

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**DEMOCRACIA SOFISTA. PROTÁGORAS DE ABDERA
ANTE EL ÁGORA**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

LUIS ARMANDO HERNÁNDEZ CUEVAS



**MAESTRIA Y DOCTORADO
EN FILOSOFIA**

ASESOR DE TESIS:

DRA. JULIETA GABRIELA LIZAOLA MONTEERRUBIO

MARZO 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Democracia sofista. Protágoras de Abdera ante el ágora

Luis Armando Hernández Cuevas

A mi abuela...

*El presente trabajo se realizó, en gran medida,
gracias a la Beca para Estudios de Posgrado
otorgada por el Consejo Nacional de
Ciencia y Tecnología (CONACYT).*

Índice

Introducción	5
Hacia la develación del pensamiento de Protágoras de Abdera	9
I. La crítica de los sofistas a la relación φύσις/νόμος. La instauración de la segunda naturaleza	9
<i>De la monarquía homérica a la Atenas de Pericles</i>	10
<i>La crítica de Protágoras a la relación φύσις/νόμος</i>	16
II. El desvelamiento de la comunidad política: la brevedad de la vida y la religiosidad griega	22
<i>El Μῦθος</i>	23
<i>Las Musas</i>	24
<i>Resignificación (autoconstituida) de la ἀλήθεια</i>	26
<i>Los guerreros y las raíces de la democracia</i>	33
<i>La tragedia y el nuevo imaginario social</i>	35
<i>Simónides de Ceos, el primer sofista</i>	40
<i>Protágoras frente a la religiosidad griega</i>	44
III. La Παιδεία y la πόλις: el mito de Prometeo y la retórica sofista ...	53
<i>La ὑβρις prometeica</i>	54
<i>Zeus τύραννος</i>	61
<i>El Prometeo sofista</i>	66
<i>La ἀρετή, el νόμος, y la παιδεία sofista</i>	74
<i>Convertir el argumento más débil en el de más fuerza</i>	81
IV. Política y ἀλήθεια: la autoconstitución de la πόλις	85
<i>Caminos del ágora</i>	85
<i>La πόλις como μέτρον</i>	109
<i>La política y la brevedad de la vida</i>	111
<i>El καιρός y la filosofía práctica</i>	114
<i>Relativismo y cosmopolitismo</i>	119
<i>Democracia y filosofía</i>	122
Conclusión. El pensamiento de Protágoras de Abdera y la decadencia	

trágica ateniense	126
Bibliografía	132

Introducción

Para dar inicio al presente trabajo de investigación se desea remontar inicialmente al lector a los escritos platónicos; específicamente al *Protágoras*, diálogo en el que el fundador de la Academia traza un portal, y, bajo éste, a un eunuco encargado de resguardarlo¹.

El guardián en este trazado platónico se halla irritado; harto de los visitantes que con gran avidez desean ingresar a todas horas al recinto de Calias. Entre aquellos que desean cruzar el portal se hallan dos personajes: por un lado Hipócrates, muchacho que bajo la embriaguez que concede el anhelo, no puede evitar el desenvolverse precipitadamente, mientras que por el otro, un Sócrates joven que ante las aspiraciones de su imberbe compañero tiene que sucumbir y abandonar su lecho.

El arrebató del portero sobresalta justo en el instante en el que Sócrates e Hipócrates se disponen a ingresar a la casa de pudiente Calias (esto tras haberse encontrado un largo tiempo junto al portón debido a un diálogo al que no querían renunciar).

La respuesta convulsiva del eunuco tras los golpes dados al portón por los compañeros fue: “¡Ea, otros sofistas! ¡Está ocupado!”.

Ante tal reproche, Sócrates decide golpetear el portón de nueva cuenta; sin embargo, ahora al guardián, no sólo prestará oído al sonido del golpeteo en la madera, sino que además, prestará atención a una voz que exclama su negativa a la categoría de sofista, y que, igualmente, alega que su única intención es la de hablar con Protágoras.

Fue así como el vigilante, caprichosamente, abre las puertas para, tras cerrar el portón, observar como aquellas dos siluetas se difuminan en la gran multitud yacente en el vestíbulo de la casa.

Ahora bien, el motivo de traer este pequeño paraje platónico para dar inicio a la presente investigación, es el exhibir cómo, la irritación del eunuco, se sitúa como una disposición que abre la posibilidad de concebir el pensamiento

¹ Véase el *Protágoras*, 314c-315a.

democrático del siglo V, ya que, además de ser la afección con la que la sofística fue recibida por diversos círculos de pensadores y de estratos sociopolíticos, también es el guiño que nos exhibe la gran afinidad que los atenienses tenían hacia los sofistas y, concretamente, hacia uno de los grandes representantes de dicho movimiento: Protágoras de Abdera, sofista sobre el cual se desdobra la presente investigación.

A todo esto, como una nota aclaratoria que servirá para advertir el modo en el que se ordenó el conjunto de esta indagación, habrá que indicar que se parte de la idea de que los escritos filosóficos no son trabajos articulados desde un ámbito neutral en el cual el filósofo observa atemporalmente su objeto de estudio; se da inicio a partir de la concepción de que los escritos mismos deben ser pensados en relación con su contexto, entendiendo al “filósofo como agente de una práctica particular”².

En razón de lo anterior, esta investigación se centrará en comprender –interpretándolo según la disposición histórica– el pensamiento de Protágoras, el cual no debe, a la usanza embelesada por una lectura del platonismo, desecharse sin más como pensamiento no filosófico.³

Otro de los elementos de los cuales parte esta exploración brota del preguntarse por el motivo por el que los tratados y sistematizaciones de la democracia han evitado pensar a la sofística como un movimiento que cimentó categorías sobre las que está erigida la democracia occidental.

De este modo, el estudio procura dar respuesta a preguntas como: ¿por qué a la sofística le ha sido negado ser repensada como un movimiento primario en la configuración de las categorías democráticas?, ¿debido a qué, su simple mención evoca toda una serie de adjetivos que la afrentan? y, finalmente, ¿qué ha evitado que el pensamiento protagórico sea tildado como pensamiento filosófico?

² Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007, pág. 464.

³ En los *Diálogos* entre muchas otras aseveraciones en contra de los sofistas es común tropezarse con las siguientes categorizaciones: un cazador a sueldo de jóvenes pudientes; mercader de παιδεία; un detallista del conocimiento; un individuo que mantiene controversias sin mirar a la verdad; una falsa réplica del filósofo, por cuanto construye contradicciones basadas más en apariencias y opiniones que en la realidad, etcétera.

Como secuela de lo arriba apuntado, es viable sacar como corolario que el escrito tiene el propósito de desvelar las categorías político-filosóficas de Protágoras, en las cuales el movimiento democrático del siglo V en Atenas refleja su autoconstitución. Dicho con otras palabras, el estudio acomete puntualizar las categorías político-filosóficas desarrolladas por el pensamiento protagóreo, y expresar cómo es que éstas nos auxilian a vislumbrar su influencia en el pensamiento político filosófico en Atenas; una *πόλις* (comunidad política) que fungirá como el prototipo de Occidente.

Para sintetizar, es factible indicar que la investigación se aleja de toda interpretación tradicionalista dada en relación con la sofística y, sobre todo, en torno a la figura de Protágoras, para así observar en el pensamiento de este pensador abderitano, fuera de todo prejuicio, los elementos claves para la conceptualización de lo que era el movimiento democrático en el siglo V en Atenas, aspecto que nos dirigirá a vislumbrar en la sofística un movimiento revolucionario que cuestionó el origen de las leyes, las instituciones, las costumbres sociales y la legitimidad del poder posicionando en el centro de tal crítica al ciudadano.

Por tanto, no es redundante el ratificar que la investigación, al tener el propósito de estudiar las categorías político-filosóficas sobre las cuales se desplegó el pensamiento protagóreo, se abocará a deshilar éstas en el siguiente orden: 1) la crítica de sofista a la relación *φύσις/νόμος*; 2) el posicionamiento protagóreo frente a la religiosidad griega; 3) la noción de *παιδεία* del sofista y; 4) la relación entre política y *ἀλήθεια* en el pensamiento del abderitano, todo lo cual nos acarreará a concebir el ideal filosófico democrático vigente en la reflexión de este pensador.

Se quiere concluir esta introducción retomando, de nueva cuenta, fragmentos de la obra platónica. El primer fragmento nos acentúa el peligro que Sócrates observaba en la intención de Hipócrates de estudiar bajo la guía de Protágoras, riesgo que como se observará en el transcurso de este texto Protágoras no negaría y que, ante la pregunta: “¿sabes a qué clase de peligro vas

a exponer tu alma?”⁴, el sofista respondería que es justamente ese peligro ante el cual el hombre debe posicionarse sin orientaciones fundacionales; siendo justamente ese riesgo, varado en la inseguridad, parte de la condición humana.

El segundo fragmento podría ser llamado para responder a la pregunta socrática referida, y son estas palabras con las que se quiere iniciar la exposición de la filosofía protagórea, la cita dice así: “como [Protágoras] es un hombre prudente hay que suponer que no habla por hablar (*εἰκὸς μὲντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρῖεν*)”⁵.

⁴ Platón, *Protágoras*, 313 a.

⁵ Platón, *Teeteto*, 152 b.

Hacia la develación del pensamiento de Protágoras de Abdera

I. La crítica de los sofistas a la relación *φύσις/νόμος*. La instauración de la segunda naturaleza

Este primer capítulo buscará hallar uno de los cauces que nos auxilie a comprender el desgarramiento en la relación entre los ciudadanos atenienses y su tradición política-cultural anterior al siglo V. Para advertir tal rasgadura se tomarán a la *φύσις* (naturaleza) y al *νόμος* (ley) como los dos ejes cardinales que nos revelarán hasta qué grado la filosofía protagórea, inmersa en el movimiento sofista, rompió con los campos de significación tradicionales para construir nuevos enfoques culturales-pedagógicos que auxiliaran al levantamiento y fortalecimiento del ideal democrático ateniense.

Para llevar a cabo lo anterior se parte de la idea de que si bien no es plausible registrar tajantemente un momento específico en el que la *φύσις* y el *νόμος* se aislaron, rompiendo relaciones que en un primer momento las colocaban articuladas (como lo indican las disímiles corrientes de la tradición griega anteriores a la sofística), si es posible vislumbrar cómo es que dicha relación se fue desgajando a partir de que las diferentes formas de gobierno en Grecia se impusieron una a una hasta llegar al siglo V; época en el cual la democracia se implantó en Atenas.

En correlación con lo expresado, un aspecto que debe tenerse en consideración es que bajo la gran influencia de Clístenes, Efiltes y Pericles en el levantamiento de las instituciones atenienses, los ciudadanos en su conjunto expresaron un grado de conciencia política que excedía los estándares acostumbrados. Lo anterior queda reflejado en la obra de Heródoto, historiador que en un diálogo que figura en el libro III de *Historias* pareciera retratar las

discusiones respecto a las tres formas de *πολιτεία* (monarquía, oligarquía y democracia) que en aquel tiempo alimentaban las disertaciones en Atenas.¹

A todo esto, es imperante destacar que tales discusiones fueron nutridas por el movimiento sofista; una tendencia intelectual de renovación pedagógica y cultural que ponía en tela de juicio el origen de las leyes, de los gobiernos y de las divinidades; temas íntegramente vinculados con el desgarramiento de la relación entre la *φύσις* y el *νόμος*.

Aseverado lo anterior no queda más que anotar que el presente capítulo se abocará, en un primer momento, a realizar un resumen histórico en donde se exponga el paso de las diferentes formas de gobierno en Grecia hasta la llegada de la democracia con la figura de Pericles a la cabeza, mientras que, en un segundo momento, se remitirá a algunos fragmentos del pensamiento de Protágoras en los que explícitamente sea viable desarrollar argumentos que den elementos para clarificar la rasgadura en la relación entre la *φύσις* y el *νόμος* durante el siglo V.

De la monarquía homérica a la Atenas de Pericles

Para dar inicio a esta abreviada exposición sobre la evolución política de Grecia, coloquémonos en los comienzos del siglo VIII, período en el cual en la costa occidental del Asia Menor comienzan a desarrollarse las ciudades que, gracias a su contacto directo con otras culturas (como la fenicia y la egipcia) en términos sociales, culturales y comerciales, empezarán a organizarse como centros de poder y de riqueza.

Dentro de las ciudades ubicadas en la costa occidental del Asia Menor es posible destacar a Mileto, Éfeso y Samos, delimitaciones territoriales que hasta la

¹ Heródoto, *Historias*, III 80-82.

fecha nos rememoran la tierra sobre la que distinguidos pensadores vivieron sus primeros años de vida².

El modo de gobierno de estas ciudades antes y durante el siglo VIII es capaz de ser rastreado en los poemas homéricos, especialmente en la *Odisea*, poema en el que se nos presenta al βασιλεύς (rey), si bien no con un poder totalitario debido a que los ancianos, así como cada jefe de γέναι³ (familia), participaban en la toma de decisiones, sí con funciones múltiples; siendo al mismo tiempo juez, jefe supremo de un culto y jefe militar.

Es hacia mediados del siglo VII que se gesta un periodo de crisis dentro del mundo griego. Esta crisis política y social pareciera mantener una estrecha y profunda relación con “las transformaciones económicas producidas por la aparición y desarrollo del comercio mercantil”⁴, ya que es gracias a la aparición de éste, que se genera al interior de las ciudades una especialización laboral y, por ende, una división del trabajo.

Un elemento que llama la atención es el hecho de que la comercialización de los productos agrícolas, como lo son el aceite y el vino, cambió totalmente el régimen de las tierras, lo que dio lugar a un fenómeno que los griegos denominaron como στενοχωρία, y que se refiere específicamente a la escasez de tierras.

Dicho fenómeno motivó a un gran movimiento de colonización que con los años se transformó en el motor de surgimiento del poder aristocrático. En otras palabras, el fenómeno de la στενοχωρία, junto con muchos otros factores, instó a que el poder mudara a las manos de los jefes de cada γέναι, los cuales formarían un consejo que dictaminaría las instancias políticas de la ciudad a la cual pertenecían.

Ahora bien, para los siglos VII y VI el desarrollo de la producción mercantil traería consigo el establecimiento de una clase social que se encargaría

² Entre ellos es posible destacar a parte del conglomerado de pensadores denominado como filósofos preplatónicos, entre los que se encuentran Tales, Heráclito y Pitágoras.

³ Al término γένος se le imprime una interpretación de carácter aristocrático.

⁴ Claude Mossé, *Las doctrinas políticas de Grecia*, A. Redondo Editor, Barcelona, 1970, pág. 8.

específicamente al intercambio de cereales, materias primas y esclavos: los comerciantes.

Este vertiginoso proceso de la economía mercantil griega conformaría dentro del seno de las ciudades un nuevo tipo de poder, el cual era ostentado por la clase comerciante. Cabe detallar que en este tejido los comerciantes, no sólo habían implantado ya la utilización de monedas en intercambios comerciales, sino que además se habían dedicado al acaparamiento de fortunas y a la búsqueda de poder político por medio de ellas.

Para los últimos decenios del siglo VII un gran número de ciudades griegas comienzan a mostrar el mismo semblante político: la aparición de una autoridad tiránica que arriba y detenta el poder gracias a astucias que se despliegan en la ilegalidad. Dicha autoridad, emplazando nuevas medidas en contra de los intereses de la antigua clase en el poder, conseguiría implementar leyes que favorecerían a la clase emanada del proceso mercantil en el que Grecia se vio subsumida.

En el siglo VI se forjó una nueva crisis dentro de las ciudades griegas. Tal crisis brotaba del antagonismo existente “entre los pequeños campesinos pobres llenos de deudas [,] [...] sobre los que pesaba la amenaza de la esclavitud, y los aristócratas propietarios de la tierra”⁵.

Para tratar de solucionar esta crisis —en Atenas específicamente— fue llamado Solón, legislador que pretendió resolver ésta equilibrando el antagonismo, por lo que, para ello, “suprimió la esclavitud por deudas y mediante la *seisajzeia* anuló las hipotecas que gravaban las tierras”⁶. Sin embargo, a pesar de todas estas medidas tomadas por Solón, ésta crisis no habría de ser resuelta hasta la llegada del siglo V con la aparición de la democracia, ya que, no obstante a que el legislador intentó equilibrar el antagonismo subyacente en la sociedad ateniense, sus medidas consentían participar al *δῆμος* (pueblo) de manera sesgada en la vida política de su ciudad, dejando la repartición de magistraturas a las clases más ricas, quienes eran las únicas que poseían la *ἀρετή* (virtud/cultura/educación)

⁵ *Ibid.*, pág. 13.

⁶ *Ibid.*, pág. 14.

necesaria para ejercer el poder y dirigir así, a la *πόλις* (ciudad/comunidad política), por el camino de la *δίκη* (justicia).⁷

Dicho esto, y para acercarnos ya al siglo V, es importante subrayar que son dos los hechos que contribuirían al surgimiento y afirmación de la democracia ateniense: por un lado, las guerras médicas, conflicto en el que “Atenas se vería llamada a asumir la dirección de los griegos, [...] lo que le valió el convertirse, sin duda alguna, en el *hegemon* de Grecia durante siglo y medio”⁸, y, por el otro, el surgimiento de una gran personalidad que, con sus acciones, propagaría la ideología demócrata dentro del mundo griego: Pericles.

Es así como hemos llegado al momento que nos concierne desentramar. Esto en consecuencia a que será la reinterpretación del desgajamiento de la relación entre los ciudadanos atenienses y su tradición política-cultural anterior al siglo V, lo que nos abrirá otra vía en la que, desde otros parajes, observemos las causas y consecuencias de la aparición de la sofística.

Una característica que se destaca como ineludible para advertir los motivos que generaron la aparición de la sofística, es que dicho movimiento se constituyó en el periodo de máxima expansión de la democracia. Ello se deriva a que es, durante el período de su desarrollo, que se crea un tipo de *πόλις* que se exige a sí misma, como comunidad política, participación real y activa. Este acaecimiento reclama que a lo largo del siglo V la comunidad política se vea necesitada de mayores y relevantes conocimientos que le consientan intervenir de manera categórica en su facticidad⁹.

Insertándonos en la coyuntura histórica, podemos observar que con la aparición de la figura de Atenas como *ἡγεμών* (hegemon/líder), Pericles logra instaurar en su *πόλις*, gracias a la institución de los diferentes *μισθοῦ* (retribución de los cargos públicos), la posibilidad de que todos, sin importar su origen o fortuna, participen “directamente en la vida política de la ciudad, y [que], al menos

⁷ En torno a la figura de Solón regresaremos en el capítulo IV.

⁸ Mossé, *op. cit.*, pág. 16.

⁹ Por el momento basta señalar que fue durante éste período que la *ἐκκλησία* (asamblea del pueblo) tomó una posición central en la vida de la *πόλις* ateniense.

un día en su vida, todo ateniense [...] [presida] la Asamblea política de la ciudad y [...] [desempeñe] el cargo de jefe supremo”¹⁰.

Ante tal posibilidad, ¿no parece ineludible que la totalidad de la comunidad política reciba una educación consecuente con el estado de cosas? Pues bien, para zanjar dicha necesidad, propia del surgimiento de la *δημοκρατία* (democracia), fueron convocados los sofistas. Ello como consecuencia de que día a día un gran número de ciudadanos atenienses se hallan ávidos de conocimiento que les permita contar con la capacidad de participar intensamente en las Asambleas y jugar así un papel significativo en la toma de decisiones.

Con lo dicho, hemos arribado a una de las principales críticas realizadas por los sofistas: el ataque al hecho de que en la antigüedad se considerara que solamente la aristocracia tenía la capacidad (como *ἀρετή*) de participar en las disposiciones y decretos de la *πόλις*.

Lo anterior permitió que el movimiento sofista se erigiera como una corriente educadora que estipulaba que la *ἀρετή* no se hallaba determinada por la sangre noble; aspecto que facilitaba a las demás capas sociales incorporarse tenazmente en la actividad política y establecer una nueva idea/manifestación de *παιδεία* (cultura/educación) en la cual se develaba la comunidad política su propio movimiento autoconstitutivo en relación con una “intelección universal sobre la esencia de las cosas humanas”¹¹.

Cabe resaltar que esta cuestión nos muestra ya un rompiendo hondo dentro del desgarramiento en la relación entre *φύσις* y *νόμος* debido a que, en los sofistas, la *φύσις*, y su aspecto divino como una forma de determinismo, era severamente criticado y dejado de lado para establecer que todos los ciudadanos podían tomar parte de la actividad política de su ciudad, todo ello gracias al establecimiento de un *λόγος* propio de la *πόλις*, es decir, gracias a un *νόμος* independiente.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 22.

¹¹ Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pág. 266.

Como corolario de los párrafos precedentes, es viable manifestar que el surgimiento de la sofística se deriva de una coyuntura histórica, económica y social que se identifica por desplegar una radical actitud crítica.

Para ultimar lo aseverado, dándole una cierta circularidad que encierre lo que es, a grandes rasgos, la sofística, es posible resumir lo arriba asentado al considerarse que los sofistas son los fundadores de una pedagogía comprendida como *τέχνη*¹² política, distinguiéndose esta última por ser “la verdadera educación y el vínculo espiritual que mantiene unida la comunidad y la civilización humana”¹³.

En razón de todo lo anterior, no resulta inverosímil el advertir a la sofística como el movimiento creador de una idea consciente de educación, siendo ésta, como nos lo hace presente Werner Jaeger, la gran tarea asignada en esos tiempos a los sofistas. De ahí que todos sus esfuerzos se dirigieran a la creación de una conciencia cultural, propiciando a que lo enseñado se instaurara como una segunda naturaleza en donde la *φύσις* humana obtenía la significación de naturaleza política y moral del hombre.

Otro punto que es imprescindible tratar a la hora de hablar de la sofística es que para sus adscritos, específicamente para Protágoras, la *ἀρετή* era capaz de ser enseñada, no sólo por medio de la reflexión y de la argumentación, sino también a través de premios y castigos públicos consentidos por la misma sociedad. De esto se sigue que, para Protágoras, el *νόμος* de la *πόλις* fungiera como la fuerza educadora; como el elemento más profundo en la conformación de la comunidad política.

Lo anterior queda manifiesto en el *Protágoras* de Platón, en donde el sofista asevera:

Al que no participe [en las medidas de la ciudad] es preciso enseñárselo y castigarle, tanto si es niño, como si es hombre o mujer, hasta que por medio del castigo se haga mejor, y al que no obedezca, por más que se le castigue y

¹² El significado de *τέχνη*, al igual que muchas de las palabras griegas tiene muchos y diferentes significados: arte, arte bella, ciencia, saber, oficio, industria, profesión, habilidad, astucia, maquinación, intriga, medio, expediente, modo, manera, obras de arte, etc.

¹³ Jaeger, *op. cit.*, pág. 274.

enseñe, hay que echarle de la ciudad o matarle como si se tratase de un incurable.¹⁴

En este sentido, y para cerrar las aseveraciones efectuadas, es posible observar en lo referido cómo pensamientos sofistas bebieron y, al mismo tiempo, influyeron en la realidad política, ya que tanto para Protágoras, como para el mismo Pericles, la *πόλις* aparece “como la fuente de todas las energías educadoras”¹⁵.

Pintado así a grandes rasgos el cuadro de la coyuntura histórica en la cual la sofística brotó, es tiempo de remitirnos específicamente a la crítica hecha por Protágoras a la relación entre la *φύσις* y el *νόμος*.

La crítica de Protágoras a la relación φύσις/νόμος

Para iniciar el segundo momento de este capítulo habrá que indicar que nos enfocaremos en los fragmentos atribuidos a Protágoras de Abdera; sofista del cual Pericles absorbería el denominado “humanismo sofista” para aplicarlo al mundo griego durante sus diversos períodos como *στρατηγέω* (estratego).

Entre algunas de las aseveraciones que se le imputan a Protágoras podemos distinguir profusamente las siguientes:

- a. *Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* (El hombre es medida de todas las cosas, de lo que es en cuanto que es y de lo que no es en cuanto no es).¹⁶
- b. El alma no es otra cosa que sensaciones.¹⁷

¹⁴ Platón, *Protágoras*, 325a-b.

¹⁵ Jaeger, *op. cit.*, pág. 293.

¹⁶ Platón, *Teeteto*, 152a.

¹⁷ Diógenes Laercio, IX 52.

Una de las primeras anotaciones capaz de ser impresa a partir de la reflexión ejercida en torno a lo enunciado por Protágoras, es que aquello que se muestra (que brota a la presencia) es justamente aquello de lo cual el *ἄνθρωπος* (hombre), a partir de su condición, entendida como medida (*μέτρον*), obtiene su interpretación en relación a sus vivencias.

En este sentido, es viable señalar que el fenómeno, entendido como aquello que se muestra al *ἄνθρωπος*, es interpretado a partir de los condicionamientos semánticos y materiales a los que el mismo *ἄνθρωπος* se halla engarzado. En otras palabras, la constitución del sentido es relativa a los condicionamientos lingüísticos, geográficos, vivenciales, etcétera, en los que el *ἄνθρωπος* se desenvuelve.

Como secuela de lo aseverado, el *ἄνθρωπος* como *μέτρον* de todas las cosas, se convierte en el centro de toda determinación, mas esto no lo hace desde una postura subjetivista que borra toda posibilidad de diálogo y de verdad, sino desde una actitud que se estipula condicionada, y que desde su desvelamiento pretende apreciar sus vivencias no desde principios trascendentales, sino desde el entendimiento de su condición.

Tal reflexión en torno a la condición humana nos muestra ya un hilacho que se depende de esa gran rasgadura efectuada por Protágoras a la tradición, y que iremos siguiendo a lo largo de los capítulos de la presente investigación. Ahora bien, es momento de hacer referencia al tema propio de este apartado, el cual es la crítica protagórea a la relación *φύσις/νόμος*.

Para poner sobre la palestra dicha crítica, así como para dar un paso más que nos acerque a lo enunciado en el primer apartado de este capítulo, en el que se dijo que para Protágoras, así como para la pedagogía sofística en general, la *πόλις* aparece “como la fuente de todas las energías educadoras”¹⁸, es necesario remitirnos a la siguiente cita imputada a Protágoras: “por naturaleza no hay nada

¹⁸ Jaeger, *op. cit.*, pág. 293.

que sea esencialmente justo o injusto, santo o impío, sino que es el parecer de la comunidad lo que se hace verdadero”¹⁹.

