interés de todos, como la ética, la política, la guerra, la paz y el derecho. Romilly (1997) describe de esta manera lo que propició el surgimiento de la vida democrática ateniense:

Semejante experiencia, semejante espíritu de libertad tenía que atraer a todos aquellos a quienes irritaba, en su país la opresión de la tiranía o el rigor de las oligarquías. Asimismo tendría que atraer a todos aquellos que, interesados en los problemas políticos, se preocupaban por comprender las posibilidades de la libertad y los medios para garantizarla; debía atraer incluso a quienes ya se inquietaban por los riesgos de una libertad demasiado grande. Y ante todo, naturalmente, debía atraer a aquellos cuya actividad misma se justificaba por el nuevo papel conferido a los ciudadanos: los sofistas que enseñaban a distinguirse por la palabra, encontraban en Atenas un lugar privilegiado para su actuación (pp. 36-37).

Se puede resumir esta renovación espiritual y política del siglo V a. C. en Atenas a partir de cuatro características relacionadas con el movimiento de ilustración en el que los sofistas participaron activamente: primero, la separación del saber mítico y religioso; segundo, el giro que se da en el enfoque de los problemas intelectuales —pues se traslada la mirada del estudio del cosmos y de la *physis* hacia las cuestiones que se relacionan con el hombre y su capacidad de orientarse por la razón— tercero, y ello en relación directa con los sofistas y su movimiento educativo, el cambio de una educación aristocrática por una de orden intelectual; y, finalmente, la conciencia que adquiere el sofista de su propia profesión.

Teniendo en cuenta este contexto en el cual se da el movimiento sofístico, podemos preguntar cuál es el cambio radical que operan los sofistas en la visión de la educación o *paideia*, de tal modo que, si la educación es un asunto de todos los miembros de la polis —como bien lo afirma Anitos en el Menón—, y entonces cualquier miembro de la ciudad podría superar a los sofistas en hacer mejor a un hombre. Es necesario saber qué hace necesaria la enseñanza “especializada” del sofista, esa enseñanza que hará prevalecer una nueva forma de la *areté*, pues como lo muestra Marrou (2000):

En todos los casos se buscaba prevalecer, ser superior y eficiente, pero ya no se trata de afirmar el “valor”, *areté*, en lo referente al deporte y a la vida elegante: en adelante ese “valor” se encarna en la acción política. Los sofistas ponen su enseñanza al servicio de este nuevo ideal de la *areté* política: equipar al espíritu para la carrera del hombre de Estado, formar la personalidad del futuro líder de la ciudad, tal sería su programa (p. 82).

La enseñanza de los sofistas

Los autores e intérpretes que se han interesado en el estudio del movimiento intelectual propiciado por los sofistas en la Grecia del siglo V a. C, coinciden en un punto fundamental que une aquel tipo de enseñanza dada por los sofistas con la enseñanza tal como es impartida en la actualidad: es gracias a los sofistas que Occidente cuenta con un tipo de educación que se ha estructurado en torno a las instituciones educativas, en las cuales se sigue un plan de estudios dirigido por objetivos específicos que trazan con claridad el tipo de enseñanza que se quiere impartir, y en las cuales los estudiantes se reúnen en torno a un maestro —que ejerce ya no un simple oficio sino una profesión—, no como un grupo privado o selecto de iniciados, sino como gente deseosa de aprender, a la que el maestro educa, no para convertirlos en técnicos, sino para guiarlos hacia una formación que bien puede llamarse espiritual, de ahí las características particulares que identificarán al sofista. ¿Quién es esa gente que aún hoy llamamos sofistas?, se pregunta Romilly (1997), para responder:

El mismo nombre nos lo indica: eran profesionales de la inteligencia. Y sabían a la perfección cómo enseñar a servirse de ella. No eran «sabios», o *sophói*, palabra que no designa una profesión sino un estado. Tampoco eran «filósofos», palabra que sugiere una paciente aspiración a lo verdadero, más que una confianza optimista en la propia competencia. Conocían los procedimientos y podían transmitirlos. Eran maestros del pensamiento, maestros de la palabra (p. 17).

Marrou (2000) y Jaeger (2002) coinciden en llamar al tipo de educación impartida por estos sofistas que bien caracteriza Romilly, humanista, y será esta idea de proporcionar una educación que trascienda lo técnico y se preocupe por una formación “organizada en función de su finalidad humana” la que herede la tradición pedagógica de Occidente, empezando por la constitución del trivium y el quadrivium que serían las artes que se impartirían en las instituciones de educación superior de Occidente, y que son conservados incluso hoy por los liceos de algunos países europeos. Justamente, la conformación del trivium y el quidrivium se caracteriza por el privilegio de estudios que son esencialmente teóricos, como la gramática, la dialéctica y la retórica, junto con la geometría, la aritmética, la astronomía y la música.