Es en esta aseveración en donde podemos advertir cómo muda la sentencia *πάντων χρισμάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*, a *πάντων χρισμάτων μέτρον ἐστὶν πόλις, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* en el pensamiento del abderitano, lo que nos conduce a otra rasgadura en la tela que mantenía sujeta a la *φύσις* y al *νόμος* debido a que ahora, la *πόλις* y su *μέτρον*, es decir, la *πόλις* y su *νόμος*, se instauran como los determinantes sobre los cuales vienen interpretadas las vivencias del *ἄνθρωπος*.

Lo anterior adquiere mayor sentido al observar que, con la aparición del movimiento democrático ateniense se hizo necesario que la convención social tomara un papel esencial en la Asamblea y, por lo mismo, en la toma de decisiones circunstanciales (*kairóticas*) de aquello que figuraba como necesario y útil para la ciudad.

En este sentido, la sentencia *πάντων χρισμάτων μέτρον ἐστὶν πόλις* representa, con todos sus bemoles, el pensamiento democrático ateniense durante el siglo V. Esto en consecuencia a que es la *πόλις* la que se instituye como la condición de posibilidad, o, dicho de otra manera, como la apertura desde la cual deben de interpretarse los acaecimientos experimentados por el *ἄνθρωπος*.

Cabe puntualizar que todo lo aseverado hasta este punto se irá haciendo más comprensible con el paso de los capítulos, y esto será así debido a que no es posible separar los conceptos de la filosofía protagórea para estudiarlos separadamente, ya que estos se engarzan impidiendo de esa manera su disgregación.

Retomando el punto central de este apartado, habrá que indicar que otra forma en la que el abderitano desgajó la relación entre la *φύσις* y el *νόμος* es con

¹⁹ Sexto Empírico, *Hipótesis Pirrónicas*, I 210.

su posición agnóstica ante los dioses²⁰. Protágoras, en torno a las divinidades, asevera:

Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὥς εἰσὶν, οὔθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν. Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης κα βραχύς ὢν βίος τοῦ ἀνθρώπου (Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana).²¹

Otro elemento que no puede perdersenos de vista cuando se está reflexionando en torno a la sofística es la noción de *καιρός* (tiempo oportuno), ya que, para el abderitano, éste era un condicionante significativo para la interpretación de aquello que brota a la presencia.

Para hacer una expedita referencia al *καιρός* (esto en consecuencia a que en los capítulos posteriores será estudiado) tomaremos lo enunciado por Protágoras en relación con este término en el diálogo platónico del mismo nombre, en donde el fundador de la Academia pone en boca del personaje sofista vocablos que reflejan la posición relativista del abderitano en relación necesaria con esta noción:

Ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Y unas sólo para los bovinos, y otras para los perros. Y algunas para ninguno de esos, sino para los árboles. Unas cosas son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los tallos, como el estiércol [...].²²

La presente cita nos refleja una posición que, de ser impresa a la expresión, *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν πόλις*, nos muestra que para cada *πόλις*, y para cada situación, hay diferentes resoluciones que son afines a las necesidades

²⁰ Sobre la posición protagórea ante la religiosidad griega véase el segundo capítulo.

²¹ Diógenes Laercio, IX 51.

²² Platón, *Protágoras*, 334 a-b.

mismas de la comunidad política. En este sentido, la *ἀρετή* de la comunidad política se presenta al obrar en cada coyuntura con resoluciones que insten a su autoconservación, lo que elimina toda posibilidad de establecer verdades últimas inamovibles.

En razón de lo anterior, se concibe que la *δίκη* (justicia), en la situación propia de la comunidad política ateniense del siglo V, se autoproduce, autogesta y autoregula, a partir de un pacto entre aquellos que conforman la *πόλις*.

Al reflejar lo anterior en la relación de la *φύσις* y el *νόμος* destaca cómo frente a una posición última en donde la verdad es inamovible presente en el *λόγος* de la *φύσις*, en la *πόλις* griega democrática de los tiempos de Pericles el *νόμος* de la *πόλις* se apega a medir imparcialmente (según sus condiciones) cada ocasión para así dirigirse hacia aquello que le es más útil para sí; aquello que le permite su autoconservación, propiciando con ello a que el ciudadano democrático tome como *μέτρον* universal el *νόμος* circunstancial y relativo de la *πόλις*.

Para cerrar este capítulo se quiere puntualizar lo siguiente: 1) la pedagogía sofista se entiende como una crítica férrea a la tradición cultural griega; 2) tal crítica no nació esporádicamente; surgió y se nutrió de la coyuntura política, económica y social, y; 3) dicha coyuntura instó a que los sofistas se dedicaran a promover el desgarramiento entre la *φύσις* y el *νόμος* debido a que su articulación promovía tradiciones y valores que ya no eran compatibles con el desvelamiento de la *πόλις* como *μέτρον*.

La razón que obligó a Protágoras a romper con la tradición política, religiosa y social, fue la respuesta dada a la necesidad de la comunidad política ateniense de que todos sus ciudadanos participaran activamente dentro de la vida política.²³

De este modo, lo que se quiere poner sobre el renglón es que la sofística hace necesario el cuestionarse por el origen de las leyes, las instituciones, las costumbres sociales y la legitimidad del poder, lo cual lleva al cuestionamiento de

²³ En palabras de Antonio Escohotado, autor del texto *De physis a nomos. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, “los sofistas contribuyeron a poner las bases de lo que llamaríamos hoy una moral democrática, basada en la convicción de que la *ἀρετή* no es una cualidad innata, sino un conjunto de saberes y de valoraciones que pueden ser enseñados” (pág. 46).

si todo lo referido son elementos dados por naturaleza o son propios de la autocreación social, respuesta que, al centrarse en el hombre, y al otorgarle a la comunidad política un estatuto de primer orden, nos determina que los sofistas apuntaron a que las leyes, las instituciones, las costumbres sociales y la legitimidad del poder encuentran su origen en la convención; en el acuerdo útil y benéfico de los ciudadanos, lo cual rompe con la tradición y desgarrar hasta el extremo la relación entre la *φύσις* y el *νόμος* debido a que la *φύσις* reunida en torno a principios trascendentales absolutos es dejada de lado para la adjudicación de una segunda *φύσις* que tiene como características el ser, esencialmente, política y social; características acordes con la idea de hombre del nuevo imaginario democrático.

En concordancia con lo anterior, es factible alegar que la relación entre la *φύσις* y el *νόμος* se desgaja en el instante en el que el *ἄνθρωπος*, ahora designado *πολίτης* (ciudadano), se exhibe como el principal autogestor y arquitecto de su existencia condicionada.

Todo lo anterior nos deriva que si bien anteriormente la *φύσις* contaba con su propio *νόμος*, ahora esa normatividad es deconstruida para crear, a partir del desocultamiento de la condición óptica del *ἄνθρωπος* y de su vínculo incuestionable con la *πόλις*, una nueva normatividad que satisfaga, dependiendo de los condicionamientos, la necesidades de la comunidad política.

II. El desvelamiento de la comunidad política: la brevedad de la vida y la religiosidad griega

Concebir plenamente la religiosidad en el mundo griego es una tarea que resulta imposible, ello en consecuencia a que son muchos los factores que nos lo impiden: la gran separación existente entre las épocas; la imposibilidad de experimentar lo divino desde la vivencia griega; las variantes religiosas (misterios de Eleusis, religión cívica, dionisismo, etcétera) directamente relacionadas con la geografía del mundo griego; nuestra posición frente al mito y frente a los dioses arcaicos (entendidos estos últimos, bajo prejuicios prevalecientes, como errores primitivos o como útiles con los cuales el hombre se abrió camino para comprender su realidad²⁹); la hegemonía del pensamiento religioso cristiano y sus dogmas ante las características de una religiosidad politeísta, antropomórfica, apegada firmemente a la naturaleza, etcétera³⁰.

No obstante, cabe aseverar que incluso frente a la imposibilidad de experimentar la religiosidad griega, esta última no ha dejado de resplandecer, y su seducción, aun después de más de cientos de años, sigue atrayendo y perfilando en el hombre un profundo entusiasmo.

Dicho lo anterior, es momento de dibujar con amplios trazos aquello que es nombrado como “religiosidad griega”³¹, ello con la finalidad de que, con su esbozo, nos sea posible intuir la posición que Protágoras sostuvo ante la vivencia de la

²⁹ Desde la perspectiva de Walter Otto lo aseverado muestra cómo “mediante una premisa extraordinariamente simple, el espíritu moderno ha logrado adecuar uno de los fenómenos más excelsos de la historia mundial a su propia mentalidad o estilo de vida”. Véase *Dioniso. Mito y culto*, Siruela, España, 2006, pág. 18.

³⁰ Walter F. Otto comienza *Los dioses de Grecia* afirmando: “Al hombre moderno no le será fácil llegar a una justa comprensión de la antigua religión griega. Lleno de admiración, se detiene ante las imágenes de los dioses de la gran época y siente que el esplendor de estas figuras es y será único en su género. Al mirarlas posiblemente experimentará un estremecimiento ante lo eterno. Pero lo que oye de estos dioses y de sus relaciones con los hombre no tiene eco en su alma”. Asimismo, Castoriadis en *Lo que hace a Grecia* nos asevera: “Hay que señalarlo: para la filosofía moderna occidental, la religión griega sigue siendo un enigma”.

³¹ Se le denomina como “religiosidad griega” para hacer un especial énfasis en la oposición y divergencia de ésta frente a las religiones del libro (en donde hay revelación, profetas, mesías, uniformidad, dogmas, casta sacerdotal, libro sagrado y credo), además de que, en griego, no hay una palabra específica que pueda traducirse sin más como religión.

religiosidad en su época (la cual se encontraba íntegramente emparenta con la ordenanza del mundo en la totalidad de las aristas vivenciales).

El Μῦθος

Para dar inicio a esta explicación, se quiere asentar que el *μῦθος* es el nudo que lía la religiosidad olímpica griega. El *μῦθος* dotaba de sentido y configuraba la vida de una sociedad en la que la oralidad poético-mimética se instituía como el eje de la cultura y de la formación espiritual.

Ahora bien, un enfoque que nos permite vislumbrar el papel del *μῦθος* dentro de la sociedad griega, es el concebir que, originariamente, éste remite a lo real y no a la palabra que habla de lo pensado. De ello que el mito, junto con el culto, sean una dualidad inquebrantable en la religiosidad griega; ambos expresan dinamismo, poder y realidad, interviniendo de este modo en la vida plasmándola.³²

En el mundo griego (cabe afirmar que en este momento de la exposición únicamente se está haciendo referencia al mundo de la religiosidad olímpica) no hay dogmas, libro sagrado, ni revelación; la divinidad se muestra, libre de todo credo, acaeciendo. En este mundo no hay profetas; el aedo "no prohíbe nada, no impone nada: dice. Y al hacerlo, no revela nada, recuerda. Recuerda lo que ha sido y lo que al mismo tiempo es el lineamiento de lo que es, de lo que puede ser"³³.

Para los griegos "la observación más fiel de lo natural se convirtió en contemplación de lo eterno e infinito"³⁴; una indagación en la que, encontrándose a sí mismos, alcanzaban la apertura y comprensión de su condición.

Una cita que nos brinda claridad sobre lo referido es la siguiente:

³² Véase Walter F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Sexto piso, España, 2007.

³³ Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006, pág. 113.

³⁴ Walter F. Otto, *Los dioses de Grecia*, Siruela, Madrid, 2003, pág. 26.

[A los griegos] no les fue anunciada la grandeza majestuosa de un Creador del mundo, de un Legislador, de un Salvador, sino de lo que es y que, tal como es, signifique alegría o dolor para el hombre, atestigua la presencia de lo divino y de su bienaventurada majestad.³⁵

Los griegos participan de lo divino sin consuelo o exigencia de salvación, aceptaban sin más lo que se les presentaba. En otras palabras, el hombre griego formaba parte lo divino siendo, no buscaba romper con el sufrimiento propio de su condición, es más, veía en él su pertenencia a la esfera de lo divino³⁶.

Las Musas

En el tejido arriba hilado, aquellas hijas de *Μνημοσύνη*, las *Μοῦσαι*, se constituyen en el sentido más elevado como las diosas de la *ἀλήθεια*³⁷.

³⁵ Otto, *Teofanía*, op. cit., pág. 40.

³⁶ Véase Homero, *Batracomiomaquia*, *Himno homérico a Apolo*, 190.

³⁷ Hoy en día no es raro que el término griego *ἀλήθεια* sea traducido por verdad, sin embargo, si este término es traducido de manera diferente, se observa que el prefijo *-ἀ-* al ser traducido como su equivalente 'des', mientras que *λήθεια* al traducirse como ocultamiento, nos deja con que el término griego *ἀ-λήθεια* encuentra su más firme traducción en la palabra des-ocultamiento.

En razón de lo anterior Martin Heidegger, en su texto *Parménides*, se aboca a resaltar la intraducibilidad entre el término *ἀλήθεια* y el término *verum*, encontrando así, como primera indicación, el hecho de que el término verdad, al ya no remitir a una tensión, es decir, al ya no tender hacia el juego entre *ἀλήθεια* y *ἄτη*, tiende hacia la disolución del conflicto. En sus palabras: "la esencia conflictiva de la verdad ha sido ya extraña para nosotros y para el pensar occidental desde hace mucho tiempo. Al contrario, <<la verdad>> significa para nosotros lo que está más allá de todo conflicto y debe ser, por tanto, lo no conflictivo" (pág. 26).

Ahora bien, se podría hacer una analogía y pensarse a partir de ésta que si el antónimo de verdad es en el presente falsedad, el de des-ocultamiento sería ocultamiento. Pues bien, en torno a esto Heidegger nos expone que el antónimo de *ἀλήθεια* no era para los griegos *λήθεια* como se podría llegar a pensar a primera instancia. El término que se contrapone a *ἀλήθεια* en griego antiguo es *ψεῦδος*, que puede ser traducido como encubrir, velar, pero más aún, distorsionar. En este sentido, el mostrar también está presente en la connotación de *ψεῦδος* pero bajo instancias que velan. En razón de ello la palabra *ἀλήθεια* bien podría significar des-simulación o des-velamiento.

Por otro lado, al remitirnos a las connotaciones más arcaicas del término falso, encontraremos que éste proviene del *falsum* (*fallo*) latino, cuya raíz "es <<fall>> y está emparentado con el griego *σφάλλω*, es decir, con derrumbar, llevar a la caída, derribar, hacer temblar" (pág.53), noción que

En la ἀλήθεια develada por las Μοῦσαι, los dioses se constituyen como seres que presentan muchas y diversas manifestaciones. Ya sea como fenómenos naturales³⁸, como seres omnipresentes que se muestran ocultándose en el instante decisivo³⁹, o como aquello que mueve al hombre interiormente para decidir su actitud, los dioses olímpicos conforman en su totalidad la divinidad de lo que es.

En razón de lo anterior, el politeísmo propio de los dioses griegos es una muestra de la pluralidad de las formas de lo divino. La religiosidad griega despliega como principio el θαῦμα (asombro/admiración) del hombre griego de que las cosas sean; de su existencia.

Ante tal pluralidad de las formas de lo divino, la religiosidad griega se hallaba inmersa en un juego entre ἀλήθεια y ἄτη (obcecación), lo cual inducía a

desde esta posición heideggeriana no se contrapone en nada al término ἀλήθεια, y que no funge el papel de sinónimo de la palabra ψεῦδος. Más bien, el término *falsum* se emparenta a la concepción romana de Imperio y de poder, y se aprehende a la noción de conducir a una caída, es decir, a la caída del Imperio y del poderío romano.

Ahora bien, al vernos frente al antónimo de falso o *falsum*, se podrá intuir seguidamente que este es verdad o *verum*, el cual toma su esencia del lenguaje eclesiástico latino: *Ego sum via, es veritas, et vita* ("Yo soy el camino, la verdad y la vida") (Juan 14, 6). Tomando como eje lo aseverado, Heidegger se pregunta:

"¿Qué significa el latín *verum*? La raíz <<ver>> es indogermánica, de igual manera que la raíz <<fall>> [...] La raíz <<ver>> aparece claramente en [...] [la] palabra alemana <<wehren>> [defender], <<die wehr>> [defensa], <<das Wehr>> [presa]; en esto se halla el momento del <<contra>>, la <<resistencia>> [...] en itálico-óscico <<veru>>, el pórtico —el cual cierra el paso y la entrada— [...] <<Ver>> no significa resistencia, sino defenderse, sostenerse: defensa-para [...] <<Ver>> significa estar firme, mantenerse en posición, es decir, no-caer, permanecer arriba, sostenerse, ser la cabeza, mandar; lo que se sostiene y lo que se mantiene de pie —erguido—. El *verum* ha recibido entonces su significado del derecho establecido en contra-palabra de *falsum*, a partir del dominio esencial de lo imperial. De este modo, de la palabra originaria <<ver>> se ha extraído un significado que claramente se manifiesta en el antiguo latín *veru*, en el sentido de pórtico y puerta, pero también en el alemán *das Wehr* [<<presa>>], el pórtico que encierra y echa cerrojo, la presa que se cierra. El elemento originario en *ver* y *verum* es el encerrar, encubrir, ocultar y albergar" (pág. 63).

Con todo esto, no podemos dejar de observar que en realidad ἀλήθεια no puede ser traducido sin más como *verum* o verdad, en consecuencia a que, a partir de lo mostrado por Heidegger, vendría a conformarse, más bien, como un antónimo, ya que lo que *verum* connota es el encerrar, encubrir y ocultar, siendo lo falso o lo *falsum*, aquello que induce la caída y que, por lo tanto, rompe con los candados y cerrojos impuestos.

³⁸ De ello que, para Walter F. Otto, cuando Tales afirma "todo está lleno de dioses", no se deba apreciar como un panteísmo. Para Tales todo lo real revela una forma divina. Véase *Teofanía*, pág. 91.

³⁹ Véase Walter F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Sexto piso, España, 2007, pág. 52-54.

que el *ἄνθρωπος*, como parte de esa *φύσις*, se encontrara sumido, del mismo modo, en aquel juego entre des-ocultamiento y ofuscación.⁴⁰

Cabe hacer la puntualización que la *ἄτη* en la que cae el griego⁴¹ es producida, en el mayor de los casos, por la *ὑβρις* (orgullo, altanería, insolencia, soberbia, arrebató, violencia, etcétera), o por la falta de recato ante lo divino, lo intocable, lo respetable, es decir, la falta de *αἰδώς*. De lo anterior que diversos helenistas hallen en las palabras con las que el templo de Apolo recibe a sus huéspedes, *γνώθι σεαυτόν*, el siguiente imperativo: “conoce lo que es el hombre, ten presente los límites de la humanidad y los tuyos propios”⁴² o, “fíjate en la forma natural de la naturaleza, reconoce los límites de la humanidad; reconoce lo que el hombre es y cuán lejana es la distancia que lo separa del señorío de los dioses eternos”⁴³, es decir, reclamen a la *σωφροσύνη* (sensatez, cordura, buen juicio, presencia de espíritu, temple, etcétera).

Resignificación (autoconstituida) de la ἀλήθεια

Ahora bien, al retornar a ese extrañamiento griego propio del despliegue del mundo y, por lo mismo, de la divinidad –el juego entre *ἀλήθεια* y *ἄτη*–, es asequible conjeturar (como lo hizo Marcel Detienne en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* y antes de él, Martin Heidegger y Werner Jaeger) que existe una gran gama de conexiones que adhieren el pensamiento religioso griego al pensamiento filosófico griego. Es precisamente a esa conexión en la que se centrará el texto en los siguientes párrafos.

⁴⁰ En relación con este juego debe tenerse presente la siguiente sentencia expresa en la Teogonía (26-28): *ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ', εὐτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι* (Pastores agrestes, tristes oprobios, vientres tan sólo, sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas, mas sabemos también, si queremos, cantar la verdad).

⁴¹ Como ejemplo arquetípico de la ofuscación tenemos al Pelida Aquiles.

⁴² Otto, *op. cit.*, *Teofanía*, pág. 113-114.

⁴³ Otto, *op. cit.*, *Los dioses de Grecia*, pág. 236.

Marcel Detienne, en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, muestra cómo es que el contexto socio-histórico contribuyó a la resignificación de la noción de *ἀλήθεια* dentro del mundo griego⁴⁴, y como ello condujo a una reestructuración política, social y económica, en la que el pensamiento sufrió una revolución tal, que de un *μῦθος* dispuesto según principios trascendentales, se marchó hacia la resignificación de un nuevo *λόγος*, el cual, dando pauta a la formación de nuevos campos de significación, coadyuvó a que la percepción griega de “palabra” se transformara para, de este modo, redefinir la relación *λόγος/ἀλήθεια*.

La instauración de un *λόγος* dispuesto como un instrumento propio del mundo de las relaciones sociales instituiría un nuevo campo de interpretación, el cual, al ser capaz de dar cuenta por sí mismo de lo real, le apuntaría al *ἄνθρωπος* su condición de autocreador.

En razón de lo anterior, y retomando lo ya aseverado en relación con la religiosidad griega, se vuelve conveniente manifestar que la *ἀλήθεια* del mundo de la religiosidad olímpica griega es una *ἀλήθεια* que atañe directamente a un privilegiado grupo de hombres: el rey, el poeta y el adivino.

Encaminándonos a intuir cómo es que se concebía la *ἀλήθεια* bajo la hegemonía de la oralidad poético-mimética, tomando como guía la investigación de Detienne, no resulta trivial el tomar en consideración que para este helenista “es posible [...] preguntarse si la verdad, en tanto que categoría mental, no es solidaria de todo un sistema de pensamiento, si no es también solidaria de la vida material y de la social”⁴⁵. Lo cual nos precisa que al seguir la línea punteada por este autor, no nos estamos desviando de uno de los objetivos que nos trazamos desde el principio de esta investigación: la idea de que las tendencias del pensamiento no son ideas articuladas desde un ámbito neutral en el cual el absorto mira atemporalmente su realidad, sino que se parte de la concepción de

⁴⁴ Para llevar a cabo ello Detienne pone especial atención en la reforma hoplita del 650, año en el que se gesta la constitución de ciudadanos-soldados bajo el precepto de la *ἰσονομία*.

⁴⁵ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto piso, México, 2004, pág. 47.

que las tendencias mismas del pensamiento deben ser deliberadas en relación con su contexto.

De esta manera, al orientarnos a intuir cómo es que se concebía la *ἀλήθεια* bajo la hegemonía de la oralidad poético-mimética (o como Detienne le llama, la prehistoria de la *ἀλήθεια* racional), y a cómo se gestó su proceso de resignificación –el cual tomará especial relevancia a la hora de reflexionar sobre los argumentos de Protágoras en relación con la religiosidad griega–, nos estamos encauzado, a la vez, a tratar de entrever cómo era el mundo de la vida material y social de aquel entonces.

Una vez aclarado lo anterior tenemos que retornar a lo aseverado en relación con las *Μοῦσαι*, las cuales al estar emparentadas a *Μνημοσύνη*, no permitiendo desasociarse entre sí, nos dan paso a entrever cómo es que estas dos potencias religiosas confieren a la *ἀλήθεια* su significación en aquel mundo de tradición oral.

Las *Μοῦσαι*, entendidas como palabra cantada o palabra ritmada⁴⁶, inseparables de la memoria, son aquellas que instan a que el poeta se acuerde; cuestión que nos señala puntualmente que, para que todo este juego entre memoria y olvido se produjera, fue imperante que la sociedad oral desarrollara técnicas que propiciaran el desenvolvimiento de la memoria (mnemotecnia).

Ahora bien, al centrarnos en el poeta, observaremos que éste pertenece a un grupo privilegiado que, mediante su memoria, accede a la *ἀλήθεια* otorgada por las *Μοῦσαι*. La memoria del poeta le permite descifrar lo invisible, lo oculto; ésta funge como una potencia religiosa que le confiere a la palabra cantada el estatuto de *ἀλήθεια*⁴⁷. Las *Μοῦσαι* son aquellas que poseen el privilegio de decir la verdad (*ἀληθέα γηρύσασθα*⁴⁸); son aquellas quienes *εἰρεῦσαι τά τ' ἔοντα τά τ' ἔσόμενα πρό τ' ἔοντα* (dicen lo que es, los que será y lo que fue)⁴⁹.

⁴⁶ Véase Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto piso, México, 2004, pág. 57.

⁴⁷ Véase Hesíodo, *Teogonía*, 1-100.

⁴⁸ Hesíodo, *Teogonía*, 28.

⁴⁹ Hesíodo, *Teogonía*, 38.

Al trasladar lo anterior a una sociedad como la que retrata Homero en su poesía, no resulta inverosímil el afirmar que aquellos cantos que los poetas relataban poseían en sí un espacio reservado para la alabanza y la desaprobación de los hechos de armas de una sociedad dominada enteramente por un grupo de guerreros. Tales cantos nos permiten divisar otro papel otorgado a las *Μοῦσαι*: la función de recordarle al poeta las hazañas de los guerreros y reyes dignos de desplegar una memoria ilustre. En razón de ello Detienne afirma:

En definitiva, un hombre vale lo que vale su *logos*. Serán los maestros de la Alabanza, los sirvientes de las Musas, los que decidirán el valor de un guerrero; ellos son lo que concederán o negarán la memoria.⁵⁰

Es Héctor quien en el canto XXII de la *Iliada* declara:

Ay, pues; sí, en verdad, mucho a los dioses a la muerte me llaman.
Pues yo dije que aquí el héroe Deifobo estaba.
Pero, él, en verdad, en el muro, y me ha engañado Atenea.
Y ahora, cerca de mí, la mala muerte, y lejos en nada,
y no hay escape, pues hace mucho que ésta era más caro
a Zeus y al hijo de Zeus, Hierelejos, que antes a mí
me guardaban benévolos; y ahora el Destino me alcanza;
no, a lo menos, cobardemente y sin gloria perezca,
pero en haciendo algo grande que por los futuros se aprenda.⁵¹

Lo cual nos remite de nueva cuenta a ese juego entre *ἀλήθεια*, *ἀτη/ληθή*; el recuerdo del ser del guerrero se encuentra sujeto a ese juego en donde “sólo la Palabra [del] [...] cantor permite escapar del Silencio y de la Muerte”⁵².