Los sofistas, como bien lo sustenta Jaeger, fueron los fundadores de una ciencia de la educación, es decir, fueron ellos quienes formularon una reflexión sobre la educación, reflexión que cobijará no sólo la instrucción de los niños sino de la juventud y de los adultos; en palabras de Jaeger (2002), con los sofistas “entra en el mundo, y recibe una fundamentación racional, la paideia en el sentido de una idea y una teoría consciente de la educación” (p. 273). Esta fundamentación racional se logró no sin resistencia, y obviamente movió las bases de la educación tradicional griega, trayendo consigo debates, que situados en aquel contexto del siglo V a. C., tendrían relevancia para todo el pensamiento posterior, y que si ahora parecen superados representaron una conmoción intelectual para la Grecia de los sofistas: ¿se puede enseñar la virtud? ¿Qué es lo que tiene más peso en la formación del hombre la educación o la naturaleza? ¿Qué modelo de enseñanza es más apropiado para formar al hombre: aquel que se basa en el deporte o en la inteligencia? Estos, entre otros, fueron los problemas que se suscitaron con la aparición de los sofistas, y en los cuales se interesaron, no sólo ellos y los filósofos que se les oponían, sino también los historiadores, los trágicos, los poetas y los aristócratas.

Bien puede hablarse de un tipo de educación antes y después de los sofistas. Con estos la educación adquiere, como se anotó, un espacio para su reflexión. En su diálogo Protágoras, Platón nos muestra al sofista de Abdera haciendo referencia a su profesión, señalando cómo ésta no es nueva, sino que se hallaba enmascarada, afirma Protágoras:

Yo afirmo que la sofística es un arte antiguo, y aquellos hombres antiguos que la practicaban, temiendo disgustos de ésta, se fabricaban una máscara y se ocultaban (...). Todos éstos, como digo, temiendo las envidias, se sirvieron de artes como tapadera. Pero yo no estoy de acuerdo con ninguno de ellos en este respecto, pues creo que no llevaron a cabo lo que se propusieron (...). Por tanto yo he ido por el camino totalmente opuesto y reconozco que soy un sofista y educo a los hombres, y considero que esta preocupación es mejor que aquéllas [en las que se ha enmascarado la sofística]; que es mejor reconocerlo que negarlo (Platón, 1998, p. 52).

Vemos pues un Protágoras orgulloso de su profesión y de la labor que ésta implica: “educar a los hombres”; que es más que una promesa, pues representa en esencia el papel que cumplirá la sofística, y que tal parece debe cumplir cualquier tipo de educación a ojos de Protágoras. Presenciamos, pues, la toma de conciencia del papel de la enseñanza, dictaminado no por una clase social sino por un hombre que se considera a sí mismo maestro.

La educación impartida antes de los sofistas perseguía unos fines particulares que la diferenciaban del nuevo enfoque ofrecido por éstos. La educación tradicional estaba inclinada hacia el deporte, la guerra y el atletismo, con alguna instrucción intelectual guiada por la lectura y memorización de las obras de los poetas. Antes de los sofistas, la educación tradicional se daba en tres niveles y sólo cobijaba formalmente a los niños: la formación iniciaba con el entrenamiento deportivo que impartía el *paidotribes*, este entrenamiento se preocupaba por la perfección del cuerpo y por la adquisición de flexibilidad y gracia corporal; luego se seguía con la educación musical que impartía el *citarista*, por medio de su enseñanza se esperaba que el niño aprendiera el sentido de la disciplina y la armonía; finalmente estaba la enseñanza impartida por el *gramatistés*, que consistía en enseñar a leer y escribir y que se concentraba en la lectura de los poetas. Se esperaba que así como la música podía influir en la formación moral, la lectura y memorización de los poetas fuera una iniciación a la sabiduría y a la experiencia moral y política. Una vez el joven terminaba esta instrucción podía aprender un arte o técnica, pero no formalmente.

Pero con los sofistas aparece un nuevo ideal de educación, que, como lo insinúa Marrou (2000), opone la inteligencia al deporte y se inclina por una formación intelectual que prepare al joven para la vida política de su ciudad y para el conocimiento y manejo de las ideas. Como lo expone también Romilly, en el terreno intelectual la única excepción la hallamos en los filósofos que tenían discípulos, algo que no puede entenderse de manera literal como en la actualidad, pues se trataba sólo de “grupos reducidos de futuros filósofos, movidos por la curiosidad o la admiración, sin objeto práctico y sin «cursus» regular, se trataba de relaciones privadas en círculos muy restringidos” (Romilly, 1997, p. 48).

Pero con los sofistas aparece un tipo de educación intelectual con la que:

Enseñan a hablar, a razonar, a juzgar, tal como un ciudadano deberá hacerlo toda su vida. Y lo enseñan a los jóvenes ya provistos de la instrucción tradicional. Les aportan algo más que el deporte y la música, algo más incluso que los poetas de los tiempos pasados: los arman para el éxito, y para un éxito que no se basa en la fuerza ni el valor, sino en el uso de la inteligencia (Romilly, 1997, p. 48).

Este tipo de educación, además, se organizará de forma sistemática, en lo que se basará, en parte, el éxito promulgado por los sofistas. Protágoras puede pues anunciar que el joven que acoge su enseñanza volverá a su casa cada día mejor, algo que sólo podía garantizarse si se contaba con un método determinado que posibilitara la enseñanza y aprendizaje de esta nueva *techné* para el ciudadano.