Tras haber hecho esta rápida capitulación en torno al oficio del poeta, es inevitable referirnos a la hegemonía que desempeña el mito sobre la ordenación del mundo, especialmente en la disposición de lugares comunes que brindan

⁵⁰ Detienne, *op. cit.*, pág. 68.

⁵¹ Homero, *Iliada*, XXII, 297-305.

⁵² Detienne, *op. cit.*, pág. 68.

soberanía y que nos dan pie para comprender al rey como perteneciente a ese privilegiado grupo de hombres que tienen acceso al desvelamiento del mundo caótico, es decir, a la *ἀλήθεια*.

Es Jean-Pierre Vernant quien, en *Los orígenes del pensamiento griego*, expone cómo es que las cosmogonías y teogonías griegas deben ser interpretadas como mitos de soberanía. En sus palabras:

Las teogonías y las cosmogonías griegas comprenden, como las cosmogonías que les han sucedido, relatos de génesis que explican la aparición progresiva de un mundo ordenado. Pero son, también y ante todo, otra cosa: mitos de soberanía. Exaltan el poder de un dios que reina sobre todo el universo; hablan de su nacimiento, sus luchas, su triunfo. En todos los dominios natural, social y ritual, el orden es el producto de la victoria del dios soberano. Si el mundo ya no está librado a la inestabilidad y a la confusión, es porque al término de los combates que el dios ha tenido que sostener contra los rivales y monstruos, su supremacía aparece definitivamente asegurada, sin que nada pueda en adelante ponerla en cuestión.⁵³

El *μῦθος* otorga soberanía, da autoridad, y permite que el orden perdure. El *μῦθος* concede soberanía a los reyes. Sus dictados son inseparables de la *δίκη* y de la *ἀλήθεια*, las cuales, por momentos, parecen fundirse en una sola noción que apunta concretamente al *κόσμος* (orden, conveniencia, decencia, disciplina, orden del universo, mundo, cielo, etcétera).

Asimismo, el rey, en tanto que portador de esa esencia divina, es también portador, por momentos, de su propiedad mántica⁵⁴. La *ἀλήθεια* abarca tanto a la mántica, como a la justicia y a la soberanía, para así condescender, al hombre griego, un literal des-ocultamiento del mundo. El rey es quien encarna a ese privilegiado grupo de hombres que tiene acceso a la memoria, al don de videncia que reúne el pasado, el presente y el futuro, es él quien puede seguir los decretos

⁵³ Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, España, 1992, pág. 122.

⁵⁴ Dicha propiedad mántica puede atribuírsele al rey mismo, o bien, a la posibilidad de éste de recurrir a los oráculos.

de los bienaventurados –lo cual no deja de mostrarnos cómo el derecho instituido a partir de los procesos que condujeron a la aparición del régimen democrático no son otra cosa más que la resignificación del *κόσμος* concedido por un *μῦθος* referido autoconstitutivamente a la condición humana.

Una vez expuesto el modo en el que el *μῦθος*, no sólo es el nudo que lía la religiosidad olímpica griega, sino que además es el vínculo que articula todas y cada una de las esferas en las que se desenvuelve el hombre griego (social, política, económica, religiosa, etcétera), los siguientes párrafos se abocarán a trazar el proceso de resignificación bajo el cual la *ἀλήθεια* se desprendió de todo ese sistema de representaciones religiosas con las que se encontraba totalmente engarzada (las *Μοῦσαι*, *Μνημοσύνη*, la mántica, etcétera), es decir, el proceso con el cual de un *μῦθος* asentado en predisposiciones trascendentales, se paso a otro *λόγος* que centraba su atención al momento y, por ende, a lo relativo.

En este camino hacia el proceso de resignificación es importante llevar a cabo diferentes señalizaciones. Una primera señalización se deriva del hecho de que, como ya se refirió, para tratar de llevar a cabo una aproximación a la religiosidad griega es imperante hacer un especial hincapié en el hecho de que el *μῦθος* vive, es una realidad natural que brota, es potencia, fuerza y acción; *μῦθος* y *φύσις* personifican la fuente realizadora de la palabra⁵⁵.

Asimismo, y como un segunda señalización, el *μῦθος* da cuenta de un presente absoluto. La palabra mágico-religiosa trasciende tanto el tiempo de los hombres, como a los hombres mismos, en consecuencia a que ésta engloba todo lo que es, ha sido, y será, mas, ésta es inherente a la ambigüedad (tercera señalización); al juego entre *ἀλήθεια* y *ἄτη*.

Dentro de ese *κόσμος* generado por el *μῦθος* encontramos una potencia doble que encuentra como principio a la persuasión. *Πειθώ* es una divina doble como muchas otras, y es, dentro del *μῦθος*, una divinidad inseparable de la

⁵⁵ Detienne asevera que “la palabra mágico-religiosa es, en primer lugar, eficaz [debido a que] [...] este tipo de palabra no se distingue de una acción en la que, si así se quiere, no hay, a ese nivel, distancia entre palabra y acto”. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, pág. 111.

ἀλήθεια. En este punto, el asegurar que no hay *ἀλήθεια* sin *ληθή* es ineludible. Cuando las *Μοῦσαι* cantan, uno se olvida de la cotidianidad, se oscurece la mundaneidad, lo que por un lado sale a la luz y es traído a la memoria, nubla radicalmente a lo otro. En torno a la ambigüedad propia de la religiosidad griega Detienne nos puntualiza:

El mundo divino es fundamentalmente ambiguo. La ambigüedad matiza a los dioses más positivos: Apolo es el brillante (*Φοῖβος*), pero Plutarco observa que, para algunos, es también el Oscuro (*Σχότιος*) y que, aunque para unos las Musas y la Memoria están a su lado, para otros son el Olvido (*Λήθη*) y el Silencio (*Σιωπή*).⁵⁶

Haciendo referencia a esta misma ambigüedad, recordemos las palabras de las *Μοῦσαι* de la *Teogonía* hesiódica, quienes afirman:

Ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι (Pastores agrestes, tristes oprobios, vientres tan sólo, sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas, mas sabemos también, si queremos, cantar la verdad)⁵⁷.

En este juego entre *ἀλήθεια* y *ληθή*, en el que se recrea la ambigüedad de la religiosidad griega, la noción de astucia anudada firmemente a la de inteligencia juega un papel preponderante⁵⁸. En ese nuevo nódulo localizado, es tangible hallarse con la idea de que el engaño es un lugar común dentro de la religiosidad griega, en relación con esto Detienne nos dirá: "el <<Maestro de verdad>>, es también un maestro del engaño"⁵⁹. Tratadas estas señalizaciones es momento de

⁵⁶ *Ibid.*, pág.130.

⁵⁷ Hesíodo, *Teogonía*, 26-28.

⁵⁸ Un ejemplo próximo a esta aseveración la encarna la deidad conocida como Hermes, quien se caracteriza por su astucia, agilidad, habilidad y engaño.

⁵⁹ Detienne, *op. cit.*, pág. 133.

centrarnos en el proceso de resignificación que transformó radicalmente la relación entre el *μῦθος* y el *ἄνθρωπος*.

Como una aseveración inicial, cabe traer a colación la siguiente cita de Pierre Vidal-Naquet, quien retrotrayendo en pensamiento de Vernant asevera:

El <<pensamiento racional>> nace en un marco político, económico y social bien definido: el de la ciudad; que la ciudad en sí misma hizo su aparición aprovechando una crisis decisiva de la soberanía, en un espacio social libre de la obsesiva presencia del monarca minoico o micénico, émulo de los <<déspotas>> orientales.⁶⁰

La cita anterior nos puede conducir a hacer todo un análisis que se remita a las relaciones existentes entre las sociedades micénicas y su intrínseca relación con el oriente próximo, sin embargo, ello nos desviaría en demasía del tema en el que se quiere hacer énfasis, que es el proceso de resignificación⁶¹. En este sentido, lo que se ambiciona resaltar es la aparición de la ciudad, y la crisis decisiva en la que se vio inmersa la soberanía, dos cuestiones que nos apuntan directamente a ese proceso de indagación centrado en la condición humana.

Los guerreros y las raíces de la democracia

Marcel Detienne logra restringir en un determinado grupo social la semilla que revolucionaría la sociedad griega, dando pie, de este modo, a que la formación del proceso de resignificación se llevara a cabo. Este grupo social es el de los hombres especializados en la función guerrera, cuyo vínculo contractual produjo una reforma tal, que no resulta inverosímil el encontrar los principios de la democracia en las prácticas institucionales de dicho grupo social.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 38.

⁶¹ Si se quiere contar con mayor información en relación con este tema bien es posible remitirse al libro de Jean-Pierre Vernant *Los orígenes del pensamiento griego*, en el que se hace un especial énfasis en los procesos de migración y en la constitución de las dinastías micénicas.

Tales prácticas, como lo son la educación en común, los juegos funerarios, las asambleas deliberativas y el reparto del botín, se instituyeron como prácticas sociales y materiales que transformarían radicalmente el modo en el que el hombre experimenta su realidad a través de la palabra, lo cual lo obligaría a redefinir su relación, es decir, le exigiría transformar el *μῦθος*.

Es en la *Iliada* en donde nos es posible encontrar algunos de los ejemplos más ilustrativos en torno a esas prácticas en común⁶². Y es justamente en esos ejemplos, el lugar desde el cual nos es factible situar el modo en el que éstos se realizaban.

Los elementos centrales de estas prácticas son: 1) el espacio de las asambleas no era indefinido, éste se caracterizaba por ser un espacio centrado; 2) es en el centro de las asambleas en donde se deposita el botín⁶³ para que el guerrero ante los ojos de toda la asamblea vaya y lo haga suyo⁶⁴ (éste es *δασμός ἐς τὸ μέσον*); 3) el centro es la *ἀρχή* (comienzo, origen, principio, fundamento, poder, autoridad, etcétera) de la palabra⁶⁵; 4) la palabra que se toma en el centro de las asambleas es un *λόγος* común, un bien común (*κοινόν*) y refiere ineludiblemente a las necesidades e intereses del grupo⁶⁶; 5) las asambleas están abiertas para todos los guerreros, y tanto la palabra como el botín son tomados enfrente de todos, lo que implica que los guerreros se perciban como *ὄμοιοι* (semejantes); 6) tanto la semejanza como la centralidad, en conjunción con la aparición de la soberanía impersonal, nos dirigen hacia un término que determinará el espacio público de Atenas en el siglo V a.C. y que, por

⁶² Por ejemplo: los juegos funerarios de Patroclo. Homero, *Iliada*, XXIII 256.

⁶³ Homero, *Iliada*, XXIII 256, *Odisea*, XXIV, 80-86.

⁶⁴ Homero, *Iliada*, XIX 173-174. Aquí Odiseo le propone a Agamenón, para que éste enmiende su error, traer todos sus presentes en medio de la asamblea para que, de este modo, frente a los ojos de todos, sea posible otorgarle lo correspondiente a Aquiles.

⁶⁵ Homero, *Odisea*, II 37. Es el momento en el que Telémaco toma la palabra en la asamblea y se mantiene en el centro del ágora para hablar.

⁶⁶ Marcel Detienne afirma que el centro de la asamblea pareciera simbolizar la soberanía impersonal del grupo. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, pág. 147.

supuesto, se erige como uno de los elementos centrales que reformarían las estructuras mentales de los griegos: el concepto de *ἰσωνομία*⁶⁷.

En razón de todo lo anterior, Detienne asegura que tanto los juegos funerarios, como el reparto del botín y las asambleas deliberativas, fungieron como instituciones que integrarían un plano predecesor del espacio político perenne de la *πόλις*: el ágora.

La afinidad anterior nos indica que fue justamente en estas prácticas institucionales de tipo jurídico-político el espacio en el que se dio cabida al advenimiento de una realidad autónoma de la palabra, es decir, fue justamente en ese lugar en el que se formuló su resignificación; en él, la palabra adoptó una función política totalmente diferente: se estableció como el instrumento de las relaciones sociales y del conocimiento de lo real; “el *λόγος* se [convirtió] [...] en una realidad autónoma, sometida a sus propias leyes”⁶⁸.

Una vez dispuesto lo que simbolizó para el hombre griego el surgimiento de estructuras mentales inéditas a partir de un nuevo marco de relaciones sociales, políticas y económicas, es momento de hacer referencia a dos instancias que esclarecen significativamente el paso del pensamiento ligado a primicias absolutas, al pensamiento relativo, propio del des-ocultamiento de la condición humana. Dichas instancias son: la tragedia ateniense y la poesía de Simónides de Céos (556/57-468).

La tragedia y el nuevo imaginario social

Tanto para Jean-Pierre Vernant, como para Pierre Vidal-Naquet, puede sostenerse que “el género trágico hace su aparición a finales del siglo VI, cuando el lenguaje del mito deja de estar en conexión con la realidad política de la

⁶⁷ Marcel Detienne asevera que la mayoría de los comentaristas observan que *ἰσωνομία* se deriva no de *νόμος*, sino de *νέμειν*, lo cual puede significar una igualdad en el reparto de utilidades o de derechos políticos. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, pág. 154.

⁶⁸ Detienne, *op. cit.*, pág. 162.

ciudad⁶⁹. En razón de lo anterior, estos dos discípulos de Louis Gernet sitúan el universo trágico entre dos mundos: el del mito, y el del surgimiento de los nuevos valores (valores que obtendrían su máxima expresión en la Atenas de Pericles y que se derivan del ese proceso de resignificación estudiado por Detienne).

Para continuar con esta exploración de la tragedia ateniense, es importante señalar que, tanto para Vernant, como para Vidal-Naquet, la tragedia aparece bajo tres caracteres irreductibles: el del género trágico, el de la representación trágica y el del hombre trágico. En dichos caracteres se debe acentuar que la tragedia emerge como un género literario original que halla su espacio de representación en las fiestas públicas de la ciudad y que tiene, entre muchas otras finalidades, el centrar en el hombre una responsabilidad propia condicionada al desvelamiento de su autoconstitución.

La tragedia ateniense se desenvuelve en un momento en el que el pensamiento centrado en lo divino y el pensamiento centrado en el hombre se localizan en su máxima tensión; el coro y el personaje principal son las dos puestas en escena que nos subrayan el contraste entre el pasado, que ostenta como rémora la religión cívica, y el presente, que no es otro más que el presente de la *πόλις*. En torno a ello Vernant y Vidal-Naquet nos apuntan:

En el conflicto trágico, el héroe, el rey o el tirano aparecen insertos aún en la tradición heroica y mítica, pero la solución del drama se les escapa: no es nunca el resultado de la acción, sino siempre la expresión del triunfo de los valores colectivos impuestos por la nueva ciudad democrática.⁷⁰

Por consiguiente, en este nuevo género el héroe se presenta no ya como un modelo a seguir, como lo podría ser en la épica, sino que éste se ha convertido en un problema. A partir de la aparición de un vocabulario que hace totalmente referencia al *νόμος* y ya no a la *φύσις*, se presenta en los campos de significación del nuevo ciudadano ateniense una desgarradura en la que se exteriorizan

⁶⁹ Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Paidós, España, 2002, pág. 12.

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 11.

diversas contradicciones de las cuales la tragedia se nutre para así presentar, a través del coro, el nuevo ideario social propio de la *πόλις*.

La tragedia nace en la contraposición entre dos ideales de *δίκη*⁷¹. Tanto Vernant como Vidal-Naquet aseveran que la tragedia “confronta los valores heroicos, las antiguas representaciones religiosas, con los modos de pensamiento nuevos que señalan la creación del derecho en el marco de la ciudad”⁷², en otras palabras, la tragedia representa, literalmente, ese momento de crisis y tensión en el que la ciudad griega, al develar su autoconstitución, emerge como la nueva soberana, por lo que exige que su soberanía se ejerza a través de nuevos valores, derechos y obligaciones considerablemente dispares con los valores del pasado heroico.

Ahora bien, un elemento que es imprescindible marcar, es que la tragedia griega representa un momento⁷³ en el que, además del género trágico, nace a la vez, el sentimiento trágico; un sentimiento en el que la responsabilidad se gesta en el momento en el que el hombre, a través de la palabra desentendida de los principios olímpicos, constituye como objeto de su reflexión la acción humana. De esta manera, la tragedia ateniese, al posibilitar ese sentimiento trágico, lo que induce es el alzamiento de un individuo en tensión que tiende hacia la redefinición del *λόγος*, mas, sin embargo, éste aún no logra la suficiente autonomía en su vida interior para desprenderse del *μῦθος* olímpico.

Lo anterior se puede vislumbrar al estimar que es únicamente en el ciudadano/espectador en donde es posible revelar la ambigüedad de las palabras

⁷¹ Es en *Antígona* de Sófocles en donde podemos observar claramente esta contraposición.

⁷² Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.*, pág. 20.

⁷³ Tanto Vernant como Vidal-Naquet fijan el *momento* de la tragedia entre dos actitudes: la primera, que es la que nos expone el florecimiento de la tragedia, es la actitud de Solón el reformador, quien abandonó indignado una de las primeras representaciones teatrales en consecuencia a que aún tenía el pasado heroico demasiado próximo y vivo como para poder colocarse en el desgarre en el que colocaba la tragedia al ciudadano/espectador (“¿No es una vergüenza, dice el legislador, proferir tales mentiras ante tantos espectadores? Téspis respondió que no había nada de malo en hablar y en actuar así, puesto que era un juego. Entonces Solón golpea violentamente el suelo con su bastón y declara: si honrásemos este tipo de juego, lo encontraríamos en seguida en las convenciones que nos unen”. Plutarco, *Vida de Solón*, 29, 6-7); la segunda, que es la actitud que nos lleva a el fin de la tragedia, es la actitud de Aristóteles, quien por medio del escritor de tragedias Agatón, nos muestra como aquella referencia al pasado heroico ahora era totalmente borrado de las representaciones, en palabras de Vernant y Vidal-Naquet, el resorte trágico se encontraba ya roto (pág. 21).

y de los valores inmersos en el género trágico. Para el héroe representado, cegado por la *ὑβρις*, existe exclusivamente un sentido, y únicamente hay un camino, mientras que, para el ciudadano/espectador, la problemática observada lo lleva a tomar conciencia (a la cual podemos denominar como conciencia trágica), no sólo de la contraposición entre el *μῦθος* (olímpico) y la *πόλις*, sino, además, de la ambigüedad de la lengua, de los valores, y del propio hombre –cuestión que nos descubre otra senda desde la cual avistar al espíritu propio de la sofística–. En referencia a lo aseverado, tanto Vernant, como Vidal-Naquet afirman: “para que haya conciencia trágica es preciso, en efecto, que los planos humano y divino sean lo bastante distintos para oponerse (es decir, que se haya formado ya la noción de naturaleza humana), sin cesar, sin embargo, de aparecer como inseparables”⁷⁴.

Walter Nestle afirma que la tragedia nace cuando el mito se contempla desde la mirada del ciudadano, en este sentido, la tragedia es esa voz de la ciudad que se empeña en desgarrar hasta el extremo sus vínculos con la tradición. La tragedia es la representación del conflicto entre los nuevos valores que darían cabida a las normas jurídicas de la ciudad, y los valores provenientes de la épica y de las teogonías. Dicho de otro modo, la tragedia es la tensión entre la *δίκη* posicionada en referencia a principios trascendentales divinos (en la que podemos encontrar todas sus ambigüedades así como el juego entre *ἀλήθεια* y *ἄτη*) y la *δίκη* posicionada ante el desvelamiento de la condición humana. Conflicto y tensión que al ser superados romperán con ese resorte trágico, obligando, de este modo, al ciudadano griego, a enfrentarse desde nuevos parámetros a sus circunstancias.

Ahora bien, un elemento que debemos tener presente cuando hablamos en torno a la tragedia ateniense, es que a pesar de que si bien es cierto que se podrían encontrar afinidades de ésta con el desarrollo de la democracia ateniense, también es cierto que su similitud es ambigua. Es Vidal-Naquet quien, con distintos ejemplos, nos hace notar cómo la tragedia ateniense es, en realidad, un

⁷⁴ Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.*, pág. 85.

espejo roto; un espejo en cuyas fracturas se pueden observar reflejos de algunas de las instancias políticas democráticas atenienses difuminadas con la cotidianidad y con la tensión prevaleciente en la conformación del proceso de resignificación, pero sólo eso. La tragedia griega nunca mostrará en su totalidad la vida política en Atenas. En sus palabras:

No es necesario ver en la tragedia un espejo de la ciudad; o más exactamente, si se quiere mantener la imagen de un espejo, ese espejo está roto y cada fragmento remite a la vez a una realidad social y a todas las restantes, mezclando estrechamente los distintos códigos: espaciales, temporales, sexuales, sociales y económico.⁷⁵

La ambigüedad de la tragedia ateniense aunada a esa ambigüedad primigenia establecida en la religiosidad griega es, sin lugar a dudas, una ejemplificación más en la que se pueden encontrar correlaciones con aquella relatividad atribuida a Protágoras (cuestión que se retomará más adelante). Sin embargo, cabe hacer la puntualización que la ambigüedad propia de la tragedia griega no se encuentra delimitada por un espacio divino, sino que ésta es conducida a un espacio público (controlado de algún modo por el gobierno de la ciudad), el cual, sin embargo, de la misma manera, pero con su propio estilo, referirá a esa espacialidad ambigua: el teatro de Dioniso⁷⁶.

Dejaré este esbozo de la tragedia griega –el cual más adelante será retomado– para de este modo refirme a una segunda instancia que nos permitirá esclarecer el paso del pensamiento centrado en principios trascendentales olímpicos, al pensamiento referido al *ἄνθρωπος* y a su condición.

⁷⁵ Pierre Vidal-Naquet, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia antigua*, Abada, España, 2004, pág. 53.

⁷⁶ Un ejemplo más de esa ambigüedad propia de la tragedia griega, es la conexión intrínseca que existe entre Dioniso y el teatro griego, ya que, entre otras cuestiones, Dioniso es la manifestación del espíritu de la ambigüedad y de la contradicción; desde el mito de su nacimiento estas características expresan su esencia. Véase Walter F. Otto, *Dioniso. Mito y culto*, Siruela, España, 2006 y las *Bacantes* de Eurípides.

Simónides de Ceos, el primer sofista

Para Marcel Detienne es en el pensamiento y en la obra de Simónides de Ceos donde se consigue “contemplar en vivo el proceso de desvalorización de la *ἀλήθεια*”⁷⁷, es decir, la *ἀλήθεια* que Simónides toma de su realidad, y con la cual gesta su pensamiento, se acierta libre de toda manifestación olímpica.

El Simónides que Detienne dibuja es un directo precursor de la sofística y, por lo mismo, un digno representante de ese proceso de resignificación en el que la palabra perdió ese aspecto divino para centrarse en el hombre.

De las similitudes que es posible hallar entre la sofística y Simónides se pueden destacar las siguientes particularidades: Simónides fue el primero en hacer de la poesía un oficio, es decir, fue el primero en cobrar una determinada suma de dinero por su poesía. “Píndaro le refiere con [...] indignación: los dulces cantos de Terpsícore, sus suaves cantos, están a la venta. Con Simónides la Musa se vuelve codiciosa (*φιλοχερδής*), mercenaria (*ἐργάτις*)”⁷⁸, cuestión que nos permite tender un puente entre éstas afirmaciones y las acusaciones que Platón le hace, a lo largo de todos sus diálogos, a la sofística, en donde entre muchas otras imputaciones podemos observar al sofista como un cazador a sueldo de jóvenes pudientes, un mercader de *παιδεία*, así como un detallista de conocimiento, entre otros.

Asimismo, la poesía de Simónides fue tratada por los antiguos como una poesía del engaño, ya que, para este poeta de Céos, “la palabra es la imagen (*εἰχῶν*) de la realidad”⁷⁹, lo que nos recuerda otro de los fragmentos de Platón, quien le impone al sofista el hacer, a diferencia del filósofo, aseveraciones basadas en apariencias y opiniones, las cuales eran utilizadas para dibujar grandes retratos por medio del uso de la retórica.

De igual manera, Simónides descubre la firma del poeta, es decir, el creador toma conciencia de su propia creación, la cual ya no deviene ni de las

⁷⁷ Detienne, *op. cit.*, pág. 165.

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 166.

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 168.

Μοῦσαι ni de su relación con *Μνημοσύνη*. El producto de la creación es resignificado al mismo tiempo que la posibilidad de ser un poeta se vuelve factible para todos, y no solamente para aquellos que distinguiéndose de todos los demás hombres tienen por naturaleza la predisposición de escuchar a las *Μοῦσαι*, lo cual, dirigido al ámbito de la sofística, nos recuerda esa capacidad de la *παιδεία* sofista de abrir al campo político en Atenas para todos.

Es posible encontrar otra similitud en la preponderancia técnica que tanto Simónides, como los sofistas, imponen a sus obras y enseñanzas. Es a Simónides a quien se le imputa, no sólo "la invención de letras del alfabeto que permitirán una mejor notación escrita"⁸⁰, sino, además, la estructuración de reglas mnemotécnicas, con las cuales, la memoria se convertía en una técnica distante de la memoria olímpica, cuestión que se puede emparentar al pensamiento protagórico en la intención de éste de llevar a cabo una enseñanza técnica de la política y del lenguaje.

De igual modo, Simónides es considerado el primero de los poetas en escribir para los hombres; esto a que fue uno de los primeros poetas contratados para estar vueltos hacia la ciudad. Para Simónides, al igual que para Protágoras, "la ciudad es la que hace al hombre (*πόλις ἄνδρα διδάσχειν*)"⁸¹.

Otra de las similitudes capaz de ser bosquejada entre Simónides y la sofística, es la noción de *δόξα*⁸², es decir, de la palabra adaptada a la temporalidad del hombre; temporalidad en donde a pesar de que la palabra se encuentra desemparentada del pensamiento olímpico religioso, la ambigüedad y el juego entre *ἀλήθεια* y *ἄτη* siguen siendo vigentes.

Cabe detallar que en este tejido la *δόξα*, en relación con el verbo *δοκέω*, se encaminan al advenimiento y a la reflexión autoconstitutiva de la *πόλις*; "*dokein* es

⁸⁰ *Ibid.*, pág. 171.

⁸¹ *Ibid.*, pág. 179.

⁸² En relación a la *δόξα*, Detienne asevera: "El análisis de la raíz indoeuropea *dek-* nos permite ser más afirmativos: G. Redard ha mostrado que esta raíz significa <<conformarse con lo que se considera como una norma>>, y que la familia *dokos* y *dokein*, etc. se despliega en torno a una significación fundamental: <<tomar el partido que se estima mejor adaptado a una situación>>. *Doxa* transmite, pues, dos ideas solidarias: la de una elección y la de una elección que varía en función de una situación." *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (pág. 177).

[...] un término técnico del vocabulario político, es, por excelencia, el verbo de la <<decisión>> política”⁸³. Del mismo modo, es significativo puntuar que la *δόξα* en esta trama aún no es, bajo ningún precepto, el concepto de opinión en el sentido acentuado por el platonismo; su relación más próxima es con la *πόλις*, con su espacio contingente, y con el surgimiento de las nuevas instituciones sociales, económicas y políticas.

Será en este espacio contingente en el que la sofística se nutrirá. La sofística se encargará de educar a los hombres que harán frente a la inestabilidad propia del mundo de la política. Y al igual que Simónides, la sofística observará a la *πόλις* “como la fuente de todas las energías educadoras”⁸⁴.

En razón de las instancias referidas, es viable deducir que aquel cambio de paradigma del mundo griego, si bien no puede ser atribuido exclusivamente al movimiento sofista, sí es posible aseverar que fue la sofística el movimiento que radicalizó este proceso.

Una imagen de esta radicalización nos la aporta el hecho de que tanto Protágoras, como Gorgias, así como muchos otros, fueron acusados de *ἀσεβεία* (impiedad), lo cual orillaba a sus acusadores a orientar el movimiento sofista por la senda de la inmoralidad, de la falta de recato ante lo divino (*αὐδώς*), lo cual desataba la desmesura, la injusticia, así como todo aquello que resultara ser lo contrario de los valores erigidos por la religiosidad olímpica griega. Asimismo, el auge de una nueva religiosidad, la cual vendría a configurarse como una tendencia reformadora de los principios éticos y espirituales tanto del dionisismo, como de la religiosidad olímpica, ofreciendo al iniciado una nueva forma de misticismo y de vida bajo los preceptos de pureza que se desfogaban a partir de concebir la divinidad del alma humana y, por lo mismo, su inmortalidad, se aunaría a dicho proceso de radicalización.⁸⁵

⁸³ *Ibid.*, pág. 177.

⁸⁴ Jaeger, *op. cit.*, pág. 293.

⁸⁵ Véase W. K.C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, Siruela, España, 2003, pág. 95-103. Para Guthrie Orfeo contaba con muchos caracteres apolíneos, lo cual obligadamente refiere a la tendencia unificadora por parte de los órficos de la religión cívica y del dionisismo. Es más, para este autor es factible apuntar que el orfismo surgió debido a los excesos de las orgías dionisiacas.

El orfismo significaba una redefinición del espíritu de religiosidad entre los griegos, quienes encontraban en Orfeo un nuevo maestro de verdad⁸⁶. Orfeo aparecía como una especie de “profeta iluminado” que ostentaba los ritos con los cuales el iniciado podía salvar su alma (entre estos ritos el modo de vida ascético encontraba la centralidad), la cual se encontraba en peligro debido a un pecado original –los Titanes devoraron a Dioniso y, en consecuencia, fueron eliminados por el rayo de Zeus, de sus cenizas nacieron los mortales, los cuales tienen una naturaleza mixta; malvada por los Titanes y divina por Dioniso–. Asimismo, los órficos lograron hacer de la escritura la expresión básica de su religiosidad, con lo cual encontraron una herramienta indispensable para hacer frente a ese proceso de resignificación radicalizado por la sofística.

Otro elemento imprescindible para tener un cuadro completo en esta rápida capitulación del orfismo, es que “los órficos tenían sus dogmas establecidos y fijados en el molde de una masa de poesía religiosa”⁸⁷, lo cual nos fija –tomando todos los otros puntos ya referidos– a este movimiento, como una gran potencialidad religiosa que impregnó con nuevos caracteres el modo en el que el hombre griego se situaba ante lo divino.

El orfismo, como uno de los principales detractores del proceso de desvelamiento de la autoconstitución en sociedad del *ἄνθρωπος* (esto debido a que impugnaba la implantación de un nuevo velo en el que lo trascendental era designado como aquello que aportaba luz al de-ocultamiento de lo ente), es un tipo de religiosidad que influiría de manera categórica en uno de los filósofos que basaría su obra en desarticular y en eliminar la influencia de la sofística en el mundo griego: Platón⁸⁸. Y aunque la presente investigación no se centre en hacer un estudio entre las diferencias expuestas por Platón entre su filosofía y la sofística, si es imperante notar que una parte del platonismo halla, como eje fundamental, la influencia órfica. Guthrie, en *Orfeo y la religión griega*, asevera:

Con el orfismo se pretendió encauzar por mejores canales el dionisismo, de ello que Orfeo, de caracteres apolíneos, surgiera como el profeta de Dionisio.

⁸⁶ Guthrie parte del supuesto de que la religión órfica cobró forma en el siglo VI. *Orfeo y la religión griega*, pág. 161.

⁸⁷ *Ibid.*, pág. 211.

⁸⁸ El ejemplo más ilustrativo de ello lo encontramos en el *Fedro*.

Platón no sólo fue el genio más grande y original del pensamiento religioso griego, sino también aquel a quien más vigorosamente atrajo el ciclo de las doctrinas órficas. [...] Platón consideraba las especulaciones de los teólogos órficos no sólo con interés sino con un respeto muy próximo a la reverencia. Servían para mucho más que ilustrar las concepciones del filósofo, y en verdad deben de haber afectado poderosamente la forma que asumió la religión platónica. Platón es el ejemplo supremo de esa combinación entre agudo intelecto filosófico y la dispuesta aceptación de la realidad de lo divino. [...] Platón consideraba su propia filosofía y la religión órfica como doctrinas complementarias. [...] Uno de los modos en que la filosofía de Platón complementaba la religión de Orfeo era dándole base filosófica, vinculándola con la teoría de las Ideas. [...] En Platón encontramos a alguien que combina con el intelecto de los racionalistas una fe religiosa tan profunda como la de cualquier místico.⁸⁹

Más adelante retomaremos la cita interior, sin embargo, es necesario antes de ello dirigirnos al último punto de este apartado, que es: la posición de Protágoras de Abdera frente a la religiosidad griega.

Protágoras frente a la religiosidad griega

George Briscoe Kerferd da inicio a su texto, *The Sophistic Movement*, presentándonos dos de las barreras que se interponen en el camino de aquellos que se tienden a comprender la sofística: la primera es la nula sobrevivencia de los textos y, la segunda, es la gran dependencia que tenemos hacia los escritos de Platón; escritos en donde sobresale un tratamiento hostil hacia la sofística.

Es justamente frente a estos dos muros que entorpecen nuestra visión, ante los cuales debemos tratar de estimar a la sofística como uno de los movimientos clave en la formación de la política occidental, la cual encontrará un gran referente

⁸⁹ Guthrie, *op. cit.*, pág. 303-309.

para su desvelamiento en lo ocurrido en los últimos decenios del siglo VI, durante todo el siglo V y principios del IV, en Atenas principalmente. Dicho lo anterior, es momento de centrarnos en los argumentos de Protágoras para de este modo tender líneas que consientan exhibir cómo el pensamiento de este sofista emana y se nutre de ese proceso de des-ocultamiento de la condición humana al que, en los párrafos anteriores, hicimos referencia.

El primer argumento que nos apunta hacia la radicalidad del pensamiento de Protágoras es: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* (El hombre es medida de todas las cosas, de lo que es en cuanto que es y de lo que no es en cuanto no es). Esta aserción, en un primer momento, pareciera romper totalmente con las palabras con las que el templo de Apolo recibe a sus huéspedes, y nos exhibe las imputaciones que Protágoras le otorga al hombre.

Bajo la tesis del hombre-medida el *μῦθος* pierde todo carácter divino (éste es utilizado meramente como una herramienta útil en la educación política del ciudadano); los dioses olímpicos ya no infunden en el hombre el principio que dará sentido a su accionar. Y aunque de alguna manera el juego entre *ἀλήθεια* y *ἄτη* pareciera preservarse en el relativismo propio del argumento del hombre-medida, habría que aseverar que dicho juego esta bañado con primicias agnósticas y escépticas. La ambigüedad propia de la religiosidad griega (que hacía de ésta una rareza frente al dogmatismo cristiano y al establecimiento del *verum* por parte del Imperio romano), es resignificada bajo el pensamiento sofista. La ambigüedad y el relativismo son dispuestos a la condición humana, hallando como punto común, así como de apoyo, la contingencia, movilidad y tiempo propio de la *πόλις*.

Ahora bien, ya se hizo referencia a que tanto para Simónides, como para Protágoras, la ciudad aparece “como la fuente de todas las energías educadoras”⁹⁰. En relación a ello Protágoras ahondará: “por naturaleza no hay nada que sea esencialmente justo o injusto, santo o impío, sino que es el parecer de la comunidad lo que le hace verdadero”⁹¹.

⁹⁰ Jaeger, *op. cit.*, pág. 293.

⁹¹ Escohotado, Antonio, *De physis a polis*, Anagrama, Barcelona, 1995, pág. 158.

En este sentido, es posible percibir que, para Protágoras, la aseveración *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* (El hombre es medida de todas las cosas...), no es un pensamiento subjetivista. El *λόγος* al cual Protágoras apela, es un *λόγος* que responde a las necesidades de una comunidad política que se instituye a sí a partir de la edificación de nuevas instituciones.

Estos argumentos nos indican que el movimiento sofista es un auténtico deudor del proceso de desvelamiento que se inició, pareciera ser, inconscientemente, con las prácticas de los guerreros. Protágoras persiguió hasta la radicalización los principios que buscaban develar la condición del *ἄνθρωπος*, y fue así como llegó a establecer un *κόσμος* totalmente desencajado de todo trascendentalismo en el que el *νόμος* de la *πόλις* se constituyó como el *ἀρχή* que otorgaría legitimidad a las acciones de los hombres.

Sobre esta base es posible intuir el motivo por el cual Protágoras asevera:

Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσίν, οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν. Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν βίος τοῦ ἀνθρώπου (Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana)⁹².

Ello debido a que, si seguimos en esa puesta en práctica del principio de desvelamiento, será posible divisar que para la primera sofística y, por lo mismo, para Protágoras en particular, la existencia de los dioses y de sus valores no representaba un elemento a tomar en consideración bajo la *ἀλήθεια* centrada en la condición humana. Protágoras imponía al hombre y a sus valores en el lugar central. Sobre ello bien es posible traer a colación la referencia que hace Sócrates en torno a los argumentos protagóreos en el *Teeteto*:

⁹² Diógenes Laercio, IX 51.

Nobles jóvenes y ancianos, habláis demagógicamente, cuando os sentáis uno al lado de los otros y hacéis como parecer a los dioses, a los que yo excluyo de mis discursos y de mis escritos, sin pronunciarme sobre si existen o no. Sólo decís lo que os consienten los oídos de la multitud. Tal es, por ejemplo, vuestra afirmación de que sería terrible si no se diferencian en nada los hombres de una bestia cualquiera. Pero no hay demostración ni necesidad alguna en vuestras palabras, sino que os abandonáis a la probabilidad.⁹³

A Protágoras, podría alegarse, no le interesa erigir una *ἀλήθεια* perenne al estilo de las doctrinas órficas. Este pensador de Abdera se interesa por una *ἀλήθεια* capaz de develar el *καιρός* propio de la *πόλις*, la cual se instaura como la *ἀρχή* de la sociedad y, por lo mismo, del hombre. La filosofía de Protágoras tiene como preocupación fundacional la brevedad de la vida humana, su interés se centra en ella, en su *καιρός*.

Siguiendo esta misma línea trazada, es momento de referirnos a uno de los textos platónicos que nos posibilitará (tanto en este apartado, como en el siguiente), desenmarañar la manera en la que el pensamiento de Protágoras se une a ese proceso de resignificación autoconstitutiva de la política –así como de todas las demás esferas vivenciales del hombre griego– el cual, de alguna manera, queda retratado en el mito de Prometeo narrado dentro del diálogo que ostenta el nombre del sofista.

Antes de continuar con esta idea, es ineludible precisar que el *μῦθος* referido por el personaje de Protágoras en el diálogo platónico es simplemente una herramienta que permite a su locutor expresar una idea liada por la razón apelando a un lugar común desde el cual se muestre más resuelto y con mejor disposición el eje del argumento.

Ahora bien, como ya se hizo referencia, es Jean-Pierre Vernant quien, en *Los orígenes del pensamiento griego*, expone cómo es que las teogonías y cosmogonías griegas son inherentes a los mitos de soberanía. El *μῦθος* otorga soberanía, da autoridad, y permite que el orden perdure; éste consintió que los

⁹³ Platón, *Teeteto*, 162d.

reyes, así como aquellas *γένος* (familias/generación humana) que se concebían como herederas de aquellos, se bañaran bajo el halo que brindaba este tipo de soberanía olímpica. Lo aseverado, posicionado ante el mito que relata el personaje de Protágoras en el diálogo platónico, nos exhibe que aquella soberanía ya no es propia de una clase en específico; la soberanía develada en el mito de Prometeo por Protágoras es una soberanía impropia que apunta a la *πόλις*, y más aún, al movimiento democrático ateniense. Sobre este punto el mito atestigua:

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: <<¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, los reparto a todos?>> <<A todos, dijo Zeus, y que todos se hagan partícipes. Pues no habría ciudades si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.⁹⁴

A decir de lo anterior, Protágoras, lo que nos está ilustrando por medio del mito de Prometeo, no es otra cosa más que la necesidad de que nadie deje de participar en los asuntos de la ciudad, la cual se instituye en la misma medida en la que sus integrantes participan en su levantamiento. De lo anterior que Protágoras, como sofista, se entienda como un maestro capaz de constituirse como consejero de la virtud política y que, a diferencia de los mitos épicos, así como las teogonías, se centre en develar la *φύσις* humana, evitando así que la virtud política sea “predestinada” por medio del *μῦθος* para los pocos. Sobre ello el personaje de Protágoras asevera:

⁹⁴ Platón, *Protágoras*, 322 c-d.

Respecto de que a cualquier persona aceptan razonablemente como consejero sobre esta virtud por creer que todo el mundo participa de ella, eso digo. Y en cuanto a que creen que ésta no se da por naturaleza ni con carácter espontáneo, sino que es enseñable y se obtiene del ejercicio, en quien la obtiene, esto intentaré mostrártelo ahora.⁹⁵

La cita anterior no sólo nos ilustra ese proceso de desvelamiento del movimiento autoconstitutivo de la comunidad política, sino que, además, nos da pie para hacer referencia al momento en que el personaje de Protágoras da inicio a lo que Jaeger en su *Paideia* denomina como *la concepción pedagógica de la pena*, la cual es la idea de que se castiga a efectos de disuasión.

La concepción pedagógica de la pena exhibe otra arista crítica del pensamiento sofista, ya que esta noción elimina la percepción del castigo como la necesidad de llevar a cabo un ritual de purificación. El principio pedagógico de la pena es un principio que instaura el νόμος de la πόλις por encima de toda predisposición mítica.

Para concluir por el momento con esta inserción del mito de Prometeo retratado en el *Protágoras*, bien se puede traer a colación la anotación que hace Claude Mossè en su texto *Pericles*, en donde nos afirma que en este diálogo “Platón hace de Protágoras un teórico del sistema político que implica la igualdad de todos en la toma de decisiones; dicho de otro modo, de la democracia”⁹⁶, lo cual queda explícito cuando leemos la conclusión del personaje Protágoras, quien asevera:

De forma que, según este razonar, también los atenienses son de los que creen que la virtud es algo que puede adquirirse y aprenderse. Es natural, pues, que tus conciudadanos admitan que un herrero y un zapatero den consejos sobre asuntos políticos. Y lo de que creen que la virtud es enseñable y adquirible, Sócrates, lo tienes demostrado suficientemente, me parece.⁹⁷

⁹⁵ Platón, *Protágoras*, 323 c.

⁹⁶ Claude Mossè, *Pericles. El inventor de la democracia*, Espasa Calpe, España, 2007, pág. 182.

⁹⁷ Platón, *Protágoras*, 324 c-d.

Es tiempo de cerrar este apartado revelando otro de los elementos que se debe tomar en consideración para lograr intuir a la sofística y a su momento. El elemento al cual se está haciendo referencia es el de la gran influencia que ejercieron los sofistas en la época de Pericles, sus grandes aportaciones al momento en el que la democracia ateniense fijó sus cimientos, y a cómo esa influencia determinó la manera en la que los sofistas serían tratados por los detractores de Pericles y, por ende, del régimen democrático.

En relación a lo anterior es Kerferd quien nos señala:

There is no need to doubt that in attacking philosophers at Athens those concerned were attacking Pericles. This is simply evidence of the close involvement and patronage of Pericles in relation to the sophistic movement. But the evidence is strong indeed that there were a whole series of prosecutions brought against philosophers and others at Athens in the second half of the fifth century B.C., usually on the charge of *Asebia* or Impiety. It is preserved not by one source but in many. The victims included most of the leaders of progressive thought at Athens, Anaxagoras, Diagoras, Socrates, Aspasia, Protagoras, and Euripides.⁹⁸ [Y más adelante ahonda:] Above all the motivation was political opposition, first to Pericles and then to those who admired and would continue his policies after his death.⁹⁹

La cita anterior nos abre camino para comprender la muerte del abderitano, la cual, indiscutiblemente, está asociada a su práctica política, a la democracia, y a la radicalización del proceso de resignificación del cual Protágoras se confirma como ícono. Es Filóstrato quien nos indica:

A causa de estas ideas [sobre la incertidumbre de si los dioses existen o no] fue expulsado por los atenienses de todos sus dominios; según algunos, tras ser juzgado; en opinión de otros, tras una votación que le fue adversa, sin juicio. Anduvo de un lugar a otro, del continente a las islas, guardándose de los trirremes

⁹⁸ G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, New York, 2001, pág. 21.

⁹⁹ *Ibid.*, pág. 165.

atenienses diseminadas por todos los mares y naufragó cuando navegaba en una pequeña embarcación.¹⁰⁰

Y Diógenes Laercio quien confirma:

[Protágoras] dio inicio a una obra suya de esta manera: << De todo... el hombre es>> (B1). Afirmaba también que el alma no es nada más que las sensaciones, según dice también Platón en el *Teeteto* [...]. Otra obra suya comenzaba del siguiente tenor: <<Sobre los dioses no puedo saber... del hombre>> (B4). Por culpa del inicio de este escrito suyo fue expulsado de la ciudad por los atenienses, que quemaron también sus libros en el ágora, tras haberlos recogido de sus poseedores mediante un bando público.¹⁰¹

Las citas de Diógenes Laercio y de Filóstrato, aunadas a la de Kerferd y a la Guthrie, nos pueden conducir a plantear hipótesis que, por sí solas, o complementándose, nos ilustren los factores por los cuales Protágoras fue expulsado de Atenas, así como de todos sus dominios, lo cual lo condujo a naufragar y, por ende, a su muerte.

El primer apunte en relación a dichas hipótesis hace referencia a la relación existente entre el régimen democrático ateniense, el cual tenía como cabeza a Pericles, y las enseñanzas protagóreas. El hecho de que Protágoras haya redactado la constitución de Turios en el 443, trece años antes de la guerra del Peloponeso¹⁰², además de haber sido uno de los principales promotores de la participación activa de toda la población en los asuntos de la ciudad, propició a que los enemigos del régimen, y, por lo tanto, de Pericles, se empecinaron en eliminar al abderitano del mapa político, ya que se tiene la hipótesis de que fue

¹⁰⁰ Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, I 10.

¹⁰¹ Tomado de Melero Bellido, Antonio [Traductor], *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996, pág. 46.

¹⁰² En torno a la historia de la de la colonia pan-helénica de Turios W. K.C. Guthrie en *The sophists*, nos aclara: "After the sack and destruction of Sybaris in South Italy by the Crotoniates, the surviving Sybarites appealed to Athens and Sparta to assist their return and share in the redounding of the city. Sparta refused but the Athenians accepted with enthusiasm, and invited volunteers from any Greek city to join the new colony, which thus became a truly pan-Hellenic enterprise" (pág. 264).

Pitodoro (quien sería posteriormente miembro del movimiento oligárquico de los 400) quién conformaría las acusaciones hechas en contra del sofista.

Ahora bien, una segunda y última hipótesis es que, lo sucedido con Protágoras, tal vez fue un ejemplo más de cómo la intolerancia religiosa pudo haberse infiltrado en el espíritu abierto de la política y la religiosidad griega a partir del surgimiento del dogmatismo propio de una religiosidad como el orfismo, lo cual incidió, de manera determinante, en los muchos casos de ἀσεβεία (impiedad) bajo los cuales fueron expulsados todos aquellos que se manifestaron anuentes a reflexionar sin principios trascendentales la vida de la sociedad griega, con lo cual se exteriorizaba un cierto grado de fanatismo inserto dentro de la sociedad ateniense.

III. La *Παιδεία* y la *πόλις*: el mito de Prometeo y la retórica sofista

En el capítulo anterior nos detuvimos a considerar diferentes rasgos que le posibilitaron a Protágoras ejercer un ataque radical a la conformación del *ἀρχή/κόσμος* de su época. Dicha autocreación, cotejada con los argumentos delineados, nos consintió acordar que la religiosidad en el mundo griego se fijaba como la condición de posibilidad de toda ordenación y de racionalidad operable sobre aquel contexto, siendo precisamente ello a lo cual los sofistas se enfrentaron.

El presente capítulo no tiene la intención de deslindarse de la línea de pensamiento arriba esbozada, de ello que procure, por medio de la puesta en escena del mito Prometeo dispuesto en tres distintas épocas, encaminarse hacia la noción de *παιδεία* con la cual el sofista Protágoras abriría uno de los caminos –desarrollando una nueva corriente pedagógica surgida de la autonomía, la igualdad y la crítica– que permitiría irrumpir durante el siglo V los rasgos distintivos que desde aquel entonces estipulan al movimiento democrático.

Antes de colocarnos frente a la exposición de los mitos prometeicos, es imperante detenernos e intuir que el mito griego se regenera y muta constantemente. El mito en Grecia renace, y en cada nuevo acaecer se le baña íntegramente de una nueva y radical interpretación, mostrándonos de esta manera que el *μῦθος* se halla estrechamente adherido a las condiciones bajo las cuales se exterioriza.

En otros términos, el mito en Grecia denota apertura, y es así debido a que éste se presta a ser reelaborado a partir de nuevas corrientes de significación en las que procesos de semiosis, delimitados por su contexto, facilitan al hombre ocuparse distintamente de su realidad. En relación con ello, Cornelius Castoriadis nos asevera que el “mito es una figuración, por medio de una narración, del sentido con el cual una sociedad dada inviste el mundo”¹.

¹ Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006, pág. 196.

Ahora bien, un elemento que nos introduce de fondo en las motivaciones por las que el hombre ha reinterpretado de manera recurrente el mito prometeico, es el hecho de que este mito es el primero en ambicionar dar razón de la cultura; de la *παιδεία*. El mito de Prometeo está presente en las venas del cuerpo de la civilización occidental, de él se nutre, y su constante retorno nos hace patente que si bien el mito ha mudado hacia otras deidades (como lo puede ser la idea de ciencia después de Bacon y Descartes), lo que lo hizo ser sigue estando tan presente como lo estuvo hace más de dos mil setecientos años. Una vez asentado lo anterior es tiempo de sumirnos en el primer Prometeo: el de Hesíodo.

La ὕβρις prometeica

Hesíodo era un poeta, y como tal, era el intermediario entre el hombre común y la divinidad. El hombre común para Hesíodo era el campesino (aspecto que se deriva del hecho de que era beocio, por lo cual su círculo de interpretación se derivaba de esa sociedad campesina), por lo que a este poeta “le fue dado por las musas revelar los valores propios de la vida campesina”²; una vida en la que la discusión de los asuntos públicos en el mercado y el *λέσχη* (cobertizo) era lo habitual, y en donde la pesadez, la fatiga, la inmoralidad, la injusticia y la desdicha se manifestaban como la carga del hombre común.

No es el motivo del presente texto el abocarse a desarrollar puntualmente las características de la poesía hesiódica, sin embargo, es necesario apuntar que tanto en los mitos de la *ΘΕΟΓΟΝΙΑ* (*Teogonía*), como en los de los *ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ* (*Los trabajos y los días*), Hesíodo expresa su concepción de vida mostrando en todas sus aristas su vida fáctica; vida en la que la miseria y la pesadumbre roían el contexto social debido a la *ἀδικία* (injusticia) imperante.

Lo anterior se hace patente al traer a colación los mitos de las cinco razas, de Pandora y, por supuesto, de Prometeo, ya que es en ellos en donde se enuncia

² Jaeger, *op. cit.*, pág. 68.

la mirada nostálgica del poeta hacia tiempos mejores, hacia la incisión que dio origen a todos los males que socavan la existencia de los hombres, así como hacia la explicación etiológica del trabajo y del fin de la vida humana.

Frente a esta postura pesimista ante la realidad, el poeta beocio acuerda que el único posicionamiento que debe guardar el hombre con *αἰδώς* es el obrar con *δίκη*. Hesíodo tiene una fe radical en la justicia, de ello que haga uso normativo de los mitos para explicar el motivo de la *ἀδικία*, así como también se aboque a explicar la forma en la que el hombre debe comportarse para superarla conforme a las leyes dictadas por los bienaventurados. Para este poeta campesino la única posibilidad de romper con la degeneración continua de las razas es con una nueva, pero a la vez vieja figura divina: la *Δίκη*³, la cual encuentra un referente inmanente en el trabajo del campesino beocio.

De esta manera, es posible determinar que para Hesíodo la única forma para llegar a la *ἀρετή* (concepto clave para este apartado y que se irá definiendo durante todo éste) es por medio del trato respetuoso hacia la *Δίκη*, cuestión que al ser contrapuesta con la vida en Beocia, obliga al campesino u hombre común a dedicar su vida al *ἐργασία* (trabajo de campo), lo cual hace del mito hesiódico (especialmente el retratado en los *EPGA*) un modelo educador en el que la *ἀρετή* está imbricada en la educación popular (a diferencia de la *ἀρετή* homérica), y en donde la justicia y el trabajo se ciñen sobre los fundamentos en los que la vida del hombre común debe sustentarse.