Los sofistas ofrecían a sus alumnos, no la posibilidad de hacerse ellos también sofistas, sino de llegar a ser ciudadanos competentes, con espíritus sagaces e inteligentes que les permitiera participar y debatir en la escena política, tal como lo expresa Romilly, los sofistas “no ponían ningún límite a su *paideia*”. La novedad que introdujeron los sofistas en el ámbito educativo fue justamente proponer la enseñanza sistemática de una *techné* que bien puede denominarse política, a través de reglas conocidas y métodos precisos que permitían aprenderla con facilidad.

La educación de los sofistas no se trata ya de una educación en la que se espera que la enseñanza logre un efecto indirecto en el joven, sino que se espera que éste pueda tomar conciencia y hacer parte de la misma; es decir, si la enseñanza tradicional buscaba efectos formativos de orden moral y político, por ejemplo con la lectura de los poetas, el nuevo tipo de enseñanza se proponía los mismos efectos formativos pero por medio del aprendizaje de un conocimiento específico que podía impartirse de forma determinada y que exigía de los alumnos una práctica directa de lo aprendido. Ya no sería sólo una influencia pasiva la que lograría la formación del ciudadano sino su participación directa en la vida política. De ahí que en el nuevo ideal de educación —como lo profesaba Protágoras— las leyes del Estado empezaran a considerarse como la fuerza educadora de la *areté*.

¿Cómo impartieron los sofistas su enseñanza? La respuesta a esta pregunta concierne especialmente a la retórica. Será el arte de la retórica como los sofistas darán a conocer sus ideas y las compartirán con sus discípulos y con el público en general. La retórica practicada por los sofistas era más que un medio para el discurso, pues su función estaba dirigida a la formación intelectual, además llegar a ser un arte que en manos de los sofistas se sistema-

tizó gracias a las investigaciones que ellos mismos realizaban en una amplia gama de temas: el uso correcto del lenguaje, la gramática, el poder persuasivo del lenguaje, la ontología del lenguaje, el aspecto formal de la discusión, el análisis de los argumentos, etc. Como lo plantea Romilly (1997) “la retórica podía ir desde la simple fórmula al análisis teórico, del estilo al pensamiento, de la eficacia práctica a la formación intelectual” (p. 69).

La razón por la cual la retórica jugaba un papel tan importante en la educación del joven a ojos de los sofistas se relaciona obviamente con el contexto político y social de la Grecia del siglo V a. C., y dicha razón conecta directamente con la enseñanza de la *areté* política: era necesaria la participación política, más en una democracia que se podía ejercer directamente. Hablar bien, presentar argumentos y razones convincentes, debatir públicamente, eran ahora, entre otros, los intereses del ciudadano, y hacerlo era posible si se desarrollaba la habilidad retórica que permitía esa relación entre orador y oyente, y que permitía el ejercicio de la virtud política, considerada ante todo —como nos lo recuerda Jaeger— aptitud intelectual y oratoria. La palabra se convertiría en el “medio de acción privilegiado” y la retórica en el arte que permitiría dar al lenguaje hablado la belleza y eficacia necesaria para convencer, persuadir o conmover. La retórica pues sería el arte por excelencia que reivindicarían los sofistas².

Protágoras y su doctrina

Al leer el pensamiento de Protágoras a través de los textos que han sido recogidos por Platón, Aristóteles, Sexto Empírico, Diógenes Laercio, Apolodoro, entre otros, hallamos una doctrina coherente, pues más allá de las debilidades que pueda presentar —ningún sistema de pensamiento carece de ellas— las máximas protágoricas son interdependientes entre sí, desarrollándose hacia los máximos proyectos del sofista de Abdera: la educación y la vida en la polis.

² La retórica, además, sería el arte que permitiría a los sofistas promocionar su profesión. No en vano afirma Marrou (2000) que fueron los sofistas quienes inauguraron el género de la conferencia, como producto de las “demostraciones” (*epideisis*) que hacían ante el público ya fuera en las ciudades que visitaban o en un santuario panhelénico. Estas conferencias consistían en un discurso cuidadoso o en una improvisación acerca de un tema propuesto. La forma como los sofistas enseñaban la retórica exigía una práctica directa del discípulo guiada por el ejemplo. Los sofistas primero reunían a sus alumnos y les daban demostraciones de ejercicios retóricos, les suministraban textos escritos por ellos mismos que debían aprender y que debían servir como base para que los discípulos realizaran sus propios discursos. En la enseñanza del arte de la retórica jugaba un papel muy importante el aprendizaje de las figuras estilísticas y los lugares comunes de los discursos (*topos*), los cuales permitirían al discípulo la construcción de variados discursos sobre diversos temas.

Las que hemos llamado máximas protágoricas son esencialmente tres: (a) *las antilogías*; (b) *el homo mensura*; y (c) *hacer fuerte el argumento débil*. Estas tres máximas no pueden comprenderse por separado, porque permiten cohesionar las posiciones de Protágoras frente a áreas tan diversas como la matemática, la gramática, la retórica, la política, la teoría del conocimiento y la pedagogía.