En razón de lo anterior no resulta extraño el afirmar que la poesía hesiódica es propia de su tiempo, de su contexto, y de las experiencias del autor⁴. Hesíodo a través de su campo de significación montado en la vida campesina nos ofrece su idea de *δίκη*, observando en ésta el sostén que da cabida a la vida social. Dicho

³ Según Jaeger, Hesíodo coloca a la *Δίκη* en el contexto beocio a partir del momento en el que en la *ΘΕΟΓΟΝΙΑ* la sitúa como parte de una trinidad divina: “Luego, [Zeus] desposó a Temis brillante que la Horas parió: Eunomía, Dike y la próspera Eirene, que a los trabajos atienden para los hombre mortales; y a las Moiras, a quienes dio el máximo honor Zeus sapiente: Cloto, Láquesis y Átropos, que dan de tener a los hombres mortales tanto el bien como el mal” (*Teogonía* 900-905).

⁴ Es imperante tener presente que los *EPGA* están escritos con una mirada crítica que gira en torno a las experiencias personales de Hesíodo con su hermano Perses, así como también con los “devoradores de dones”, quienes no respetan la justicia dictada por el hijo de Cronos.

en las palabras de Werner Jaeger: “el poeta estructura una nueva forma de vida para su tiempo e interpreta el mito de acuerdo con sus nuevas evidencias íntimas”⁵.

Entonces resulta que Hesíodo pretende ejercer una influencia directa en la manera en la que se desarrolla la vida de su sociedad. El poeta beocio es un educador “que habla en nombre propio de su medio ambiente”⁶; un medio indigno, sinvergüenza y despreciable que necesita ser exhibido para, de este modo, precisar sus errores y trasladar al hombre por el camino justo, dirigido por las leyes reveladas por las *Μοῦσαι*.

Tras esta rápida introducción general sobre la poesía hesiódica, es tiempo de referirnos específicamente al mito de Prometeo, el cual está retratado en la poesía del beocio en dos versiones:

La primera versión la encontramos en la *ΘΕΟΓΟΝΙΑ* en los versos que van del 520 al 616. En esta versión Hesíodo nos asevera que Prometeo es un titán nacido de Climene y de Japeto que se caracterizó por enfrentarse a Zeus apoyándose en su astucia; aspecto cardinal en el relato hesiódico y que se hace patente al remitirnos específicamente a los versos 521 y 546-547 en donde el beocio caracteriza al titán con los siguientes tintes: *Προμέθηα ποικιλόβουλον* (de color variado, astuto, hábil, oscuro) y, *Προμητεὺς ἀγκυλομήτηες* (de mente tortuosa) con *λήθετο τέχνης* (arte doloso).

El génesis de esta afrenta encuentra como espacio la tierra de Mecona, lugar en el que se reunieron los dioses y los hombres con el fin de inscribir los derechos y obligaciones de los últimos con respecto a los primeros⁷. Fue entonces cuando Prometeo, al corresponderle hacer la partición de las carnes del sacrificio, trató de engañar a Zeus. El Titán dividió las partes del buey inmolado en dos: por un lado colocó la carne y las entrañas envueltas en piel de modo que éstas

⁵ Jaeger, *op. cit.*, pág. 75.

⁶ *Ibid.*, pág. 82.

⁷ Claude Mossé en *Historia de una Democracia: Atenas*, afirma que el Ática tiene una superficie de 2, 650 Km², y se caracteriza por tener un clima seco, cálido de estío y con un invierno caracterizado por violentas lluvias. La vegetación es pobre, y hay pocos terrenos de pasto. De ello que Hesíodo haya encontrado como territorio para la afrenta entre el Crónida y el titán la tierra de Mecona, ya que esta tierra era una de las pocas en el Ática en donde se encontraban tierras particularmente fértiles, cuestión que la asemeja a un edén.

parecieran ser un montón de huesos, mientras que, por el otro, envolvió los huesos con toda la grasa haciéndolos lucir como la carne. Zeus sabiendo del engaño –esto debido a que conocía *inmortales consejos* (ἄφθιτα μῆδεα εἰδώς)– lo consintió eligiendo los huesos envueltos en la seductora piel, no sin antes tener en mente el castigo por tal injuria (así fue como Prometeo sin saberlo entregó un regalo envenenado a los hombres: el hambre).

El Crónida tras este ardid (el cual dio como resultado la manera en la que los hombres debían venerar a los bienaventurados por medio de los sacrificios) resolvió ocultar el fuego a la raza humana, sin embargo, Prometeo logró robar éste para dárselo a los hombres y evitar su ocaso.

Zeus después de este plagio se encolerizó y concibió su venganza: Hefesto modelaría con tierra y agua la figura de una mujer de acuerdo con sus exigencias. Una vez moldeada, Atenea le otorgaría vestimenta y la coronaría (vestimenta que simboliza la predisposición de la mujer al matrimonio), mientras que Hermes le concedería el espíritu impúdico y el arte de la simulación. Tras ello, Pandora, portadora de una belleza sin igual, sería facilitada a los hombres, y de ella se originaría la raza de las mujeres; raza que se alimentaría del trabajo del hombre como zángano y que el Crónida había enviado como un mal del que el mortal no pudiera escapar.

Con este engaño Zeus mostró que nadie es capaz de engañarlo, ni siquiera *Pro-meteo* (aquel que en su nombre resuena la capacidad de adelantarse a los hechos), el cual fue encadenado y sentenciado a que un águila le comiera el hígado durante el día, de manera que en la noche el águila permitiera que dicho órgano se le regenerara (el hígado representa el alma prometeica en pena), castigo del que no fue eximido hasta que Heracles mató al águila y liberó a Prometeo.

La segunda versión de este texto la encontramos en los *EPGA* en los versos 42 al 105, y en ellos lo que lleva a cabo el poeta beocio es profundizar en el tratamiento del mito de Pandora y en lo que su descendencia representa para la raza humana, especialmente para el hombre.

Ahora bien, un elemento que se debe tener presente para poder reunir los mitos de la *ΘΕΟΓΟΝΙΑ* y de los *ΕΡΓΑ*, es el considerar que éstos encuentran una conexión al establecer el modo en el que los hombres deben comportarse con respecto a los dioses. En razón de ello es factible afirmar que mientras que en la *ΘΕΟΓΟΝΙΑ* Hesíodo se dedica a ilustrar la manera en la que Zeus alcanzó el poder y el modo en el que lo ejerce, en los *ΕΡΓΑ* el poeta beocio se centra en explicar su realidad mostrando cómo el sufrimiento humano (el cual encuentra un referente inexpugnable en el trabajo) se deriva del mandato del Crónida, y cómo ese mandato debe respetarse y ejercerse con *αἰδώς*.

Los *ΕΡΓΑ* son una respuesta etiológica en la que Pandora, como el mal al cual el hombre rodeará de cariño (*ἐὸν κακὸν ἀμφγαπῶντες*), es la causa que lo condiciona al trabajo diario y, por ende, al sufrimiento. No debemos olvidar que, como se hizo referencia anteriormente, la poesía hesíodica es producto de una crisis⁸. El mito de las razas, de Prometeo y de Pandora son tanto una respuesta ética como un condicionamiento causal al mundo sin justicia al que el poeta beocio se halla engarzado. Hesíodo recibe de las *Μοῦσαι* las normas de justicia dictadas por el Crónida con miras a esparcirlas y presentarlas a todos aquellos que obcecados por la *ἕβρις* se conducen irrespetuosamente para con los bienaventurados.

Una vez desprendido el mito de Prometeo de las dos obras conocidas del poeta campesino, es momento de tomar los antecedentes y el mito mismo para apuntar hacia una comprensión global. Una primera señalización es que del mito prometeico de la *ΘΕΟΓΟΝΙΑ* es posible establecer tres grandes focos de atención, que son: el engaño, el robo del fuego y, por último, la omnipotencia del

⁸ David García Pérez en la página 84 de su *Prometeo. El mito del héroe y el progreso* asevera que “Grecia vivía [en la época de Hesíodo] [...] un proceso de colonización que permitía aligerar su población, la cual tenía pocas esperanzas de progreso en sus *poleis* de origen, dado el problema de la repatriación de los *kleroi* que hacía cada vez más escasa la tierra. [De ello que] [...] los dos poemas hesiódicos [reflejen] [...] en diferentes momentos el desánimo del poeta, espejo de sus contemporáneos, ante tal situación”. Asimismo, Paola Vianello en su introducción a Hesíodo de su traducción de la *Teogonía* asevera que “en tiempos de Hesíodo el descontento por lo que ofrecía la vida era generalizado entre los pequeños propietarios de tierra y, con mayor razón, entre los asalariados y los campesinos” (pág. XLV).

Crónida y su poder absoluto, mientras que de los *ΕΡΓΑ* resaltan las consecuencias nefastas para la humanidad del robo llevado a cabo por Prometeo, entre la que se encuentra Pandora y su significación: el sufrimiento y el trabajo no son innatos al devenir del mundo, éstos son consecuencias de la siniestra acción del hijo de Japeto.

Dicho con otras palabras, la rebeldía prometeica, impregnada de *ὑβρις*, dio como secuela la imposición del trabajo al hombre; su obcecación (*ἄτη*), la cual queda de manifiesto en la acción de querer facilitar más de lo que corresponde al hombre, dio como resultado que la raza humana fuera castigada con el hambre y el trabajo; condenas que tienen que ser respetadas para así apuntar hacia la *δίκη* resuelta por el Crónida.

En este sentido, el mito de Prometeo en la poesía hesiódica denota que la *φύσις* y el *νόμος* derivan igualmente de la divinidad. Su normatividad se apega a las palabras gravadas en el templo de Apolo: *γνώθι σεαυτόν*. El mito de Prometeo figura ese instante en el que el hombre se separa de los seres divinos y toma frente a ellos vergüenza y pudor; en él se instalan las reglas de comportamiento de los hombres para con los dioses.

Pandora y su raza son la evocación viva de la condición efímera de la raza humana. Son el constante recordatorio de que sin el castigo divino el hombre sería arrogante e injusto debido a que tendría poder ilimitado, elementos que Hesíodo ve retratados en sus contemporáneos y que, por medio del mito, intenta transformar, obligando al hombre a reconocer sus límites y a examinar cuan distante es su posición frente a la de los dioses.

Ahora bien, un elemento que brinca en el relato es el hecho de que a diferencia de las luchas pasadas retratadas por el poeta, el altercado entre Zeus y el hijo de Japeto no es corporal; éste se despliega en el engaño y en la astucia, cuestión que puede apuntarnos ya a la constante crítica y al diálogo que la comunidad beocia ejercía en el mercado y en el *λέσχη*.

Por otro lado, al volver a la figura del fuego dentro del mito, nos es posible observar que si bien este fue el regalo hecho por Prometeo para que la raza

humana pudiera seguir estando presente, el mismo regalo funge como un condicionante que separa y divide el espacio humano del espacio divino. El fuego como símbolo de progreso, inteligencia y sabiduría es, a la par que Pandora, un mal; éste engendra dolor y desesperación en el hombre⁹.

En este sentido, es posible sintetizar el mito de Prometeo en Hesíodo afirmando que, para el poeta beocio, “sólo aquel que se someta a la voluntad del gran Zeus puede alcanzar la efímera felicidad que ha sido otorgada a los mortales”¹⁰.

Una vez exteriorizada esta comprensión global del mito de Prometeo, es imperante para nuestro objetivo (la *παιδεία* protagórea) resaltar otros pequeños tópicos que se derivan del mismo y que se encuentran en la totalidad de los *ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ*.

En las palabras que el poeta beocio es capaz de escuchar provenientes de las *Μοῦσαι*, se presenta al final de la obra una sección en donde se hacen manifiestas las reglas de conducta individuales para actuar con *αἰδώς* en sociedad. Entre estas normas nos es posible distinguir, por un lado, un grupo de consejos morales que tienen como fin mostrar cómo se debe de relacionar el hombre con su familia y con la sociedad¹¹ y, por el otro, un catálogo de días, en los que se hace evidente la instrucción hesiódica sobre el modo de vida del campesino beocio.

Dichos tópicos, si bien podrían llegar a parecer triviales para la presente exposición, así como para los fines a los que enfila el presente trabajo, no lo son. Tanto los consejos morales, como el catálogo de días, nos revelan a Hesíodo

⁹ Posteriormente siguiendo esta línea de pensamiento, Esquilo en su *Agamenón* llegaría a aseverar: “Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento. Del corazón gotea en el suelo una pena dolorosa de recordar e, incluso a quienes no la quieren, les llega el momento de ser prudentes. En cierto modo es un favor que nos imponen con violencia los dioses desde su sede en el augusto puente de mando” (175-184).

¹⁰ David García Pérez, *Prometeo. El mito del héroe y del progreso*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, pág. 102.

¹¹ Como ejemplo es posible traer a colación los versos 694-697 de los *ΕΡΓΑ* en los que Hesíodo nos dice con respecto a la familia: “Guarda la medida: la oportunidad es óptima en todo. En edad conveniente, conduce una mujer a tu casa, cuando de treinta años mucho menos no tengas ni mucho más: éste es un matrimonio a su tiempo”.

como un poeta al cual las *Μοῦσαι* le cantaban bajo tres principios fundamentales que posteriormente resonarían en la filosofía política de Protágoras y en su ideal de educación, los cuales son: *μέτρον, καιρός* y *σωφροσύνη*. Estos principios se retomarán a lo largo del presente apartado, sin embargo, es posible tenderlos hacia el pensamiento del filósofo de Abdera al recordar que en el *Protágoras*, el filósofo acusador de la sofística pone en boca del personaje abderitano las siguientes palabras:

Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscitaba, se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo, y Simónides, y otros, en cambio, como los discípulos de Orfeo y Museo.¹²

Las cuales nos hacen apreciar a Hesíodo y a esos tópicos referidos sacados de sus *ΕΡΓΑ*, como verdaderos precursores de la obra protagórea.

Es momento de dirigirnos hacia un segundo Prometeo, el de Esquilo, poeta trágico nacido en el lugar en el que se celebraban los grandes misterios, y cuyo contexto, al igual que en Hesíodo, nos proporciona los cimientos para comprender su obra.

Zeus τύραννος

La fecha aproximada del nacimiento de Esquilo es el año 525 a.C., pocos años antes de que terminara la época de los tiranos en Atenas¹³. El poeta trágico eleusino fue testigo de los basamentos que el alcemeónida Clístenes instalaría para la fundamentación de un nuevo régimen, entre los que se encontraban el rompimiento de los lazos de sangre entre los hombres, así como la incorporación de nuevas estructuras institucionales que daban cabida a la participación de un

¹² Platón, *Protágoras*, 316d.

¹³ Los alcmeónidas derrocaron a Hippias, último Pisistrátida en el poder, en el 514.

mayor número de hombres en las decisiones políticas de la *πόλις* (estos asuntos serán tratados hondamente en el cuarto capítulo).

Asimismo, Esquilo participó en la batalla de Maratón, hazaña que retrataría en su epitafio y a la cual le daría mayor importancia que a cualquiera de sus logros como poeta trágico¹⁴. La participación en el resguardo de la libertad griega resonaría en la manera en la que este eleusino realizaría la composición de sus obras.

Los Persas sería la obra con la cual el poeta de Eleusis mostraría, por primera ocasión, la *ύβρις* del tirano, ello auxiliándose de la figura de Jerjes. Esquilo manifestaría, con esta obra como inicio, cómo aquella victoria con la cual Grecia afirmó su libertad sería el motor de una nueva idea de derecho cimentado en las instituciones de la ciudad. Es en la tragedia de este predecesor de Sófocles y Eurípides en donde se da ese gran paso en el que la *πόλις* figura como el espacio ideal; como la figura del nuevo gran orden.

A lo largo de las tragedias que aún nos quedan de este maratoniano es posible hallar una nueva concepción sobre los deberes y obligaciones en la *πόλις* (la cual debe ser estimada como comunidad política, esto en consecuencia a que para los griegos la *πόλις* son los hombres). La tragedia de Esquilo realza la distribución de ese nuevo cosmos político en el que la ciudad “resulta ser [...] la fuerza que pone en conexión todos los esfuerzos humanos”¹⁵.

Jaeger resalta cómo la victoria sobre los persas y posteriormente la conformación de la liga délica (cuestión que se examinara en el siguiente capítulo), fueron los motores sobre los cuales las realizaciones espirituales e históricas de Atenas se cumplirían sobre una base enteramente comunitaria. La poesía griega a partir de este lapso, y en conformidad con los cambios que Hesíodo ya había predispuesto, otorgaría la centralidad de los mitos a la vida presente, especialmente a la vida política. Lo anterior nos obliga a señalar que con el transcurso de los años el poeta eleusino fue abrazando cada vez más la idea de

¹⁴ El epitafio dice así: “Esta tumba esconde el polvo de Esquilo, hijo de Euforio y orgullo de la fértil Gela. De su valor Maratón fue testigo, y los Medos de larga cabellera, que tuvieron demasiado de él”.

¹⁵ Jaeger, *op. cit.*, pág. 225.

erigir su poesía sobre la unidad de lo humano (dejando de lado los cimientos trascendentales), aspecto que conduciría a una nueva autocreación del imaginario simbólico; a un desvelamiento de la actividad política, y, por ende, al cuestionamiento de las leyes y a la crítica de las instituciones prevalecientes.

Bajo todo lo referido, el mito tuvo que transformarse para atender los cambios gestados por la nueva ordenación de la vida. En las fiestas dionisiacas la ciudad mostraría su nueva concepción de *πόλις* por medio de la puesta en escena de las tragedias, siendo el coro una nueva figura pedagógica de Atenas (figura que bien podía resultar oscura¹⁶).

Sumiéndonos en el mito prometeico de Esquilo, es importante señalar que se tiene la idea de que el *Prometeo encadenado* no es una pieza única, sino que ésta era una trilogía al igual que la *Orestíada* (*Prometeo liberado* y *Prometeo portador del fuego* conformarían la otra parte de la trilogía). Asimismo, durante muchos años se ha discutido si esta obra en verdad pertenece al poeta oriundo de Eleusis. Entre las tesis contrarias encontramos las hipótesis de que ésta fue una tragedia inacabada del eleusino y concluida posteriormente por su hijo, Euforión, así como otra que apunta a que ésta tragedia fue obra de otro autor trágico hasta el momento desconocido, cuestiones en la que no nos introduciremos.

En lo que sí nos introduciremos es en considerar que la representación del *Prometeo encadenado* seguramente se llevó a cabo en la época en la que la democracia ateniense se encontraba en plena formación. La tragedia, en razón de lo anterior, presenta como condición de posibilidad la democracia y, por ende, la apertura que vivió ésta en el territorio ateniense. El *Prometeo* de Esquilo es una obra que por medio de la resignificación del mito, adecuado a las connotaciones provenientes de la facticidad de su autor, pretende servir como un paradigma desde el cual ejercer una crítica total al sistema político preexistente por medio de la puesta en escena de las nuevas normatividades procedentes del establecimiento de las instituciones democráticas en Atenas. Esquilo al haber

¹⁶ Véase Pierre Vidal-Naquet, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia antigua*, Abada, España, 2004.

experimentado ese paso que dio la ciudad de Solón de la tiranía a la democracia pareciera ejercer un ataque radical al sistema que vio caer.

La tesis central que nos presenta el *Prometeo Encadenado* es el exhibir a un Zeus *τύραννος* (tiránico) alejado de toda forma de justicia. El Crónida en la escenificación del eleusino se exhibe como un personaje vil cuyos fallos simbolizan la *ὑβρις* de un gobernante que con sus acciones y medidas desprecia y relega a la *πόλις*. De este modo cuando para Hesíodo “de ningún modo es posible eludir la mente de Zeus”¹⁷ (*οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξάλασθαι*) en consecuencia a que todo lo sabe, por lo que su justicia es divina y, por lo mismo, el orden que fija la causalidad del todo, el Crónida de Esquilo es un *τύραννος* que al alcanzar el poder impone nuevas leyes sin someterse a una sola¹⁸. Zeus es la figura de un ser cuyo poder lo conduce por los caminos de la *ὑβρις*, lo cual lo conlleva a olvidarse de todos aquellos que lo ayudaron a hacerse del poder (para después confinarlos a penas severas¹⁹), y a ejercer un poder arrogante sobre los mortales al igual que lo hace sobre aquellos a los que derrotó²⁰. En pocas palabras, el hijo de Cronos de Esquilo es la antítesis del Zeus hesiódico.

El *Prometeo encadenado* es una cisura que nos permite vislumbrar la evolución de la comunidad política en Atenas. Es un reflejo, sin bien indirecto, de los procesos democráticos iniciados por Clístenes y finalizados por Pericles; procesos claramente rebeldes que quedan difuminados en la imagen del titán encadenado.

El Zeus *τύραννος* de Esquilo es un gobernante que tras haber ganado su cruenta lucha en contra de Cronos comienza su gobierno con errores y extralimitaciones con la ayuda de *Κράτος* y *Βία* (Poder y Violencia), quienes son las deidades que finalmente dirigirán a Hefesto a encadenar al titán. Zeus es un gobernante que se desenvuelve a cada paso con *ὑβρις*, lo cual lo arrastra a tomar medidas extremas (como lo fue el quitar a la raza humana el fuego, destinándola

¹⁷ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 105.

¹⁸ Esquilo, *Prometeo encadenado*, 150.

¹⁹ *Ibid.*, 225.

²⁰ *Ibid.*, 400.

así inevitablemente a su ocaso, si es que otra deidad, una titánica, no se hubiera opuesto con su rebeldía al Crónida).

El fuego en la tragedia del maratoniano es el símbolo de la cultura. Es aquello que representa la existencia humana en su totalidad, cuestión que obligadamente nos atrae a considerar el fuego, al igual que en la poesía hesiódica, como el signo del sufrimiento humano. El *Prometeo encadenado* asigna el sufrimiento como elemento vital del conocer, determinando así, a toda vida racional, a una escenificación trágica.

Tal simbología del fuego no se comprendería completamente sin vislumbrar que éste fue entregado ilícitamente tras un acto de rebeldía, de ahí que el fuego sea también un signo de rompimiento entre la *φύσις* y el *νόμος*, entre lo divino y lo humano; el robo del fuego es un acto con el cual el hombre se vuelve, de algún modo, medida, oponiéndose así a una justicia divina tiránica, al mismo tiempo que busca, por medio de la institución de otra normatividad, la posibilidad de ser libre.

El mito prometeico de Esquilo se apega a un momento central en la conformación de Occidente: la aparición de la democracia griega, un régimen que tras su aparición rompería rebeldemente con todas las instituciones creadas por la tiranía, y que apuntaría hacia el continuo cuestionamiento y crítica de la legalidad para conseguir su fin deseado: la libertad del hombre.

Como consecuencia de lo anterior no resulta extraño que el paso de la *φύσις* al *νόμος*, de lo divino a lo humano, se haya dado por medio de la puesta en escena de instancias críticas de la normatividad vigente. El mito prometeico de Esquilo se opone al mito prometeico de Hesíodo en el sentido en que el primero no observa en la normatividad proporcionada por el Crónida el fin al que debe estar dirigida la vida humana, sino que observa en todas y cada una de las leyes dictadas por la figura tiránica, fugas desde las cuales, a partir de un posicionamiento crítico, es posible tender hacia la *ἐλευθερία* (libertad/independencia).

Dejemos por el momento la contraposición entre las posturas de estos dos poetas y pasemos al desgajar el mito prometeico del pensador sobre el cual se tiende la presente investigación: Protágoras de Abdera. Cabe aseverar que el mito

sobre el cual nos instalaremos pertenece en realidad a los escritos de Platón, sin embargo, el intento que se llevará a cabo a continuación tiene la pretensión de insertarse lo más cercanamente posible al pensamiento del sofista.

El Prometeo sofista

El *Protágoras* nos coloca en la época del esplendor ateniense. En aquella Atenas de Pericles en donde el escultor Fidias y el ingeniero Hipódamo de Mileto le proporcionaban a la ciudad obras que asombrarían a la posteridad. Tal época se distingue por ceñirse en ella un humanismo radical que rompía con los esquemas preestablecidos por las clases que antes dominaban sobre la vida de la comunidad. El despliegue del mito prometeico en el *Protágoras* es una muestra más de las discusiones en las que en aquellos años la ciudad ateniense se veía inundada; es una exhibición de la apertura que otorgó el movimiento democrático con Pericles a la cabeza.

En este tejido, la discusión de la realidad que embargaba al hombre lo instaba a inquietarse y a preguntarse por la naturaleza de la sociedad y de su organización, es decir, el ciudadano se preguntaba por los motores de la civilización y de la cultura, lo cual necesariamente lo trasladaba por el camino de la crítica a la tradición y a las instancias que fungían como los principios de repetición de éstas.

El mito prometeico del diálogo platónico bien puede ser entendido como ese giro que dio la humanidad a partir de su autoconstitución develada como medida. Es la puesta descubierta de la política como algo puramente humano, de ello que el progreso, el cosmopolitismo, la idea del contrato, la política como universalidad, y el ideal de humanidad y su condición trágica se hallen en las líneas que conforman tal mito.

Ahora bien, el mito de Prometeo en el *Protágoras* es un hito que redefine al mito. Su repetición, a partir de las nuevas condiciones de vida, pareciera desdibujar el halo divino para tomar de la rienda la característica pedagógica en

toda su extensión, incluyendo así, a la metáfora, como una herramienta didáctica que explica la realidad por medio de un argumento lógico.

Antes de avanzar más en el examen de las tesis protagóreas es necesario remitirnos al mito en sí, ya que éste será el que nos asignará la vía para asentar algunas de las plataformas sobre las cuales Protágoras construye su filosofía política.

El mito prometeico del *Protágoras* da comienzo en el 320c y concluye en el instante en el que Platón nos exhibe a un Sócrates anonadado por las palabras del sofista en el 328d. El mito inicia cuando Protágoras asevera que hubo un tiempo en el que los dioses decidieron dar nacimiento a los hombres, a quienes decidieron forjar dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego. Cuando llegó el momento de extirpar a los hombres de la tierra se le pidió a Prometeo hacer la repartición de bienes a todos los seres mortales. Tal repartición finalmente no sería dispuesta por Prometeo, quien tras escuchar a su hermano Epimeteo decidió que éste llevara a cabo la donación de los bienes con la condición de que al final le fuera posible inspeccionar el reparto.