La teoría de las antilogías es tal vez una de las más interesantes de la filosofía de Protágoras. Resuena en ésta el pensamiento heracliteano de que las cosas no permanecen estáticas, y que, por el contrario, el mundo se mueve gracias a la dialéctica que es ejercida por los contrarios. Sin embargo, su propuesta consistirá, no tanto en pensar la dialéctica interna del *logos* como estructura ontológica, sino en la dialéctica interna del *logos* como discurso, y su influencia en la vida del hombre. Dicho con otras palabras: Protágoras traslada los problemas que habían interesado a los presocráticos sobre la *physis* al hombre y a los ámbitos en los que éste se mueve, especialmente la gnoseología y la política.

Ahora bien, las antilogías muestran esta idea del cambio en el ámbito gnoseológico. El sofista de Abdera, enfrentándose al pensamiento de Parménides que afirma que lo único verdadero es el ser, y enfrentándose también a la lógica que se iniciará con Sócrates, propone la coexistencia sin contradicción de las tesis, de las opiniones contrarias, proponiendo con ello en vez de una lógica monádica, una lógica diádica (Solana, 1994). Según esta lógica, Protágoras se opone a la existencia de los absolutos epistemológicos y lingüísticos, para inclinarse por un relativismo que no puede ser interpretado como destructivo justamente porque no es absoluto. El principio antilógico dice que para una misma cosa, sea cual sea, hay dos enunciados contrapuestos.

Esta tesis nos ha llegado interpretada principalmente por Platón y Aristóteles, quienes han afirmado que con ella se niega el principio de no contradicción, pues si tal tesis fuera verdadera deberíamos admitir que una misma cosa puede ser y no ser al mismo tiempo, pero ¿es eso lo que quiere expresar Protágoras? La interpretación común de esta tesis ha sido mediada por una

tradición que se ha impuesto en el pensamiento de Occidente para la cual tal tesis representa la destrucción de uno de los principales supuestos de la lógica que posibilitan el pensamiento coherente.

Con respecto a tal interpretación se preguntan los intérpretes por qué una frase como τὸ αὐτὸ δίκαιον καὶ ἄδικον ha sido traducida como *justicia e injusticia se identifican* en vez de *una misma cosa es justa e injusta* (Solana, 1994, p. 61), traducción que estaría más acorde con el pensamiento de Protágoras, ya que éste no se propuso negar el principio de contradicción sino mostrar que la contradicción no surge si presuponemos la existencia de dos juicios —sobre un mismo objeto o tema— que se opongan entre sí pero a razón de ser enunciados desde dos puntos de vista distintos. Protágoras, en vez de identificar los juicios contrarios los diferencia, y propone que la contradicción no se halla en las cosas mismas. En la afirmación *una misma cosa es justa e injusta*, la oposición se da más bien entre dos juicios y no en la cosa, que es única. Así, si *para una misma cosa hay dos enunciados contrapuestos* ello no puede ser en virtud sino de que ambos enunciados se emiten desde dos puntos de vista distintos. La contradicción surgiría si desde la misma posición alguien pudiera decir que algo es bueno y malo a la vez, pero si hay dos puntos de vista desde los cuales se pronuncian juicios contrarios de la misma cosa, ello es completamente legítimo, tal como lo aclara Barrio Gutiérrez (1973), traductor de los fragmentos de Protágoras:

Para [Protágoras] sería contradictorio el afirmar que «el culto a Atenas es laudable» y que «el culto a Atenas no es laudable», desde el punto de vista o relación de la «polis» ateniense, pero no lo sería si el primero mantiene bajo la relación a la «polis» ateniense y el segundo a la «polis» persa (p. 23).

Según Protágoras, la razón de las antilogías no es capricho del lenguaje, es producto de la forma diversa como están constituidas las almas de los hombres —y con esto retomamos la teoría del conocimiento protagórica— que al poseer cada una disposiciones particulares hace que la percepción de cada hombre sea variada. Así, entre dos hombres, cada uno con disposiciones propias, aunque compartan una estructura orgánica similar, el juicio que cada uno pronuncie sobre una cosa será necesariamente verdadero para cada uno, pues se pronuncia desde posiciones distintas.

De manera que lo que se percibe de la cosa es suficiente para generar en nosotros conocimiento, y nuestras sensaciones no nos muestran un mundo fantasmal o engañoso, pues sólo a través de ellas podemos tener contacto con éste, ellas nos revelan que la cosa está ahí, pero a la vez las disposiciones del alma median en nuestra percepción de las cosas propiciando juicios particulares sobre las mismas. Esas disposiciones son producto tanto de la cultura como del ambiente, lo que hace imposible que siempre percibamos igual una misma cosa³. Entre tanta diversidad, con todo, media un punto fijo —que cambia de sociedad en sociedad— a saber, la conveniencia. Lo verdadero será lo que parezca conveniente, pero no a un único individuo sino a la *polis*, pues es allí donde se dirime cualquier posible contradicción que pueda llevar a la discordia entre los ciudadanos de la *polis*.