Epimeteo distribuyó los bienes con la precaución de que ninguna especie pudiera ser aniquilada, no obstante, para cuando terminó con el reparto, se percató que había gastado todas las capacidades en los animales, olvidándose de dotar de alguna a la especie humana. Prometeo al advertir la mala distribución dirigida por su hermano, y ante la penuria de que ese día tenían que salir a la luz las especies mortales, se impuso la tarea de encontrar una protección para los hombres, por lo que resolvió robar a Hefesto y a Atenea el fuego junto con su sabiduría profesional, posibilitándole al hombre de este modo su supervivencia (tras este robo fue como Prometeo obtendría su castigo).

Gracias a los dones divinos otorgados por Prometeo el hombre tendría participación en el dominio de lo divino, ello a causa de su parentesco con las divinidades robadas. Fue así como el hombre llegó a ser el único de los animales en creer en los dioses. Asimismo, el hombre con la sabiduría profesional y con el fuego llegó a articularse de conocimiento, voz, nombres, alimentos, vestidos y calzados para su supervivencia. No obstante a esta capacidad, la humanidad vivía

en dispersión, no existían ciudades y su aptitud de hacer frente a las fieras era mínima en consecuencia a que no ostentaban el arte de la política ni el arte bélico, lo cual provocaba que los hombres, al encontrarse, se atacaran mutuamente.

Fue entonces cuando el Crónida, al temer que sucumbiera el hombre, encomendó a Hermes otorgar los dones del sentido moral (*αἰδώς*) y de justicia (*δίκη*) a la raza humana, tarea que dio como secuela el siguiente diálogo, ya citado, entre las deidades:

<< ¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los seres humanos, o los reparto a todos? >> << A todos, esto dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad>>.²¹

Es tiempo de reinterpretar el mito arriba esbozado, y para llevar a su concreción dicha tarea es apremiante el marcar que con el mito de Prometeo, Protágoras explica la entrada de los hombres a una nueva época: es el nacimiento de la *πόλις* democrática, lo cual implica una refundación y, por lo mismo, una redefinición del género humano. Con el mito prometeico puesto en boca del personaje de Protágoras, Platón lo que nos está aseverando entre líneas es que dicho sofista fue uno de los primeros en teorizar sobre la *πόλις*.

Los símbolos sobre los cuales se centra este teorizar en torno a la *πόλις* lo encarnan el fuego, el sentido moral (*αἰδώς*) y la justicia (*δίκη*). El fuego es el condicionante sobre el cual al hombre le es subrayada su propia naturaleza. El hombre fue creado de tierra y fuego, pero no fue sino hasta que éste fue presentado como tal ante los hombres que éstos tuvieron la capacidad de emparentarse con los bienaventurados. El regalo de Zeus, *αἰδώς* y *δίκη*, son dones

²¹ Platón, *Protágoras*, 322c-d.

que al aunarse al fuego producirían un nuevo conocimiento dirigido expresamente a su autoconservación.

Ahora bien, un precedente que no se señaló, pero que a partir de este punto tomará un carácter central, es el hecho de que el mito prometeico en el *Protágoras* se inscribe bajo la pregunta de Sócrates que gira en torno a ¿qué es lo que dice enseñar el sofista?, a lo cual el sofista responde después de diversos rodeos:

Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares [*εὐβολία*], de modo que pueda él [Hipócrates] dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.²²

Siguiendo con lo apuntado, la pregunta sobre la cual gira el diálogo platónico es la pregunta por la *ἀρετή*. Para Protágoras la *ἀρετή* es posible de enseñar a todos y cada uno de los hombres en consecuencia a que ésta es una *τέχνη* común; Zeus la donó para que la raza humana sobreviviera y tuviera en sí la posibilidad de una estabilidad social basada en la justicia, en la moral social y en la moderación, todo ello bajo la concepción de que todo aquel que no fuera apto para la vida política fuera eliminado, lo cual nos conduce a la idea de un “contrato” entre los partícipes de una sociedad, quienes resguardando con *εὐβολία* y *αἰδώς* la *δίκη* posibilitan la humanidad.

Es momento de cerrar el presente apartado, dejando abierta la posibilidad al siguiente de enfocarse específicamente en la forma en la que Protágoras experimento, critico y transformo su noción de *παιδεία*, y para hacerlo, se enfrentarán los mitos prometeicos de Hesíodo y Esquilo con el protagóreo con el fin de exhibir sus vínculos así como sus distanciamientos.

El beocio, a diferencia del eleusino y del abderitano, era un poeta al cual las *Μοῦσαι* podían decirle o no la verdad. Su poesía esta bañada de ese halo divino bajo el cual la *φύσις* y el *νόμος* eran inseparables en consecuencia a que la *Δίκη*

²² Platón, *Protágoras*, 319 a.

era una deidad engendrada por el Crónida, por lo cual el hombre debía conocerse a sí mismo respetándola y tratándola con vergüenza. Para Hesíodo la pesadez, la fatiga y el sufrimiento a los cuales el hombre está destinado es consecuencia de una cadena causal que, a pesar de dotar de tales características a la vida humana, es una cadena dictada por el conocedor de inmortales consejos, lo que la hace ser una cadena divina. En este sentido, el beocio apela al sometimiento y se opone a la rebeldía, la cual, desde esta consideración, pareciera producir no otra cosa más que males e injusticia.

Ahora bien, un elemento que distancia a Hesíodo del único predecesor del cual tenemos noticia, que es Homero, es el hecho de que el beocio pretende ejercer una influencia directa sobre la vida en sociedad, a lo cual se sumarán tanto el poeta trágico como el filósofo oriundo de Abdera. Hesíodo a diferencia de Homero pareciera ya contener en sí otra manera de concebir la *ἀρετή*, la cual no está inscrita en la valentía guerrera, la sangre, ni en los valores aristocráticos, sino que ésta se halla imbricada en la educación popular; en la forma en la que la vida campesina debe ser conducida bajo los preceptos de vergüenza y de justicia²³.

Teniendo en cuenta lo anterior y retomando la centralidad que el poeta beocio le otorga a la *Δίκη*, es imposible no señalar que esta última es el sostén que da cabida a la vida social. La *Δίκη* en Hesíodo es un muestra más de cómo el hombre se va sintiendo cada vez más intrigado por los argumentos que justifican la ordenación de su realidad, de ello que vaya centrándose cada vez más en el mundo humano, dando cabida así a nuevas formas de pensamiento que en cada uno de sus momentos, y a partir de sus experiencias propias, irán redefiniendo el campo de lo político.

Tal redefinición del campo de lo político queda expresada en el momento en el que la disputa entre el Crónida y el titán ya no se sustenta sobre una lucha física, sino sobre el hecho de que es un forcejeo de astucia y engaños. Hesíodo en torno a tal altercado pareciera reflejar la manera en la que el poder era disputado en Beocia.

²³ Es necesario tener muy presente que en los tiempos de Hesíodo no existía esa división con la que ahora fraccionamos la vida en el campo y en la ciudad, ya que la subsistencia obligaba al hombre a condicionar su existencia y cotidianeidad a un trato diario con la vida campesina.

Esquilo, por su parte, se diferencia de Hesíodo en que identifica en la figura de Zeus la revelación de un tirano. El poeta eleusino conducido por su tejido fáctico bosqueja ya una punzante diferenciación entre la *φύσις* y el *νόμος*. Para este poeta trágico la rebeldía, más que el sometimiento, apunta hacia la mejora del ámbito humano, negando de este modo el conservadurismo con el que el poeta beocio pretendía resguardar su realidad.

La poesía de Esquilo toma ya al hombre como medida y le otorga una centralidad radical a la *πόλις*, la cual debe oponerse a la *ύβρις* de los tiranos con el fin de tender hacia la *εύβολία*. En razón de lo anterior, es posible aseverar que el poeta eleusino aplaude la rebeldía prometeica y la insta como una posibilidad que tiene la comunidad política de tender hacia mejor. En otras palabras, lo que Esquilo está llevando a cabo es el trazo de un régimen político que tiende hacia la unidad de lo humano sin apelar a principios absolutos. El robo del fuego conducido por Prometeo es la medida con la cual toda acción crítica hacia la normatividad vigente debe ser conducida con miras hacia la *έλευθερία* (libertad/independencia).

Ahora bien, la acción crítica hacia la normatividad pareciera encontrar en el mito prometeico del *Protágoras* un alto o una redefinición. Si bien es cierto que no contamos con la fechas en la que Esquilo exhibió su *Prometeo encadenado* y en la que Protágoras hipotéticamente pronunció su discurso²⁴, pareciera ser que el primero está escrito bajo la estela de un estado anímico que se sobresalta ante la novedad, mientras que el segundo se instala ya en el afianzamiento de la novedad como norma. Esto es referido en consecuencia a la idea que subyace en las últimas palabras que Zeus pronuncia para despedir a Hermes, en la cuales queda fijado lo que Jaeger en su *Paideia* denomina como la concepción pedagógica de la pena.

Con todo, lo anterior no significa que el mito prometeico del *Protágoras* no esté inserto en un radicalismo, ya que como se observó y se observará, la lucha

²⁴ La única referencia que tenemos de la estancia de Protágoras en Atenas es que éste debió haber llegado a dicha ciudad alrededor del 450, ya que se le asocia en diferentes textos con Pericles en el 443.

por lo que en aquel entonces se loaba como un régimen radical, encuentra en la filosofía del abderitano un referente inexpugnable. El hecho de que Protágoras apunte hacia una concepción pedagógica de la pena bien puede señalarnos la medida (*μέτρον*), el tiempo (*καιρός*) y la moderación (*εὐβολία*) con la que el sofista observa que se deben de tratar los asuntos de la *πόλις* (en ello se ahondará en el siguiente capítulo).

Es consecuente señalar que, como se refirió anteriormente, la filosofía política de Protágoras bebe de la tradición crítica de los poetas. El hecho de que el abderitano cite la poesía de Simónides de Ceos y de Hesíodo no es una actividad vaga, su preocupación es la misma preocupación que doto de sentido y que se constituyó como eje sobre el cual la democracia ateniense se forjaría: el preguntarse por la naturaleza de la sociedad, por su constitución y, por ende, por las leyes e instituciones que rigen a los hombres.

Protágoras al igual que Simónides, Hesíodo y muchos otros, está creando y retratando nuevas significaciones e imaginarios. El mito prometeico en su evolución y en sus diversos campos de significación representa un ideal de la sociedad, la cual se realiza a sí misma a partir de movimientos de autocreación.

Lo apuntado se puede resumir al aseverar que la sociedad, influida por el doble juego entre su vida fáctica y sus campos semánticos, crea un mundo en donde el imaginario social, al conjugarse en los diálogos procedentes de diversas posturas, provee, al aplicarse prácticamente esa visión de mundo, el levantamiento de instituciones.

Dicho proceso fue el que gestó en su forma radical, lo que se denominaría como democracia, movimiento que apunta hacia un proceso siempre inacabado en el que la actividad colectiva ostenta como objetivo la continuidad de la sociedad.

De esta manera, el mito de Prometeo en sus diversas etapas se halla envuelto en ese remolino entre facticidad e imaginarios colectivos. Su preocupación es la rebeldía y la crítica hacia un proceso político perennemente inacabado en el que el único elemento fijo será la *δίκη*, por lo que la crítica a la normatividad y a las instituciones invoca a la actividad colectiva a reelaborar en

todo momento las mismas. El mito de Prometeo es un reflejo más que nos afirma que la *πόλις* y por ende, la *παιδεία*, son procesos permanentes; movimientos de autoinstitución, autolimitación y de autonomía de la misma sociedad.

Al seguir la evolución de los mitos prometeicos observamos que el protagórico nos apunta hacia el entendimiento de la política como algo puramente humano (lo que lo instituye como algo universal e igualitario). De este modo si conjuntamos lo aseverado en el capítulo anterior (en donde se señaló ese proceso de separación entre el hombre y la divinidad en la postura del sofista), no es insostenible el asegurar que la comunidad a la que apunta el abderitano es una comunidad *autodikos*, es decir, una comunidad política que se autoredefine como género humano, y que, al teorizar sobre la *πόλις*, proclama su absoluta soberanía.

De lo anterior se desliga el relativismo tan afamado del sofista, el cual no es más que la autoafirmación de que la autonomía emerge al reconocerse la sociedad como la autora de sus propias normas, las cuales son una creación histórica (aquí la concepción de *καιρός* juega un papel relevante), lo que las hace ser un blanco de críticas si entendemos que la *πόλις* es un proceso de creación permanente.

Todo lo expresado revela que el mito del *Protágoras* debe entenderse como un instrumento pedagógico que pretende mostrar el ideal del ciudadano en la época en la que el régimen democrático estaba en su efervescencia. El mito apunta hacia la *ἀρετή* como objeto de instrucción; como virtud que puede ser enseñada a todos debido a que sólo si es de este modo la sociedad podrá tender hacia su institución como *μέτρον* y, por ello mismo, hacia su absoluta soberanía.

Para cerrar con el presente apartado bien se puede traer a colación la afirmación de Cornelius Castoriadis, quien afirmaba que la democracia en la Atenas clásica era el régimen trágico o histórico, ello en consecuencia a que entendía a la democracia como el régimen de la autolimitación, es decir, el régimen que llevaba al hombre a las condiciones más extremas en las que la *ὑβρις*, al igual que en las tragedias atenienses, podían llevar a la ruina la autocreación social (como fue el caso de Atenas después del gobierno de

Pericles, comunidad que cayó en los excesos, y que, ante su falta de recato sería testigo de la imposición de las medidas espartanas en sus propias fronteras)²⁵.

La ἀρετή, el νόμος, y la παιδεία sofista

El objetivo del presente apartado es –tras haber elaborado un examen sobre los mitos prometeicos, así como de haber reconocido a la πόλις como una figura de autolimitación y autocreación (μέτρον)– ahondar en la manera en la que Protágoras experimentó, criticó y transformó su noción de παιδεία.

Antes de sumergirnos en el pensamiento del sofista, es ineludible alegar que la noción de παιδεία es imposible de ser definida bajo una concepción unívoca; su esplendor imposibilita que en un solo término sea posible concretar todo el espectro que este vocablo connotaba para los griegos. Las definiciones de ésta varían, y su halo abarca desde el considerarla como educación de los niños, como edad juvenil, como instrucción o lección, como cultura, pasando por el castigo divino, hasta la noción de Aulo Gelio quien siglos después de la época en la que se centra la presente investigación encasillaría este vocablo en otro que, de la misma manera, resulta imposible de ser estrujado en un solo término: *humanitas*.

Dado lo anterior, para abrir un campo de comprensión a favor de este concepto bajo el pensamiento protagóreo, se iniciará considerando que la noción de παιδεία del abderitano se halla completamente engarzada a su noción de πόλις. Esto se debe a que dicha noción gira íntegramente en razón de la apertura del espacio público que propagó la democracia en el siglo V. Tanto la apertura del espacio público, como las nuevas concepciones de παιδεία y de πόλις, fueron instancias que axiomáticamente centraron cada vez más su atención en aquello que las constituía: el hombre. Para decirlo de otro modo, la πόλις, al asignarse a sí

²⁵ Véase Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, España, 2005, pág. 124.

misma como su propia *μέτρον* (entendida como autolimitación y autocreación social), tendió hacia la crítica y redefinición de sus propias estructuras, imponiendo de esta manera al hombre en el centro de sus preocupaciones.

Es justamente de la centralidad dada al *ἄνθρωπος*, dibujada en la silueta de la *πόλις*, de donde la sofística brotó y se formó como movimiento. Como secuela de la centralidad otorgada al *ἄνθρωπος*, la educación sofista representó en el siglo V una gran novedad debido a que en el pasado tiránico o aún más allá, en el pasado monárquico, no hubo nada que se le pareciera. La sofística ofrecía la posibilidad de obtener una educación superior que rompía con el modelo aristocrático el cual refería todo su bagaje a la línea de sangre y a su herencia olímpica.

En relación con lo arriba expresado debemos de tener en consideración que antes de que los sofistas aparecieran en Atenas la educación de la ciudad estaba distribuida en tres grandes focos que exclusivamente estaban dirigidos a los *παιδάριον* –de ahí que el concepto de *παιδεία*, al igual que los conceptos de *παιδαριώδης* (infantil), *παιδαγωγός* (el esclavo encargado de llevar al niño a la escuela), *παιδεραστία* (pederastía), por citar algunos, compartan la misma raíz.

Dichos tres grandes focos eran enseñados por maestros a los cuales dependiendo de la asignatura se les estipulaban sus denominaciones. De este modo, por un lado tenemos a los *παιδοτρίβησ*, quienes se encargaban de cuidar el cuerpo de los jóvenes por medio de la gimnasia, por otro tenemos a los *κιθαριστής*, quienes se aseguraban de proporcionarle a los jóvenes las enseñanzas musicales, entre las que se encontraban la euritmia, la simetría y la armonía, y, por último, a los *γραμματιστής*, quienes se encargaban del estudio de la gramática así como de versar a los jóvenes en el campo de lo poético, lo cual fungía como una iniciación hacia el entorno social, político y económico al enseñárseles un visión de mundo en la que se tenía un determinado proyecto de sabiduría y de moralidad.

La definición de estas tres materias se expresa pulcramente en los pasajes del *Protágoras* que van del 325e al 326c, los cuales finalizan con una sentencia

que es imposible dejar de lado en el intento del presente apartado de concebir la educación del sofista y su tiempo. La sentencia dice del siguiente modo:

Y esto los hacen los que tienen más posibilidades [esto en referencia a los que asisten a las enseñanzas de las tres clases de maestros arriba expuestas], como son los más ricos. Sus hijos empiezan a frecuentar las escuelas en la edad más temprana, y las dejan más tarde.²⁶

Las palabras referidas por Platón del abderitano nos apuntan hacia una doble argumentación platónica en torno al sofista que no puede sostenerse en consecuencia a que es contradictoria.

Mientras que por un lado la historia de la filosofía ha dejado pasar las calificaciones infamatorias platónicas hacia los sofistas (cazador de jóvenes aristocráticos, un hombre que vende virtud, un mercader de conocimiento, aquel que le gusta la controversia y que por medio de la erística engaña a los demás y percibe dinero por ello, aquel que no se preocupa por la verdad y que hace pasar la ignorancia por sabiduría en consecuencia a que se basa en las apariencias y en la opiniones más allá que en la realidad, el sofista como el enemigo del filósofo, etc.), lo cual ha dibujado a éstos como prototipos de publicista, del avaro, del mentiroso, etcétera²⁷, por el otro, en diferentes párrafos de la misma obra escrita por el filósofo ateniense, encontramos a Protágoras como un verdadero crítico del sistema; un revolucionario que en base a sus concepciones de igualdad social, económica, política y cultural, sin olvidarnos de su posición relativista y de su concepción de la *πόλις* como *μέτρον* (autolimitadora y autocreadora), así como de sus férreos ataques a la tradición aristocrática/oligárquica, buscaba otorgar

²⁶ Platón, *Protágoras*, 326 c.

²⁷ Según Jacqueline de Romilly la tradición apunta que Protágoras en algunas ocasiones llegó a cargarle a los jóvenes ricos hasta 100 minas, lo cual es equivalente a 10,000 dracmas. Esta cifra resulta escandalosa en consecuencia a que al principio de la imposición democrática de la *μισθοφορία* el pago que los ciudadanos obtenían por su servicio a la comunidad era de 3 óvulos, lo que era algo así como medio dracma. Ahora bien, si a ello le sumamos las referencias platónicas, por ejemplo la del *Menón* (91d), en la cual Sócrates afirma que sabe que Protágoras ha ganado más dinero que Fidias, y otros diez escultores juntos, el cuadro del sofista pareciera no poder desprenderse del tema de la avaricia.

legitimidad y fundamentos sólidos a un régimen que le consentía al hombre la oportunidad de liberarse de todas sus preconcepciones²⁸.

Lo anterior lleva a preguntarnos si además del trascendentalismo en el cual se funda la filosofía platónica (la cual tal vez halló como principio motriz la experiencia democrática ateniense; experiencia que terminaría desastrosamente con la imposición espartana del gobierno de los cuatrocientos tras la derrota de la liga délica en la Guerra del Peloponeso), no estará presente alguna forma de influencia de la propaganda oligárquica, la cual, bajo el cuidado de sus intereses, estuvo vigente como una fuerza política que intentaba con todas las herramientas posibles denostar las prácticas sociales, culturales, políticas y económicas del régimen democrático²⁹.

Ahora bien, es imperante señalar que la enseñanza protagórea no estaba diseñada para producir más sofistas. Su fin era el construir ciudadanos competentes, abiertos, críticos, con metes afiladas. La autocreación de la sociedad ateniense así como el autoestablecimiento de sus instituciones y de su sistema político formaron conjuntamente la necesidad de establecer otra clase de educación en donde el aprender a razonar, a tomar decisiones, a hablar, a criticar y actuar (todo ello bajo la premura de un contexto vehemente) resultaba obligatorio para la puesta en marcha de las fuerzas humanas que tendían hacia la visión de mundo propia del movimiento democrático. De ahí que la educación protagórea apuntara hacia la vida activa. Dicho en otras palabras, para Protágoras y su visión franca, toda la existencia humana estaba abierta a ser discutida. Él creía poder hacer que la gente se develara así misma sus acciones sin la necesidad de apelar a los *aprioris* trascendentales. Para el abderitano todo debía

²⁸ Contrario a las posiciones platónicas y a lo que apunta la tradición, Kerferd señala que los sofistas ofrecían lecciones gratuitas, para todo público, y que, además, según sus cálculos, el pago por los estudios que éstos ofrecían no era imposible de ser saldado. Véase *The Sophistic Movement* Págs. 27-29.

²⁹ El caso más sonado de los detractores de Pericles lo encontramos en la acusación contra su amada Aspasia. Sobre ello resulta interesante el *Menéxeno* de Platón, ya que en él el filósofo fundador de la Academia pareciera seguir los pasos de los detractores de Pericles al afirmar que no era éste quien escribía sus discursos, sino que era Aspasia quien los escribía apelando a los sentimientos del auditorio (236b).

ser reflexionado desde la experiencia concreta humana –cuestión que nos apunta a una gran afinidad entre el método protagórico y el método socrático³⁰–.

Con lo referido, no resulta extraño que a Protágoras se le denomine como un pensador provocador, esto debido a que se oponía al innatismo de la *ἀρετή* impuesta por la aristocracia. Su enseñanza, al igual que las palabras de Zeus hacia Hermes en el mito prometeico del *Protágoras*, estaba dirigida a todos. Era una *ἀρετή* que se mudaba del trascendentalismo para centrarse en el hombre y en la política. Era una *ἀρετή* que se autocreaba y autodelimitaba tomando como punto de partida su mismo *καιρός*, de esto que la *ἀρετή*, al igual que la democracia, se consideraran como tareas para las cuales el hombre está predispuesto, pero que, sin embargo, nunca ultimaré. Son única y exclusivamente labores hacia las cuales el hombre debe tender. De ello que la democracia griega del siglo V pueda entenderse como el régimen trágico, siempre propenso a la caída.

A todo esto, el pensamiento del abderitano, su estatus como migrante y su gran influencia en la Atenas clásica resultarían ser rasgos inconexos si no se tiene presente que la ciudad de Solón se distinguió por enorgullecerse del trato que

³⁰ Es Kerferd quien en su texto *The Sophistic Movement* llega a la hipótesis de que el método socrático inició con el movimiento sofista, es decir, con la segunda educación que impartía Protágoras de Abdera (es importante señalar que en el *Protágoras*, Platón nos muestra como no existía entre los sofistas un mismo fin didáctico, aspecto que exhibe la disparidad de métodos pedagógicos dentro de este movimiento). Esto lo afirma al traer a colación, en un primer momento, a Diógenes Laercio, quien asevera que fue el abderitano el primero en introducir concursos argumentativos, a Cicerón, en un segundo momento, quien afirma que Protágoras fue de los primeros en preparar discusiones escritas de diferentes materias, es decir, preparaba ejercicios que permitieran abrir la concepción de los estudiantes por medio de discursos dobles o antilogías, y, al hacerlo, construía de alguna forma esqueletos discursivos (lo que Cicerón denomina como *loci communes*) sobre los cuales los estudiantes se preparaban para hacer frente a las instituciones democráticas, y, en un tercer momento, al traer a colación los *dissoi logoi* (texto que al parecer corresponde a los apuntes de alguno de los alumnos de Protágoras), texto que representa para muchos la muestra de que Protágoras estaba versado tanto en el discurso largo como en el discurso corto (véase G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, New York, 2001, pág. 29-34).

Todo lo anterior conlleva a Kerferd a establecer tres puntos cardinales sobre los cuales discurría aquello que él denomina como el “método protagórico”: 1) el intercambio verbal entre un grupo de discusión en donde no había jerarquías, 2) una exposición formal dispuesto a manera de libro de texto (estructura) y, 3) la formulación antitética entre los diferentes posicionamientos, aspecto que conduce a la distinción entre líneas de pensamiento. De todo esto resulta que, para Kerferd, es plausible atribuirle a Protágoras el uso de un método tutorial en el que, por medio de la interpelación y de la presentación de los discursos contrarios, se debevele aquello sobre lo cual se está dialogando.

otorgaban a los extranjeros. La sociedad ateniense tuvo ese rasgo de apertura, y a partir de la llegada al poder de los demócratas se distinguió por recibir a aquellos griegos que bajo condiciones tiránicas solicitaban asilo a la ciudad, además de que, con la llegada del imperio, y de la importancia del puerto del Pireo, la visita de pensadores no atenienses era ineludible en razón de las condiciones sociales, políticas y económicas, factor que nos indica que sin Atenas y su predisposición a la apertura, el movimiento sofístico jamás se hubiera gestado.³¹

Para cerrar el presente apartado y dar paso de este modo al entendimiento de la retórica y su significación en el pensamiento del abderitano, se hará referencia a lo que significa el *νόμος*, así como a su correlación con la *ἀρετή* y con la *παιδεία* en el ideal didáctico del sofista. Cabe aseverar que esta relación se hará teniendo en todo momento como precondition para dicho reflexionar a la *πόλις*.