Debemos pues recordar lo que está a la base de las antilogías: lo que expresamos por medio de nuestros juicios no son las cosas en sí, sino más bien lo que llamamos bueno, malo, justo, injusto, bello, feo, recibe tales calificativos porque la colectividad así lo ha estructurado al ir mediando en las diversas percepciones del hombre. De esta manera, aparece aquí la necesidad imperante de expresarse a través de una lógica de relaciones que nos lleve a comprender que si bien ninguna de las representaciones que hacemos de las cosas puede pretender ser más verdadera que otra, algo debe conciliar en la pluralidad de tales representaciones, así si algunos hombres pueden distinguir entre unas representaciones falsas y otras verdaderas será en realidad que están distinguiendo entre unas más convenientes que otras, ¿pero convenientes para qué o para quién? Protágoras (1973) lo expresará así: “pues a lo que a cada Estado (*polis*) le parece justo y bello, efectivamente lo es para él, mientras que tenga el poder de legislar” (p. 23).

Aquí, aunque parece que hemos dado un salto de la epistemología a la política, ello no es, desde el pensamiento protagórico algo ilegítimo, pues como hemos mencionado su doctrina presenta una cohesión de ideas que debe intentar al máximo mantenerse. Una teoría del conocimiento, es decir,

³ Aquí no hay que confundirse con el anuncio de una teoría moderna del conocimiento. Protágoras sigue siendo griego, la noción de verdad no cambia, las cosas aparecen y el hombre debe *llegar a ver* no a imponer sus cánones de certeza sobre el mundo.

una manera de explicar cómo conocen los hombres lleva inevitablemente a intentar explicarse cómo a partir de la forma como los hombres perciben pueden comportarse en el ámbito social.

Ahora bien, si se ha concluido que ninguna opinión puede erigirse como la única verdadera ¿cómo lograr que sí lo haga la opinión más conveniente? En ello interviene otra de las máximas protagóricas que están a la base de su doctrina: *hacer fuerte el argumento débil*, lo que nos lleva de nuevo a la importancia de la retórica. Esta tesis está lejos de encomiar una retórica engañosa que intenta convencer de cualquier cosa, o, incluso, hacer pasar una cosa por otra. Hacer del argumento débil uno fuerte tiene un origen específico: el uso correcto de la lengua. Llegar al uso del *ortos logos* con un objetivo preciso: convencer a través de ese uso perfecto de la lengua a alguien de lo que es conveniente.

La crítica de que el objetivo de Protágoras sería hacer pasar lo verdadero por aparente no es correcta, puesto que tal crítica hace caso omiso de las tesis que organizan internamente la doctrina del sofista de Abdera: no habría ninguna posibilidad de que Protágoras enunciara una teoría de la verdad y la apariencia, a no ser para socavar los fundamentos de su propio edificio conceptual. Ya hemos visto que a Protágoras no le interesa la verdad, no por cinismo, sino por su propia concepción del hombre: el hombre que está inmerso en una sociedad en la que se expresan opiniones diferentes. Igualmente en su posición con respecto a la relación hombre-conocimiento no podría aplicar tal distinción entre realidad (como verdad) y apariencia, pues si lo que percibe el hombre es lo que conoce, no puede haber nada más allá de las cosas que produzca tales apariencias.

Entonces, si recordamos el fuerte peso que tiene la conveniencia para organizar las costumbres de la sociedad y cohesionar la *polis*, la ‘verdad’ sólo podrá surgir si hacemos que aquellos hombres que no aceptan lo conveniente para la *polis*, es decir, lo que es conveniente para ellos, lo hagan al ser persuadidos por un discurso que usa bien el lenguaje, y que al mismo tiempo hace uso de la retórica con fines pedagógicos. Mantener cohesionada la *polis* asegura la supervivencia del hombre, quien al vivir solo, estaría indefenso.

La persuasión a través del *ortos logos* tiene incluso un fin más elevado para Protágoras: enseñar la virtud política que hace posible la vida en sociedad al proveer a los hombres de las ‘herramientas’ para que observen siempre lo conveniente para la *polis*, pues como lo postula Protágoras (1973):

Esta doctrina se resuelve en estas palabras: 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 (p. 23).

La tesis máxima de Protágoras es la muy conocida frase del *homo mensura*: *El hombre es la medida de las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son*, que guarda estrecha interdependencia con las dos anteriores, pero que de alguna manera las contiene. Esta máxima se ha interpretado principalmente de tres formas, partiendo de la pregunta de quién es el hombre del que habla Protágoras: (1) el hombre como ser individual, interpretación sostenida por Platón y Aristóteles; (2) el hombre como especie, es decir, el ser humano “*in genere*”, sostenida por Goethe y Gomperz; y (3) el hombre como ser social, con peculiaridades mentales, pero que ante todo pertenece a una sociedad, sostenida por Dupréel (Gutiérrez, 1973, pp. 20-21).