El *νόμος* en el pensamiento protagórico (como se ha visto ya a lo largo de los dos capítulos precedentes) se halla totalmente desparentado de la *φύσις* olímpica. El contexto, así como los campos de significación del siglo V, habían puesto al hombre y a su autoafirmación como comunidad política en el centro de toda discusión. De esta forma, la *παιδεία*, como esa visión de mundo en la cual se veía sumido el reflexionar ateniense, se reafirmaba al disponer y al argüir que era ella misma quien se había autocreado. La *παιδεία* democrática se sumía íntegramente en la condición humana, y era ella quien, a partir de sus propias necesidades y del desvelamiento de sus intereses y fines, creaba las instituciones que le permitirán tender hacia los mismos. Ahora bien, dicha autocreación refiere necesariamente de igual manera a la autolimitación, siendo dicha autolimitación el *νόμος* (de esto la figurada contradicción señalada entre la rebeldía prometeica y la concepción pedagógica de la pena del *Protágoras*).

El *νόμος* es la autocreación y sin embargo es, al mismo tiempo, la autolimitación de la *πόλις* democrática. El *νόμος* es la automirada crítica de la

³¹ La apertura ateniense está retratada en el *Gorgias* (461e), donde Sócrates le afirma a Polo que Atenas es el lugar de Grecia donde hay mayor libertad para hablar.

sociedad. Su acatamiento, así como su desacato, deben estar guiados por la *εὐβολία* y por la adecuada lectura de los acaecimientos (*καιρός*).

Dándole esa lectura poética trágica a lo aseverado, la democracia como el régimen trágico señala la imposibilidad del hombre de alcanzar la plenitud y sin embargo, al mismo tiempo, atribuye al hombre la necesidad de pelear por esa siempre inalcanzable dicha, cuestión que remarca el principio trágico al asentar que lo único que le es lícito esperar al hombre es nada, ya que de ello parte su condición³².

En este mimo trazo, es posible asimilar a la *ύβρις* como esa obcecación que insta a que el ciudadano se olvide de aquello que lo autoconstituyó y que lo posibilita: la *πόλις*; cuestión que puede conducirlo, como fue el caso de la democracia ateniense, al desgarramiento y autodestrucción del campo abierto por la instauración de los valores surgidos de la reflexión sobre la condición humana.

Protágoras estaba consciente de que el fin último de la *παιδεία* debía ser la *πόλις*, ya que era ésta quien le había otorgado orden a la existencia. La filosofía y el pensamiento político nacieron de esa necesidad del hombre por subsistir, y en ese perdurar por unificar lo diverso. El pensamiento filosófico político de Protágoras se centró en observar que dicha ordenación condenaba directamente al hombre a la tragedia en consecuencia a que ésta era inherente a la medida humana, la cual se fijaba según sus condiciones (de ahí el relativismo).

Protágoras estaba consciente de que si se condicionaba el todo, tanto el campo de la filosofía (determinado como un solo sistema de saber único e inequívoco), como el campo de lo político (en el cual la democracia se vería totalmente absurda en consecuencia a que ésta “supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una *doxa* correcta y que nadie posee una *episteme* de las cosas políticas”³³), quedarían totalmente cerrados.

³² Aquí resuenan las palabras de Protágoras en relación a la brevedad de la vida, ya que es justamente en esta visión acerca de la muerte en donde nos es posible vislumbrar un claro desde el cual el régimen democrático se conjunta plenamente con la visión del abderitano en torno a lo que es la vida del hombre político (esto se retomará en el último capítulo).

³³ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, España, 2005, pág. 116.

El abderitano desarrolló su filosofía política encausándola expresamente a la vida social, de tal modo que sus ciudadanos coetáneos comprendieran la importancia de la acción humana. Protágoras observó a la *πόλις* como un proceso permanente de autocreación y autolimitación humana, de ello que viera en las leyes y en la soberanía emanada de su autoafirmación, en relación con el *καιρός*, la medida sobre la cual descansan los estándares de todas las cosas.

Convertir el argumento más débil en el de más fuerza

Para llevar a cabo una reinterpretación acerca de la retórica en el ideal de *παιδεία* del filósofo Protágoras, se partirá del famoso pasaje de la *Retórica* (1402a23) en el que el pensador del Primer Motor nos afirma que el convertir el argumento más débil en el más fuerte era una de las causas por la que los hombres se sentían indignados ante la profesión del abderitano, puesto que, desde la perspectiva del fundador de la escuela peripatética, el sofista actuaba con injusticia al pretender, por medio de engaños y de probabilidades no verdaderas, es decir, por medio de la retórica y la erística, implicar elementos que rompían totalmente con las posturas tradicionales.

Ahora bien, aunque no es uno de los objetivos del presente trabajo el disponer las contradicciones entre el pensamiento protagóreo y el aristotélico, es necesario aseverar que los escritos de Aristóteles se localizan a una gran distancia de la época del esplendor sofista, además de que su mirada halla en las lecciones platónicas lentes que, ajustados según un determinado tipo de trascendentalismo, no le permiten apreciar la radicalidad argumentativa del pensador oriundo de Abdera.

Aristóteles escribe después de que la *ύβρις* obcecara el camino de la democracia ateniense. El escritor de la *Retórica* conoce ya el fin de la Guerra del Peloponeso, y es capaz de encontrar en la figura de los retóricos que guiaron la

política ateniense después de la muerte de Pericles los arquetipos de aquellos que crecieron con la educación brindada por los sofistas. Asimismo, el peripatético pareciera no ser capaz de hacer distinción entre las diferentes escuelas sofistas. Bajo su mirada todos los sofistas son encapsulados en una misma línea de pensamiento, lo que resulta perjudicial debido a que al homologar el movimiento sofista, Aristóteles no se permite divisar las notorias discrepancias entre estos pensadores.

Sobre lo anterior encontramos un caso paradigmático que, si es reinterpretado, puede abrir ese estrechamiento con el que la historia de la filosofía, guiada por la tradición, ha tratado a los sofistas: los *Diálogos* de Platón.

No hay duda de que los *Diálogos* fueron escritos con la finalidad de dignificar la figura de Sócrates como filósofo. El fundador de la Academia ambicionaba separar radicalmente a su maestro de los demás pensadores de su tiempo. Sin los textos platónicos tal vez Sócrates hubiera pasado a la historia como un sofista más (esto si tomamos como referencia las comedia de Aristófanes). De ello brota la importancia de llevar a cabo, a la usanza platónica, una radical distinción entre los llamados sofistas, ya que, dicha tarea puede conducirnos a apreciar de otro modo la reflexión de cada uno de estos pensadores.³⁴

Plasmada una de las hipótesis que fungió como motor para la realización de este trabajo, es momento de hacer notorio el giro que se la dará a la sentencia aristotélica *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*³⁵ (convertir el argumento más débil en el de más fuerte), y para ello se iniciará preguntando ¿qué significación se le puede proveer a dicha sentencia en la segunda mitad del siglo V en Atenas, y más aún, en el ideal de *παιδεία* sobre el cual Protágoras alzó su filosofía?

Para dar respuesta habría que iniciar apuntando que el argumento “convertir el argumento más débil en el de más fuerza” sólo puede entenderse bajo la radicalidad crítica del pensamiento protagórico a la que ya en varios momentos de este escrito hemos apelado.

³⁴ Dicha tarea encuentra grandes precedentes en los trabajos de Guthrie, de Romilly, de Kerferd y de Unterstainer.

³⁵ Aristóteles, *Retórica*, 1402a23.

Convertir el argumento más débil en el de más fuerza robustece la tesis de que Protágoras, así como parte de lo que se denomina como movimiento sofista, estaba determinado a deconstruir la tradición política, cultural, social, etcétera, para imponer las bases de una nueva *παιδεία* subsumida por los paradigmas democráticos. Esto nos apunta a que dicho argumento dispuesto en la *Retórica* como engaño y apariencia, no era tal.

En el argumento *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* se presentaban las fuerza vivas que movían a la *πόλις* (entendida como comunidad política) y que obligaban al ciudadano a tener una participación activa, lo que significaba el hacer uso de la palabra pública, el defender ideas, el recurrir a lugares comunes desde los cuales a partir de un claro entendimiento del *καιρός* político, económico, psicológico, etcétera, se pudieran tomar decisiones conjuntas y justas, siendo esto el espacio en el que, tanto el arte de la política, como el arte de la retórica, se conjuntaban para apuntar hacia otra clase de conocimiento; uno caracterizado por centrarse en el hombre, en su tiempo, y en su razonamiento.

De este modo, se debe aseverar que Protágoras fue uno de los primeros pensadores en asignarle al discurso el carácter de modo de acción del hombre. Un accionar al que de ningún modo le es posible asignar categorías soeces (espacio de propaganda, de mistificación o de pornografía), esto en consecuencia a que el abderitano apelaba a que la comunidad política se hiciese de un espacio público en el que la palabra fuera la vía por la cual, con *αἰδώς, δίκη* y *εὐβολία*, el ciudadano se asignara su propia medida.

Lo anterior no resulta incoherente si tenemos presente que la retórica, según Aristóteles³⁶, nació en Sicilia tras la expulsión de los tiranos. Corax y Tisias fueron los dos maestros que trataron de codificar los caracteres del nuevo arte (el cual sería transmitido posteriormente a Gorgias³⁷) en una realidad en la que se exigía romper con los esquemas del pasado.

³⁶ Esto reportado por Cicerón en *Brutus* 46.

³⁷ Según la tradición Tisias acompañó a Gorgias a Atenas en su embajada a dicho país en el 427, esto después de la muerte de Pericles.

La retórica surgió a la par de un movimiento que entre otras muchas consecuencias introduciría la democracia, de ahí que la retórica deba ser considerada como una inclinación del pensamiento revolucionario, esto en consecuencia a que al promover hacer el argumento débil el fuerte posibilitaba y exigía el cambio.

Para cerrar con el presente capítulo es posible aseverar que, al centrarnos en el pensamiento protagórico, es factible apreciar que la retórica se conjunta enteramente con el relativismo, con la tesis del hombre medida, con las antilogías y con el ideal de *παιδεία* del abderitano. La retórica no ofrece trascendentalismos, por lo que al no haber dogmas coloca a la comunidad política en la aporía, en la brevedad de la vida, en la necesidad de tomar responsablemente las decisiones según el *καιρός*³⁸, en otras palabras, en todo aquello que conforma a la democracia como el régimen humano por excelencia.

La retórica, fuera de ese lugar común al que muy a menudo se le arrastra (el considerarla como arte erístico), formaba parte de ese halo crítico en el que se asumió el pensamiento en el siglo V, y si bien es cierto que ésta condujo al error y al afianzamiento de la tragedia democrática ateniense durante y después de la Guerra del Peloponeso, también es cierto que en ésta encontramos plasmada la condición humana en su extensión plena. La retórica implica la necesidad por la apertura, por la crítica, y por la acción de toda aquella comunidad política que busque redefinir sus paradigmas así como sus condiciones materiales. La retórica, como corolario, puede ser concebida como una vía ineludible desde la cual la comunidad política puede reestructurar su significación de mundo.

³⁸ Para poder reconocer las medidas de responsabilidad que se imputaban dentro de la democracia ateniense del siglo V, bien se puede traer a colación la figura del *γράφεται παρανόμων* (acusar por promover medidas ilegales), la cual puede ser definida como la posibilidad legal que le permitía a cualquiera de los ciudadanos llevar a juicio a cualquier otro ciudadano que hubiera provocado a la *ἐκκλησία* votar por una iniciativa injusta. Para Cornelius Castoriadis dicha figura representa la capacidad del pueblo de apelar en contra de sí mismo. La comunidad política era la fuente de toda ley, y al ser medida, también comprendía que podía equivocarse, por lo que, la misma, podía corregirse. La figura del *γράφεται παρανόμων* es la figura de la autolimitación ateniense del siglo V.

IV. Política y *ἀλήθεια*: la autoconstitución de la *πόλις*

Caminos del ágora

En los capítulos anteriores se insistió en que sería el presente apartado el espacio en el que se plasmaría un examen sobre algunas de las distintas instituciones, acciones y figuras legales que conformaron expresamente el régimen democrático de la Atenas del siglo V. En razón de ello, las siguientes líneas se abocarán a desplegar dichos elementos en relación a su momento, haciendo especial hincapié en aquellos que nos tiendan líneas para efectuar ataduras entre la filosofía de Protágoras y su tiempo.

De este modo, el presente espacio se diferencia del primer capítulo de la investigación (en donde se llevó a cabo a modo de introducción un resumen sobre la evolución política en Grecia) en el hecho de que pretende focalizar su atención en aquellas instituciones que al ser erigidas coadyuvaron a la constitución de la *πόλις* como *μέτρον* en Atenas; esto es, en aquellas edificaciones normativas con las cuales la comunidad política ateniense se autocreaba y autolimitaba, ya que será en tales instituciones el sitio en el que se podrá avistar, a modo de espejo roto, la postura política filosófica del abderitano. Con base en lo anterior pasemos pues a deshilvanar las instituciones que dieron cabida al levantamiento de la democracia ateniense.

Un primer acercamiento nos precisa que, para emprender la tarea de avistar las instituciones con las que la comunidad ateniense se autodefinía y autodelimitaba, es imperante plasmar un marco general que nos consienta distinguir desde qué lugar se autoforja la comunidad política de Atenas.

Para llevar a cabo tal acercamiento se debe manifestar que durante los siglos oscuros que siguieron al desplome de los estados micénicos, así como también después de éstos, Atenas se halla en la penuria. La *πόλις* ateniense no adquiriría ese brillo que hasta hoy sigue iluminando el pensamiento histórico, filosófico y político, sino hasta el siglo VI. Asimismo, debe resaltarse que dicha

adquisición estaría caracterizada por teñirse de una lenta evolución marcada por sacudidas vehementes en las que están dispuestos hitos expresamente violentos (como los son la conspiración de Ción, la llegada y el fin de la tiranía con los Pisistrátidas, las guerras médicas, etcétera); hechos que se proyectarían finalmente en una guerra trascendental (la Guerra del Peloponeso) que cincelaría el fin trágico de la democracia ateniense.¹

Dicho lo anterior, es preponderante especificar que para iniciar el bosquejo de lo que fue la marcha democrática ateniense se empleará como guía la *Constitución de Atenas* atribuida a Aristóteles; esto debido a que es en ella donde, de manera más próxima, se puntualizan los gestos institucionales que dieron pie al surgimiento del movimiento democrático dentro de la *πόλις* de Pericles.

La primera Constitución a la cual hace referencia Aristóteles en dicho texto nos consigna a un pasado oligárquico absoluto. En esta primera forma de autoconstitución de la *πόλις* se destaca el hecho de que las magistraturas estaban destinadas a ser ocupadas exclusivamente por los miembros pertenecientes a las familias ricas y nobles: los *εὐπατρίδαι*.²

Las principales magistraturas de esta primera Constitución eran tres: el *βασιλεύς* (rey), el *πολέμαρχος* (polemarco) y el *ἄρχων* (arconte)³. De igual manera, dentro de esta estructura, Aristóteles destaca el Consejo del Areópago; consejo vitalicio que se reunía con miras a supervisar las leyes, a tomar

¹ Recuérdense las palabras con las que Tucídides comienza su obra (I 1-2): “Tucídides de Atenas escribió la historia de la guerra entre los peloponesios y los atenienses relatando cómo se desarrollaron sus hostilidades, y se puso a ello tan pronto como se declaró, porque pensaba que iba a ser importante y más memorable que las anteriores. Basaba su conjetura en el hecho de que ambos pueblos la emprendían en su mejor momento gracias a sus recursos de todo tipo, en que veía a los restantes griegos, unos de inmediato y otros disponiéndose a ello, se alineaban en uno u otro bando. Ésta fue la mayor conmoción que haya afectado a los griegos y a buena parte de los bárbaros; alcanzó por así decirlo, a casi toda la humanidad. Pues los acontecimientos anteriores, y los todavía más antiguos, era imposible, ciertamente, conocerlos con toda precisión a causa de su distancia en el tiempo; pero los indicios a los que puedo dar crédito cuando indago los más posible, no veo que ocurriera nada más importante ni en lo referente a las guerras ni a lo demás.”

² Cabe destacar que la magistratura en aquellos tiempos fue en un primer momento vitalicia, para después convertirse en un cargo de sólo diez años.

³ Aristóteles afirmó que la figura más antigua era la de rey, esto derivado de la monarquía, mientras que la segunda figura más antigua era la de polemarco (esto en consecuencia a que se debió de llamar a personajes que tuvieran dotes para dirigir los asuntos de la guerra cuando al rey le hacían falta), la última figura, la del arconte, se gestó debido al surgimiento de nuevas instancias y necesidades de la sociedad (3 2-3).

decisiones significativas referidas a la administración de Atenas, así como también para encargarse de dictaminar los castigos corporales y multas pecuniarias a los delincuentes. Los miembros de este consejo, al igual que las principales magistraturas, eran exclusivamente *εὐπατρίδαι*.

Esta primera muesca del pasado ateniense nos remite a lo aseverado en los primeros dos capítulos (*La crítica de los sofistas a la relación φύσις/νόμος. La instauración de la segunda naturaleza y El desvelamiento de la comunidad política: la brevedad de la vida y la religiosidad griega*) en donde se afirmó que en un primer momento la *ἀρετή* estaba determinada por la sangre noble, siendo el *μῦθος* en donde, como ese reflejo de la autoconstitución de la *πόλις*, se depositaba en la soberanía de los *εὐπατρίδαι*.

Ahora bien, regresando los gestos institucionales que dieron pie al surgimiento del movimiento democrático dentro de la *πόλις* ateniense, no fue, sino hasta el arcontado de Aristecmo que la autoconstitución de la *πόλις* (hasta ese momento alienada por un grupo determinado) sufriría una reformulación: Dracón haría aprobar sus leyes en el 621; abriendo con ello un nuevo espacio político a una clase que emergía con gran potencialidad.

La renovada autoconstitución de la *πόλις*, la cual se aprehendía de la vida material para proyectarse en la forma de Constitución, concedía derechos políticos a aquellos que lograran costearse una armadura de soldado hoplita. Entre estos derechos se otorgaba la oportunidad de designar a los nueve arcontes y a los tesoreros (cabe señalar que los únicos que podían ser elegidos para estos cargos eran aquellos que tenían un capital no inferior a diez minas libres de impuestos).

De este modo, se puede alegar que, con el nacimiento de las afrentas hoplitas, se dio paso hacia una nueva complexión del imaginario político social. La revolución de la falange en el mundo griego implicaría no sólo una maquinaria de guerra más precisa y eficaz, sino que, además, sería una consecuencia de la instauración de la *πόλις* griega. Sobre ello Castoriadis arguye:

El hecho de pasar del combate heroico –del combate singular de algunos guerreros asistidos por otros combatientes– a la falange, donde el cuerpo de los ciudadanos lucha, justamente, como un cuerpo, y donde esta unidad está materializada en la estructura técnico militar de la falange misma, en la compacidad y la solidaridad material de aquellos que luchan, dado que cada uno protege con su escudo a su vecino de la izquierda. [...] Es, me atrevería a decir, la solidaridad de los ciudadanos en marcha.⁴

Como secuela de la cita anterior se puede asumir como corolario que la revolución hoplita, más que una causa, es una consecuencia de los esfuerzos por develarse la *πόλις* a sí misma su proceso de autoconstitución. La falange es una de las instituciones que al erigirse nos auxilia a comprender ese proceso escalonado que derivó en la composición de la democracia ateniense.

Por otro lado, la nueva Constitución fundaba el Consejo de Cuatrocientos Un miembros, el cual era integrado por aquellos ciudadanos que gozaban de plenos derechos cívicos. Este consejo se caracterizaba por contar con un mínimo de edad para poder pertenecer a él (el cual era de treinta años), así como también por regirse por diferentes lineamientos, entre los cuales se destacaba la obligación de imponer multas a aquellos que no asistieran a las sesiones⁵.

En los estatutos de esta nueva Constitución se seguía dotando al Consejo del Areópago con la primacía sobre los fallos cardinales para la *πόλις*. El Areópago vigilaba la observancia de la ley y controlaba a los magistrados, además de fungir como juez de todos aquellos que se sintieran transgredidos dentro de la *πόλις* por alguna forma de injusticia. No obstante, con la conformación del Consejo de Cuatrocientos Un miembros, es factible divisar cómo el campo político ateniense se iba abriendo, facilitando a una mayor proporción de la población a participar activamente en la toma de decisiones.

⁴ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito*, pág. 86.

⁵ Las multas eran dispuestas de la siguiente forma: tres dracmas para el *πεντακοσιομέδιμνος* (pentacosiomedimnos), aquel que tienen una renta de quinientos medimnos; dos dracmas para el *ίππεύς* (caballeros); y de un dracma para el *ζευγίθας* (zeuguitas).

Ahora bien, es importante subrayar que Aristóteles remarca el hecho de que, durante este período, los préstamos se hacían con garantías de libertad personal, además de que la tierra era propiedad de unos pocos.

Solón sería el legislador que sería convocado para resolver el problema de la esclavitud por deudas en Atenas –precisándose con esta acción como el primer jefe del partido demócrata según Aristóteles–, sin embargo, antes de exhibir el νόμος propuesto por Solón, tenemos un episodio significativo para la vida ateniense: la conspiración de Cílón (632 a.C.).

Para hacer referencia a este acontecimiento es necesario traer a colación de nueva cuenta a las antiguas γένοις (se debe recordar que fueron éstas las efigies sociales sobre las cuales, después de la destrucción de los palacios micénicos, se reinstuyó la comunidad política bajo un halo divino, es decir, bajo la protección de un antepasado heroico), ya que, además de que será una familia la que quedará marcada por tal acaecimiento, será esta misma familia la que tomará la batuta y dispondrá en gran medida los elementos que coadyuvarán en la formación de los movimientos democráticos atenienses. La familia a la cual se está haciendo referencia es la de los alcmeónidas⁶; γέναι a la que pertenecieron tanto Clístenes como Pericles, y a la cual Heródoto le presta una especial atención al trazarnos un árbol genealógico en sus *Historias*⁷.

La importancia de la tentativa de Cílón de hacerse del poder en Atenas es significativa debido a que nos consiente percibir ese momento en el que la crisis –gestada a partir del fenómeno de la acumulación de las mejores tierras en Atenas y del endeudamiento del campesinado– estaba causando estragos en la vida social ateniense (y no sólo en aquella ciudad, ya que este modelo era aplicado en

⁶ Claude Mossé señala en su libro *Pericles*, que en el caso de los alcmeónidas, el posible antepasado heroico sería Nestor, el rey de Pilos, mientras que el héroe fundador del *genos* sería Alcmeón, un pasado antepasado del cual no se sabe nada (pág. 17-18).

⁷ Heródoto traza el árbol de la siguiente manera: De Megacles y Agariste “nació Clístenes, el que estableció las tribus y la democracia para los atenienses, teniendo en nombre por el sicionio abuelo materno; nace, por tanto, a Megacles éste a Hipócrates; y de Hipócrates otro Megacles y Agariste, teniendo el nombre por Agariste la de Clístenes, la cual, habiéndose casado con Jántipo el de Arifrón y estando encinta, vio en el sueño una visión, y parecía que engendraba un león. Y en pocos días engendra para Jántipo a Pericles” (*Historias*, VI 131)

gran parte de las otras ciudades griegas, lo que extendía la crisis a casi la totalidad del mundo conocido).

La crisis griega del siglo VI se prestaba a ser manipulada por aquellos que pretendían hacerse del poder, y que en algunos de los casos, en paisajes y límites territoriales disímiles, lo consiguieron en forma de tiranía (como fue el caso de los ortagóridas de Sición, de los cipsélicas de Corinto, etcétera). Cilón fue uno de los que, apoyándose en un tirano consolidado, Teágenes de Mégara, ambicionaría adueñarse de su ciudad por medio del apoderamiento de su Acrópolis.

Este episodio de la historia ateniense es retratado tanto por Heródoto (V 71) como por Tucídides (I, 126, 8-11) y, aunque en ninguno de ellos se alude concretamente a los alcmeónidas, se sabe que Megacles fungía como *ἄρχων* en esa época, y que fue él uno de los que resolvieron sitiar a Cilón y, por lo mismo, uno de los que ultimarían su tentativa.

El hecho de que la tentativa de Cilón haya marcado en la historia ateniense un hito encuentra como principio la ruptura de un pacto. El convenio fijado era que de rendirse, los partidarios de Cilón no serían muertos. Sin embargo, tras su salida del amparo del santuario, todos los que ambicionaron imponer a un tirano en Atenas fueron ejecutados, inclusive aquellos que lograron refugiarse junto a las Diosas Augustas, por ello que, desde este episodio, los alcmeónidas hayan sido señalados como impuros o sacrílegos⁸.

La tentativa de Cilón, así como el sacrilegio de Megacles, serían ejes inamovibles que estarían vigentes a lo largo de la conformación de la democracia griega. Esto en consecuencia a que además de ser la expresión de una *πόλις* que impidió que una tentativa tiránica se consumara, exponiendo así a una comunidad política que actuaba y que estaba lo suficientemente madura para defenderse, también fungiría como un punto de referencia histórico. Con éste contarían los opositores del régimen democrático para censurar e intentar anular a todos

⁸ Este episodio toma especial relevancia en consecuencia a que se piensa que los alcmeónidas fueron obligados a dejar Atenas debido a su acción sacrílega, sin embargo, se tiene noción de que éstos regresaron a Atenas rápidamente ya que, para la primer guerra sagrada, Alcmeón, hijo de Megacles, estaba ya entre aquellos que conformaron la defensa del santuario de Delfos.

aquellos que estuvieran relacionados, por medio de la sangre, con tal acaecimiento⁹.