Si tenemos en cuenta la máxima protagórica en relación a la doctrina que la contiene, debemos inclinarnos por comprender al *homo mensura* como el hombre de la *polis*. En cuanto a la primera interpretación, si bien puede aludir a uno de los sentidos de la tesis, se queda sólo en el aspecto problemático para Platón y Aristóteles de que toda percepción u opinión pueda ser tomada como verdadera. En cuanto a la segunda, es una interpretación muy moderna del *homo mensura*. La tercera, a pesar de su aspecto sociológico, parece acercarse más al sentido del hombre como medida. Quienes apoyan esta tercera interpretación afirman que si se analiza la doctrina protagórica, se concluye que Protágoras (1973) es un pensador más social que individualista (p. 20).

Hemos señalado que la interpretación platónica-aristotélica recoge parte del sentido de la frase, pues el hombre de cierta forma es la medida de las cosas, en cuanto a lo que conoce (percibe), pero, de alguna forma, ello no

está determinado por él mismo, las disposiciones del alma son algo natural; lo importante será cómo dentro de la *polis* se desarrollen tales disposiciones y en tal caso sólo el hombre que vive en sociedad podrá dirigirse como medida si es capaz de guiarse por aquello que la sociedad ha construido y que, por ser miembro de la misma, se le impone. Así, el hombre podrá ser medida si asume una instancia superior que le dicta qué es aquello que puede ser en cuanto es y lo que no puede ser en cuanto no es, pues si no fuera así ¿cómo podría llegarse a un acuerdo a partir de las opiniones plurales que surgen en la sociedad producto de nuestra disposiciones al conocer?⁴

Precisamente, la única forma como Protágoras podía estructurar su doctrina y llegar a su objetivo era no apoyándose en un *logos lógico*, sino en un *logos sofístico* (Alcalá, 1998, p. 148) que vendría a diferenciar dos niveles: el ontológico, que corresponde a las cosas, y el lingüístico o retórico en el que se mueven los juicios de los hombres, y postular así una determinada actitud hacia el conocimiento. Este *logos sofístico*, a su vez, permitiría que una sociedad tuviese las herramientas para dirimir entre lo bueno, lo justo, lo bello, lo malo, lo injusto, lo feo.

La enseñanza de la virtud política en Protágoras

Teniendo en cuenta lo anterior, es posible presentar la posición de Protágoras frente a la educación, pues sólo puede comprenderse al ser insertada en el todo de su doctrina. No es pura vanidad la que lleva a Protágoras a denominarse a sí mismo *maestro de la virtud*, sino una conciencia clara de su papel en la *polis* ateniense, y especialmente una conciencia de saber qué debería detentar la juventud en una *polis* en la que la democracia empezaba a dominar como sistema político, que exigía la participación de los ciudadanos y su compromiso con el destino de la ciudad.

⁴ Esto puede aclararse mejor si seguimos la exposición de Barrio Gutiérrez (1973): “Para el relativismo axiológico de Protágoras —y en eso radica el error interpretativo de Platón y Aristóteles—, la mera relación de orden emocional con un sujeto individual no basta para que un objeto se estime como valioso. Hay que diferenciar el estado de agrado y desagrado y la puesta de valor. La razón de esto es que dicha puesta de valor no es verificada por el sujeto individual, sino que le es impuesta por el grupo social, por la sociedad en la que vive. Es la sociedad la que estima lo valioso y lo anti-valioso, y el hombre moldeado por dicha sociedad, acata las valoraciones de ésta. Pues ‘la madre, la niñera, el maestro, el poeta, el teatro informan y modelan las almas maleables e inexpertas que han recibido’” (p. 24). He citado extensamente este párrafo ya que contiene la clave del pensamiento protagórico con respecto al hombre como medida, la relación hombre-sociedad, y a la vez el objetivo que mueve toda su doctrina, la educación de la virtud que permita la armonía de tal relación.

La posición de Protágoras frente a la educación bien puede caracterizarse de holista, y ello en dos sentidos: desde un aspecto teórico completa la totalidad de la doctrina protagórica, y, desde un aspecto práctico la educación comprometería a toda la sociedad. En cuanto al primer aspecto, la doctrina protagórica encuentra su realización en la tarea educativa y formativa que se concentra en resolver dos problemas principalmente: la enseñanza de la virtud y la misión de esta en la *polis* democrática. Respecto al segundo aspecto, la educación, tal como la ve el sofista de Abdera, es una tarea que ha de llevarse a cabo por todos los miembros de la sociedad, y más aún, como nos lo recuerda Jaeger (2002), es una tarea que continúa incluso una vez el joven abandona la escuela, pues éste, ya en medio de la vida de la *polis*, tendrá en las leyes y el Estado las instituciones que lo educarán en la *areté* (p. 283).

La doctrina pedagógica de Protágoras es subsidiaria de su *homo mensura* y de su antropología. Esta última se caracteriza por considerar al hombre como un ser que por fuera de la vida en sociedad y fuera de las leyes estaría aislado y a merced de la violencia. En consecuencia, la educación ha de conducir al hombre a la vida en sociedad para que pase de ser la medida de todas las cosas en su pura individualidad a ser la medida de todas las cosas inserto ya en la sociedad, es decir, para que sea entonces la sociedad quien se convierta en la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, es decir de las más convenientes, y de las que no son en cuanto no son, o sea, de las menos convenientes. La educación es, por tanto, un proceso de socialización que será posible si se logra que el joven aprenda la virtud política que lo hará buen ciudadano, como lo expresa Barrio Gutiérrez (1980): “la educación para Protágoras es un devenir a lo largo del cual las valoraciones individualistas e individuales del hombre son sustituidas por las valoraciones de la sociedad” (p. 33).

¿Cómo puede lograrse entonces que el joven aprenda la virtud y qué es aquello que en sí enseña el sofista? Estas inquietudes son el epicentro del diálogo de Platón intitulado justamente *Protágoras*, diálogo en el que se expone la doctrina protagórica sobre la enseñanza de la virtud. La inquietud de Sócrates en el diálogo en cuestión es apenas legítima: ¿Qué es entonces eso de lo que el sofista es conocedor y hace conocedor a su discípulo? (Platón, 1998, p. 46).

Es legítima a ojos de Sócrates por dos razones: la primera, porque el discípulo entrega al maestro lo máspreciado, aquello en lo que radica el que pueda hacerse bueno o malo, vale decir, su alma; la segunda, porque lo que enseña el sofista parece que puede ser enseñado incluso por otros: los amigos, la familia, los mayores.

No en vano se presenta Sócrates insatisfecho ante la respuesta que da Protágoras a la pregunta que vendría a iniciar la discusión del diálogo, a saber, *¿Qué obtendrá el discípulo del trato con el sofista?*, a lo que Protágoras responde *que el joven que esté con él volverá a casa mejorado, y así cada día irá avanzando continuamente para ser mejor*. Sin embargo, persiste la pregunta *¿qué es aquello en lo que el joven se hará mejor?* La respuesta de Protágoras entonces se precisa: *el joven aprenderá la prudencia sobre los asuntos familiares, la administración ejemplar de su propia casa y de la ciudad, y cómo podría influir en los asuntos políticos de la ciudad de palabra y obra*, es decir, aprenderá la *virtud política*, virtud que permitirá que el joven pueda vivir en sociedad y permitir a su vez que la sociedad subsista, tras la práctica de la justicia y el respeto.

El mito que nos relata Protágoras en el diálogo que lleva su nombre es diciente en cuanto a la concepción de la educación que sostiene el sofista de Abdera. Según este mito el hombre logra salir de un estado de naturaleza para convertirse en hombre gracias a la *techné* que le ha otorgado Zeus, y que hace posible, no ya la supervivencia natural sino la convivencia social, pues por medio de tal *techné*, nos dice Protágoras, Zeus reparte por igual la justicia y el respeto, abriendo así paso a la civilización.

El criterio que caracterizará a esta nueva *techné* del ciudadano será su enseñabilidad, pues al igual que las otras artes cuentan con una persona que las imparte, ésta podrá ser impartida por un *maestro*. Para Protágoras lo que diferencia a las diversas *technés* —entre las que será necesario contar desde ahora la política— no es que unas puedan ser enseñadas y otras no, sino que son repartidas desigualmente: en el mito es claro que la *téchne* política, por el contrario, ha sido repartida por igual a todos los hombres, pues se espera que todos participen de la ciudad y la política.

Enseñar la virtud política tiene un fin fundamental: permitir que el género humano no se desintegre, pues por medio de la justicia y el respeto se garantiza el orden a la ciudad y los vínculos agrupadores. De ahí que en el mito referido por Protágoras, cuando Hermes pregunta a Zeus si debe repartir la justicia y el respeto de forma desigual como fueron repartidas las artes, éste le responde que es necesario que “todos tengan parte, pues no habría ciudades si unos pocos participan de éstos como participan de las demás artes”.

La pregunta que ha de plantearse ahora es ¿por qué es necesario un maestro de la *areté* política? Hay que tener en cuenta, primero, que lo que el hombre recibe de Zeus no es una conciencia o autonomía moral natural, lo que se le otorga, desde la posición de Protágoras, es la habilidad para convivir en una sociedad al incorporarse al juego de las reglas públicas. Así, la virtud política se va incorporando en la persona en un contexto social de convivencia, de tal modo que la virtud política sea el producto de ejercerla en dicho contexto. Esta posición se comprende si se recuerda que para Protágoras la *polis* no es algo natural y anterior a los ciudadanos, sino que éste considera la *polis* como la expresión de poner en obra la justicia y el respeto, de ahí también que Protágoras considere la posibilidad de un retroceso en la vida civilizada y, a su vez, que el único medio para evitarlo sea la participación de todos en la vida de la *polis*.

Ahora bien, en cuanto a la enseñanza y aprendizaje de la virtud, desde la visión de Protágoras, las faltas de los ciudadanos en el ejercicio de tal virtud no se deben a defectos naturales sino a fallas en el aprendizaje de esta. De ahí que sea necesario que su enseñanza comience desde la infancia. Se hablará entonces de la familia como un agente socializador en la cual se inicia este aprendizaje. Para Protágoras, la emulación será fundamental en el aprendizaje de la virtud, la enseñanza de ésta tiene que ver con el ejemplo, ya que el núcleo de tal enseñanza no se encuentra en un ejercicio intelectual sino que se halla en la íntima relación del niño o el joven con su medio.

¿Dónde se aprenderá pues la virtud política? La familia, la *polis* y la práctica en lo público serán las principales instancias de su aprendizaje. Justamente, en Protágoras podría hablarse de un conjunto de tres elementos estrechamen-

te vinculados entre sí que permitirían el desarrollo de la virtud: la disposición del individuo, la enseñanza y el ejercicio, ya que, en últimas, la virtud política sólo podrá aprenderse de forma completa participando de la vida política.

Dilucidamos, entonces, en Protágoras una posición pedagógica que señala la perfectibilidad del ser humano, la posibilidad de que éste sea cada vez mejor al comprender que los valores de la *polis* son superiores a los valores individuales. Esto sólo se logra gracias a una toma de conciencia de la existencia de una “supranaturaleza”, como lo expresa Jaeger, que está por encima del individuo. Hemos visto que la sociedad entera participa en este proceso de aprendizaje, a razón de que todo hombre posee la habilidad para la virtud política, pero para que el proceso se cumpla en toda su completud también es necesario que el joven se ponga bajo la tutela de aquel *maestro* que, aventajando a los demás en el conocimiento y práctica de la virtud política, procure que los otros obtengan avances en esto mismo, de tal modo que logren, mediante sus enseñanzas, la evolución hacia lo bello y lo bueno. Lo que enseñará Protágoras será que el joven comprenda cabalmente cómo operan los ámbitos institucionales y cómo han de ser gobernados y dirigidos, de ahí entonces que el joven advierta la necesidad de gobernar la *polis*, en el sentido amplio de aprender a convivir en la ciudad (Gual, 1995), adaptándose y aportando a la nueva realidad política de la ciudad: la democracia.

Conclusión

Como lo afirma Hegel: “Los sofistas son los maestros de Grecia, y por su intermedio nació en ésta la cultura propiamente dicha” (citado por Cassin, 2008, 104), razón por la cual es pertinente afirmar que los sofistas han heredado a la historia pedagógica de Occidente una reflexión sobre la necesidad de que los hombres se encarguen de sí mismos, es decir, que se conviertan en los “amos” de su propia vida. Esta reflexión establecerá, además, lo que Barbara Cassin (2008) ha denominado “la paradoja de la formación” y que la autora define así: para ser dueños de nosotros mismos debemos aceptar la heteronomía o en lenguaje kantiano “la exigencia de autonomía es un efecto de heteronomía” (Cassin, 2008, p. 105). Entre los sofistas será Protágoras quien plantee de manera palmaria este problema: en su tesis sobre los dioses

(Protágoras, 1980, p. 72) puede rastrearse el tema, pues más allá de sugerir un escepticismo religioso lo que intenta es cuestionar la posibilidad de conocer la realidad de manera absoluta. En este sentido, la tesis del sofista de Abdera expone en el fondo la cuestión de que tal vez sería posible alcanzar cierta armonía entre los hombres si se llegase a postular la verdad sobre el mundo físico —como lo intentaron las diversas teorías de los presocráticos, teorías en constante debate—; en contraste, el sofista se da cuenta de que el mundo de la formación (que para el siglo V a. C. en Atenas era el mundo de la vida política) se desarrolla en medio de las opiniones más disímiles que, sin embargo, aspiran a un consenso. En este sentido, la sofística, y especialmente Protágoras, se ocupará, no tanto de enseñar la verdad, sino de formar a los jóvenes para que reconozcan cuáles opiniones son tan inútiles y nocivas (García-Baro, 2004) que podrían debilitar la vida en la *polis*, y cuáles, al sostenerlas, defenderlas o debatirlas, lograrían el despliegue de la vida del ciudadano a partir de la excelencia.

Referencias

- Alcalá, R. (1998). Logos y antilogos en Protágoras: la inagotabilidad del campo veritativo. *Revista Pensamiento*, 54(208), 145-151.
- Cassin, B. (2008). *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García-Baro, M. (2004). *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*. Salamanca: Sígueme.
- García Gual, C. (1995). *Prometeo. Mito y tragedia*. Madrid: Hiperión.
- Guthrie, W. K. C. (1988). *Historia de la filosofía griega. Tomo III: Siglo V Ilustración*. Madrid: Gredos.
- Gutiérrez, B. (Trad) (1973). *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios*. Buenos Aires: Aguilar.
- Gutiérrez, B. (Trad) (1980). *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios*. Buenos Aires: Orbis.

- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (2002). *Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marrou, H. (2000). *Historia de la educación en la antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (1998). *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*. Madrid: Alianza.
- Romilly, J. de. (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Barcelona: Seix Barral.
- Solana, J. (1994). Un ensayo de recomposición del protagorismo. *Convivium, revista de filosofía*, (6), 53-71.