Ahora bien, el hecho de que la comunidad política ateniense haya conseguido sortear la tiranía de Ción no evitó que durante los siguientes años el sistema político continuara ostentando las mismas características: 1) el ser enteramente oligárquico; 2) el monopolio por parte de los *εὐπατρίδαι* de grandes extensiones de tierra y; 3) el estado de vasallaje (*δουλεία*) en el cual se mantenía a los campesinos o pobres, quienes bajo el régimen de la deuda o renta (*μίσθωσις*) caían rápidamente en la esclavitud, ello debido a que la gente trabajaba la tierra de sus patronos a cambio de recibir la sexta parte del valor de las cosechas (de ello que se los denominara como *ἐκτήμοροι*). Sobre lo anterior Aristóteles nos indica en la *Constitución de Atenas*:

Pues todas las tierras estaban en manos de muy pocos, y si los campesinos no devolvían a los terratenientes su contribución, se les podía convertir en esclavos, tanto a ellos como a sus hijos, ya que los préstamos incluían como cláusula esa condición [...]. Para las clases populares, pues, lo que más penoso y duro resultaba bajo este régimen era precisamente el hecho de poder ser esclavizados, aunque también habían de soportar otras muchas molestias, ya que, por así decir, no gozaban de ningún tipo de derechos.¹⁰

Fue ante este paradigma de organización política-económica que “el pueblo en masa se solevantó contra la nobleza”¹¹, al igual que lo había hecho en contra de la tentativa tiránica de Ción, logrando así, tras años de lucha (los cuales Aristóteles llega a definir como violentos), que la otra postura encontrada, la del *πλούσιος* (opulento), aceptara emplazar a Solón como *ἄρχων* en calidad de

⁹ Tal es el caso de Pericles, quien en vísperas de la Guerra del Peloponeso observó como la propaganda lacedemonia apuntaba a que si los atenienses querían evitar la guerra, debían alejar la mancha contraída con la Diosa; los lacedemonios “sabían que Pericles, hijo de Jántipo, la tenía por parte de la madre” (Tucidides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 127, 1).

¹⁰ *Ibid.*, I 2-3.

¹¹ *Ibid.*, V 2.

árbitro en el 594, encargándole de esta manera la redacción de una nueva Constitución.

Para Aristóteles, Solón liberó al pueblo haciendo aprobar nuevas leyes que condonaban las deudas, tanto públicas como privadas, mediante la institución de la figura legal de la *σεισάχθεια* (cancelación de deudas).

Por otro lado, dentro de los cambios gestados por Solón en la nueva Constitución resalta la distinción de cuatro clases sociales diferentes: *εἰς πεντακοσιομέδιμνον καὶ ἵπ[π]λέα καὶ ζευγίτην καὶ θῆτα* (pentacosiomedimnos, los caballeros, los yunteros y los tetes/asalariados)¹². En esta nueva redefinición del campo político, como ya se hizo referencia, tanto los pentacosiomedimnos con sus quinientas medidas, como los caballeros, con sus trescientas medidas, y los yunteros, con sus doscientas, tenían la posibilidad de acceder a todos los cargos públicos, mientras que los tetes/asalariados no tenían derecho a ocupar cargo alguno.

En otras consideraciones, al observar Solón que Atenas estaba dividida en cuatro tribus, instituyó el consejo de los Cuatrocientos, esto para que cada tribu tuviera cien representantes. Los magistrados de este consejo eran elegidos por sorteo de una lista previamente presentada por las cuatro tribus.

Dentro de la nueva Constitución el Areópago fungía como guardián de la ley, además de que revisaba los actos más importantes de la administración pública. Entre las funciones del Areópago durante este período Aristóteles llega a puntualizar las siguientes:

Corregía a los infractores de la ley al disponer de plenos poderes para aplicarles las multas, aunque sin hacer constar el motivo de la infracción, y juzga a quienes conspiraban contra el sistema democrático, ya que Solón había instaurado una ley sobre las denuncias por conspiración.¹³

¹² *Ibid.*, VII 3.

¹³ *Ibid.*, VIII 4.

Por otro parte, una de las funciones que se pretende acentuar en torno a esta nueva materialidad propia de la autoreformulación de los paradigmas de la *πόλις*, es el hecho de que este arconte ateniense, al ver que su ciudad a menudo estallaba en conflictos, y que en éstos, varios de sus conciudadanos se desentendían de los asuntos públicos por indiferencia, pronunció la siguiente ley: “cualquier ciudadano que durante una revuelta civil no empuñe las armas a favor de un partido será incurso en pérdida de sus derechos cívicos y considerado indigno de derechos políticos”¹⁴.

Para concluir con este acercamiento a las instituciones legales que Solón concibió ineludibles para la continuidad de la comunidad política ateniense, se recuerdan las tres medidas más populares que cambiaron el rumbo sobre el cual venía encaminada la política ateniense: la primer medida fue la prohibición de que las personas pudieran perder su libertad debido a deudas, la segunda medida fue la posibilidad de que el derecho asistiera a cualquier persona, normatividad que apuntaba hacia la igualdad política y jurídica sobre las cuales se sustenta la democracia¹⁵ y, finalmente, la tercera, fue el derecho a la apelación en los tribunales, instancia legal cardinal que proveía al *δῆμος* la facultad de apelar en contra de aquellas decisiones en las que éstos advirtieran que la injusticia prevalencia.

El proceso histórico con el cual la figura de Solón brilla en la historia, es un proceso en el que, obviando la historia heroica, es imposible no vislumbrar el espectro hoplita. La visión de protección que otorga el escudo del vecino de la izquierda solventó una relación estrecha entre la comunidad política. En este sentido, la lucha en contra de la *δουλεία* no se concentró exclusivamente en una exterioridad amenazante, sino que se refirió también al medio interno de la comunidad.

¹⁴ *Ibid.*, VIII 5.

¹⁵ En relación a ello en su poesía Solón nos manifiesta:
“Y escribí leyes justas donde acomodaba,
lo mismo para el vil que para el noble,
justicia recta para cada uno”.
(Solón, fragmento 24)

Las reformas de 594 son el seguimiento de un proceso en el cual el *δῆμος* se halla ávido de justicia, y en el que la importancia dada a la participación activa tiende una línea sobre la cual la dignidad del ciudadano no se centra ya en su posición frente a los dioses, sino frente al resguardo de sus derechos políticos (“cualquier ciudadano que durante una revuelta civil no empuñe las armas a favor de un partido será [...] considerado indigno de derechos políticos”).

El fin del arcontado de Solón es paradigmático, esto debido a que el legislador ateniense, teniendo la oportunidad de hacerse del poder absoluto apoyando a uno u otro bando¹⁶, decidió autoexiliarse partiendo a Egipto, aseverando que no regresaría hasta que se cumplieran diez años, dando en este lapso la oportunidad a la comunidad política de interpretar por ella misma las leyes dispuestas por él.

Tras el autoexilio de Solón las revueltas en Atenas persistieron debido al descontento de aquellos que veían en las reformas y en las instituciones establecidas un peligro para su modo de vida. El arcontado de la ciudad ateniense no encontraba automedida ni autolimitación, todas y cada una de las clases observaba en esta figura política la posibilidad de imponer los intereses propios.

Aristóteles nos exhibe este período crítico de la siguiente manera:

ἦσαν δ' αἱ σάτσεις τρεῖς· μία μὲν τῶν παραλίων, ὧν προειστήκει Μεγακλῆς ὁ Αλκμέωνος, οἵπερ ἐδόκουν μάλιστα διώκειν τὴν μέσσην πολιτείαν· ἄλλη δὲ τῶν πεδιακῶν, οἱ τὴν ὀλιγαρχίαν ἐζήτουν· ἠγεῖτο δ' αὐτῶν Λυκοῦργος· τρίτη δ' ἡ τῶν διακρίων, ἐ ἧι ταταγμένος ἦν Πεισίστρατος, δημοτι[κ]ώτατος εἶναι δοκῶν
(Por entonces, había tres partidos políticos; a saber, la gente que vivía en la costa/*paralios*, cuyo jefe Megacles, hijo de Alcmeón, partidario de impulsar la política de

¹⁶ Esto se observa explícitamente en su poesía, de la cual Aristóteles llega a citar las siguientes partes:

“Porque es verdad que al pueblo le di privilegios bastantes,
sin nada quitarle de su dignidad ni añadirle;
y en cuanto a la gente influyente y que era notada por rica,
cuidé también de éstos, a fin de evitarles maltratos;
y alzando un escudo a mi alrededor, aguanté a los dos bandos,
[...]

y no le dejé ganar sin justicia a ninguno”.
(*Elegías*, 5 26)

moderación; la gente que vivía en la llanura/ *periecos*, que propugnaban la oligarquía y que tenían como jefe a Licurgo; y en tercer lugar la gente que vivía en la montaña/ *diacrios*, a cuyo frente estaba Pisístrato, máximo partidario de la vía democrática).¹⁷

Para Solón, Pisístrato “era más inteligente que unos y más valiente que los demás”, esto en consecuencia a que el impulsor de la *σεισάχθεια* veía en este jefe del partido democrático a un tirano en potencia.¹⁸

Las palabras de Solón encontrarían eco en la vida material bajo el plan trazado por Pisístrato. Según Aristóteles, el jefe del partido democrático se infligió a sí mismo heridas para con ello persuadir al pueblo de que éstas habían sido causadas por sus adversarios políticos. Tras convencer al *δῆμος*, le fue asignado a Aristón redactar una propuesta con la cual le fueran asignados al jefe de los *diacrios* una escolta, las cual sería denominada como “guardias de la porra”. Fue así como Pisístrato se hizo del poder militar necesario para levantarse y asegurarse el poder político en Atenas. Treinta y un años después de que Solón promulgara sus leyes un nuevo régimen se levantaba entre los atenienses.

El primer gobierno tiránico de Pisístrato terminaría cuando Megacles y Licurgo formaron una coalición que les permitió exiliar al nuevo detentor del poder político ateniense. No obstante, cabe resaltar que Aristóteles califica este primer período del antiguo jefe del partido democrático como un período de tolerancia más que de tiranía.

El segundo gobierno de Pisístrato llegaría once años después de su expulsión de Atenas, y sería Megacles quien, tras haber logrado expulsar al tirano, lo traería de vuelta debido a que las discordias entre los partidos hacían imposible el imponer un orden capaz de traer paz a la ciudad. La condición que la impondría Megacles a Pisístrato para que regresara a su patria sería que éste último se casara con su hija. El exiliado aceptó esta condición y retornaría a su tierra natal

¹⁷ Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XIII 4.

¹⁸ Para el antiguo arconte, Pisístrato era más inteligente que aquellos que no se percataban que su fin era el convertirse en tirano, y era más valiente sobre aquellos que sabiéndolo lo callaban (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XIV 2).

con la siguiente acción, la cual es calificada por Aristóteles como sencilla y antigua: Megacles apelaría a la divinidad de Atenea, y afirmaría que ésta es quien exige que Pisístrato vuelva y continúe con las riendas del poder¹⁹.

El tirano sería expulsado nuevamente después de seis años, y la causa principal sería que éste no quiso cumplir con la condición que Megacles le había impuesto de buena forma: se había casado con su hija, más no quiso consumir tal relación. La tradición apunta a que ello se debió a la mancha que pesaba sobre los alcmeónidas; sacrilegio que Pisístrato no quería heredar a su descendencia.

El tirano decidió autoexiliarse y partió hacia la comarca llamada Recelo. Fue en esta comarca en donde el ávido del poder reuniría dinero y tropas para después partir a Eretria, donde con la ayuda de soldados tebanos y de los caballeros que reinaban en aquella región concebiría su plan para tomar nuevamente por la fuerza Atenas.

La batalla con la cual Pisístrato dio el primer paso para hacerse nuevamente del gobierno fue en Palene. Y el modo como llegó a convertirse en tirano absoluto muestra que Solón había percibido de gran manera la inteligencia del tirano. El tercer y último mandato de Pisístrato comenzaría con la siguiente acción:

Organizó una revista de tropas al lado del templo Teseo mientras intentaba celebrar una Asamblea durante un breve rato. Como los ciudadanos decían que no le oían bien, les dijo que subieran a la Acrópolis, donde se oiría mejor su voz. Mientras Pisístrato hablaba así a los ciudadanos, algunos que habían sido avisados de antemano para ello les quitaron las armas y las guardaron en unas salas cercanas del Teseo. Acto seguido hicieron señales a Pisístrato. Cuando éste dio por concluido el discurso, contó lo que había sucedido con las armas y les dijo que no había por qué extrañarse ni afligirse por ello, sino que cada uno debía

¹⁹ La tradición apunta que Megacles buscó una mujer hermosa, de buena figura, la cual "según el testimonio de Heródoto era originaria del demo de Peania, y según otros testimonios se trataba de una tracia que vendía coronas de flores, de nombre Fie" (*Constitución de Atenas*, XIV 4) para que acompañara a Pisístrato en su entrada triunfal a la ciudad. Esta acción, según Aristóteles, causo revuelo entre los habitantes de Atenas, quienes recibieron al tirano con júbilo y muestras de adoración.

volverse a su casa a sus ocupaciones, y que de las cosas [...] [de la *πόλις*] se ocuparía él mismo.²⁰

Fue así como el antiguo jefe democrático se convirtió en tirano absoluto.

Como ya se hizo referencia, para algunos atenienses el gobierno de Pisístrato más que una tiranía era un gobierno moderado. El antiguo jefe del partido democrático no se deprendió al llegar a la tiranía de las necesidades e intereses de buena parte de la sociedad ateniense, de ello que entre las acciones tomadas por éste se halle el trato especialmente generoso con los pobres, a quienes les otorgaba créditos para que de este modo pudieran subsistir cultivando la tierra. Con tal acción Pisístrato mantenía a los ciudadanos pobres ocupados y con un medio de subsistencia, además de que ello le permitía ingresar a las arcas de su gobierno un mayor número de contribuciones, ya que les cobraba a los campesinos la décima parte de los productos.

En la *Constitución de los Atenienses* hallamos que en la *πόλις* de Solón solía decirse que la tiranía de Pisístrato era la época dorada de Crono. La época de la tiranía absoluta de Pisístrato se caracterizó por ser un momento de paz y de tranquilidad. Aquel tirano que estuvo tres veces en el poder tenía un carácter popular y humanitario; y sus acciones estaban basadas en un *νόμος* que si bien era impuesto por él, no concedía a su embestidura como tirano ninguna clase de excesos.

Luego de treinta y tres años de haber instalado la tiranía, habiéndola ejercido diecinueve, Pisístrato murió. El poder fue a parar en sus dos hijos legítimos, Hípías e Hiparco, de los cuales el segundo murió asesinado tras una serie de eventos trágicos envueltos en un halo amoroso, cuestión en la que no se ahondara.

El hecho que sí se tomará en consideración es que tras la muerte de su hermano, Hípías, tratando de colmar su sed de venganza, asesinó y mandó al exilio a muchos de sus conciudadanos atenienses, lo cual lo hizo detentar el poder sin medida alguna, desenvolviéndose como una persona cruel y desconfiada.

²⁰ Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XV 4-5.

Los alcmeónidas intentaron derribar el régimen tiránico de los Pisistrátidas en varias ocasiones, sin embargo, el fin de éstos, según Aristóteles, lo hallamos en el oráculo de Delfos, el cual le dictaminó a los lacedemonios como deber el finalizar con la tiranía.

Fue así como el Rey Cleómedes, envistiéndose de la obligación espartana de liberar a Atenas de la tiranía, logró cercar a los Pisistátidas y, tras su rendición, los obligó a dejar el país que durante cuarenta y nueve años gobernaron (esto en el 510).

Tras el exilio de los Pisistrátidas hubo, de nueva cuenta, disputas por ver quién asumiría las riendas de la ciudad. Las querellas estarían simbolizadas por dos figuras: Iságoras y Clístenes. Iságoras contaba con el apoyo de los lacedemonios, quienes tras la ayuda prestada quisieron influir en la política interna ateniense. Esto lo consiguieron al lograr expulsar a Clístenes (quien se había olvidado de la antigua moderación de los alcmeónidas y se había aprestado a seguir los lineamientos democráticos) apelando al viejo sacrilegio de los alcmeónidas en contra de la diosa.

Con el destierro del jefe del partido democrático, Cleómenes con un contingente de lacedemonios entró a la ciudad y desterró a setecientas familias atenienses. Tras esto, tuvo la tentativa de dispersar al Consejo, e intentó transferir todo el poder de las instituciones a Iságoras y a trescientos de sus partidarios. La comunidad política ateniense después de dicha faena nuevamente se sublevaría y conseguiría cercar en la Acrópolis tanto a los lacedemonios, como a los partidarios de Iságoras.

Con la expulsión de los lacedemonios y de los partidarios de Iságoras, Clístenes sería exigido por la comunidad. Con su regreso el alcmeónida se convertiría en el jefe y máximo dirigente del partido demócrata, y con ello revolucionaría las estructuras de gobierno después de casi medio siglo de tiranía.

Entre las primeras acciones de Clístenes se destaca el haber conducido una reorganización administrativa de los territorios atenienses, con la cual se distribuía la demografía en diez tribus, en vez de cuatro. Su propósito “era entremezclar a un mayor número de ciudadanos a fin de que fueran más los que

participaran de los derechos políticos”²¹. Por otro lado, el alcmeónida constituyó un nuevo Consejo de 500 miembros, la *βουλή*, el cual se formaba en razón de cincuenta miembros por tribu.

Entre otras medidas significativas, podemos subrayar el hecho de haber dividido a Atenas en treinta grupos de diez *δῆμος* (diez a la zona costera, diez al interior y diez a la ciudad), con lo cual el ahora representante de las exigencias democráticas, lograba, tras otorgarles la misma denominación a los conciudadanos de un mismo *δῆμος*, que esa antigua institución aristocrática de denominarse según su *γένος* fuera abolida para dar paso a la designación según éste.

En otro orden de cosas, una de las disposiciones que tomó Clístenes para resguardar el avance democrático de la comunidad política ateniense fue la instauración del *ὄστρακισμός*, medida con la cual se pretendía evitar que resurgiera la tiranía en Atenas por medio del exilio de diez años de aquellos ciudadanos que expresaran por medio de sus acciones una clara tendencia hacia aquel régimen instaurado en territorio ateniense por Pisístrato.²²

Con todas estas acciones Clístenes iba construyendo aquello que la misma comunidad política le iba exigiendo, sin embargo llegaría el momento en el que todas esas instituciones autoconstitutivas de la sociedad ateniense se verían a prueba: las Guerras Médicas.

Las Guerras Médicas son especialmente importantes para la constitución de la hegemonía ateniense durante la segunda mitad del siglo V, sin embargo, lo que por el momento se quiere poner sobre la palestra son las acciones que tendieron hacia la institución de un orden dentro de Atenas durante y después del trascurso de este lapso caótico.

El primer hecho a recalcar es que el Concejo del Areópago fue durante y después de las Guerras Médicas el encargado de ejercer el gobierno en Atenas.

²¹ Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XXI 2.

²² La palabra *ὄστρακισμός* tiene como raíz *ὄστρακον*, que significa tejo, o pedazo de vasija roto. En razón de ello, el proceso del *ὄστρακισμός* se llevaba a cabo por medio de tejos en los cuales los atenienses con plenos derechos marcaban el nombre de aquellos que veían como un peligro para la democracia para después depositarlos en vasijas.

El repliegue del poder en este consejo no se debió a algún tipo de decisión, simplemente el poder cayó en el Areópago en la medida en que fue éste quien tomó las decisiones que resolverían la batalla de Salamina²³.

Durante este período hubieron dos personalidades que sobresalen en el ámbito de la política ateniense: Arístides y Temístocles, ambos adeptos del partido democrático. Entre las acciones decisivas que tomaron éstos, hallamos la construcción de una gran armada náutica de trirremes, la construcción del Pireo, la reconstrucción de las murallas atenienses después de la devastación persa, y, por último, la obligación del pago de impuestos a los aliados, así como la imposición de un juramento de lealtad hacia la liga de Delos.

La construcción de la armada náutica sucedió antes de la primera guerra médica y ésta se creó debido a que en las minas de Laurión los atenienses encontraron un nuevo yacimiento de plata. Temístocles, aproximadamente en el 480, tras tal descubrimiento, resolvió proponer que en lugar de que cada ateniense recibiera seis dracmas por cabeza, el dinero fuera empleado para la construcción de doscientas naves de guerra, forzando así a la comunidad política en Atenas a convertirse en marinos. Asimismo, la disposición ideada por el alcmeónida arrojaría a los atenienses a la imperiosa necesidad de construir un nuevo puerto que sustentara este nuevo poder naval: el Pireo²⁴. El nuevo puerto fungiría como el soporte de la hegemonía ateniense, fungiendo como uno de los ejes sobre los que las decisiones políticas serían adoptadas.

La reconstrucción de la muralla, destruida al abandonar la ciudad como estrategia en contra de los medos, sería otra de las medidas que definirían el establecimiento de Atenas como la nueva potencia hegemónica griega. Temístocles fue quien, tras conducir toda una serie de faenas y de engaños a los lacedemonios, quienes no querían que la muralla se reconstruyera, consiguió que ésta fuera reconstruida y extendida; ahora abarcaría desde el Pireo hasta la

²³ El Consejo del Areópago fue quien decidió ofrecer ocho dracmas como pago a aquellos ciudadanos que se enrolaran como tripulantes de los trirremes.

²⁴ Véase Heródoto, *Historias*, VII 144 y Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 14 3.

ciudad, permitiendo de este modo que la ciudad de Solón se viera nuevamente protegida.²⁵

Para poder explicar el último punto, que es el pago de impuestos de los aliados, es ineludible el hablar acerca de la formación de la confederación ático-delia y, por ende, del fin de la guerra con Jerjes.

Enseguida de la expulsión de los medos de tierras griegas, las diferentes ciudades victoriosas decidieron formar una coalición para evitar con ello que en un futuro los persas pudieran salir airoso con sus intenciones imperialistas. Para esto fue propuesta Esparta como la ciudad que resguardaría la autonomía de las ciudades griegas. Sin embargo, debido a los errores de uno de los líderes lacedemonios, Pausinas (quien al acercarse al imperio Persa comenzó a tomar actitudes y costumbres propias de aquella civilización), los aliados resolvieron que la hegemonía griega pasara a las manos de los atenienses²⁶. Fue así como se formó la confederación ático-delia, y con ello la imposición de un pago de impuestos que tenía como fin el contar con los recursos suficientes para hacer frente a cualquier nueva pretensión imperialista de los medos.

La instauración del *φορός* (impuesto) para los aliados fue dada por Arístides²⁷, quien también fue aquel que “obligó por juramento a los jonios a tener los mismos aliados y los mismos enemigos”²⁸, aspecto que con el paso de los años resonaría y sería una de las causas de la Guerra del Peloponeso.

La hegemonía que Atenas había conseguido después de la victoria en contra de Darío y Jerjes, le permitió concebirse como una *πόλις* segura de sí, es decir, la comunidad política se reconoció por un momento como el producto de sus propias acciones y actitudes, y gracias a los ingresos procedentes de los impuestos establecidos a los aliados, la ciudad fue atribuyéndose nuevas disposiciones que apuntaban hacia una redefinición del espacio de la *πόλις*.

²⁵ Véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 1 90-93.

²⁶ Véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 1 95-96.

²⁷ El impuesto debía ser depositado en el santuario de Apolo en Delos y este debía de ser de 460 talentos.

²⁸ Las actividades a las que con este gesto se dedicarían los atenienses serían el ejército, las guarniciones, los asuntos públicos, entre otras ocupaciones.

Como prueba de lo anterior tenemos la medida propuesta por Arístides quien, ante el caudal tributario, aconsejó a los atenienses abandonar el campo para habitar la ciudad, ya que ahora ésta contaba con los recursos suficientes para dotar a toda su población con los medios de subsistencia suficientes para dotar a sus ciudadanos de una vida plena²⁹.

Aristóteles remarca el hecho de que fueron estas acciones las que contribuyeron a que Atenas se estableciese como una figura despótica en la Grecia del siglo V. Esto debido a que el *φορός* cobrado a sus aliados alimentaba a más de veinte mil hombres atenienses³⁰. Sin embargo, es posible ver también en estas acciones una de las causas por las que el movimiento democrático se instaló y se revolucionó en la comunidad política ateniense, quien cada vez fue concentrándose cada vez más en el *δῆμος* urbano.

Ahora bien, pasando a otro orden de cosas, en los últimos años, de los diecisiete años que el Consejo del Areópago estuvo al frente del gobierno ateniense, se erigió un nuevo representante de los ideales democráticos en Atenas: Efiltes.

Según Aristóteles este hijo de Sofónides se caracterizaba por ser un hombre inaccesible a la corrupción, así como por estar dotado de un gran espíritu cívico, lo cual se manifiesta al saber que fue él quien intentó renovar al Consejo del Areópago imponiéndole frenos.

Entre las primeras disposiciones que Efiltes proyectó dentro del Areópago encontramos que impuso medidas legales en contra de aquellos consejeros que hubieran administrado los asuntos públicos de mala forma. Asimismo, este nuevo jefe del partido demócrata quitó competencias al Areópago para dotarlas al Consejo de los Quinientos.

²⁹ Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XXIV 1.

³⁰ Según Aristóteles durante este período en Atenas “fueron nombrados seis mil jueces, mi seiscientos arqueros, mil doscientos caballeros, quinientos miembros del consejo, otros quinientos vigilantes de los arsenales, además de cincuenta guardianas de la Acrópolis, unos setecientos funcionarios locales y otros setecientos para el exterior [...]. A todos ellos deben sumarse los miembros del Pritaneo, los huérfanos y los vigilantes de las prisiones” (*Constitución de Atenas*, XXIV 3).

Fue con estas disposiciones con las que Efiltes se ganó la antipatía y la aversión de algunos miembros del Areópago, quienes resolvieron tomar acciones en contra de él: el consejo planeaba eliminarlo políticamente.

Gracias a que Efiltes contaba con el afecto de Temístocles, quien también pertenecía al Consejo del Areópago, supo los planes de los Areopagistas. Sabiendo que contaba con un gran apoyo, Efiltes hizo de los planes de sus contendientes políticos del dominio público. El Consejo de los Quinientos, tras escuchar las palabras de Efiltes y de Temístocles, decidió privar a los Areopagistas de todo poder, disolviendo de este modo el consejo que existía como rémora de aquel pasado en el que la sangre noble era la condición fijada para poder participar en las decisiones de la ciudad.

Efiltes finalmente sería asesinado, sin embargo sus acciones y enseñanzas quedarían como una huella democrática en toda Atenas; principalmente en un joven que seguiría sus pasos.

Pericles nació hacia el 495 de la unión de Jántipo y Agariste. Su entrada a la vida política se da al ser uno de los acusadores de Cimón, personaje perteneciente a una vieja *γέναι* rival de los alcmeónidas, los filaidas-cimónidas, y que murió en la expedición del 451 a Chipre.

Para iniciar con este cuadro general acerca de la democracia ateniense durante el tiempo que Pericles fue reelegido como *στρατηγός*³¹, qué mejor que traer a colación algunas de las palabras dichas durante la Oración Fúnebre, espacio en el cual lucidamente Tucídides nos presenta una visión sobre lo que personificaba el movimiento democrático para la Atenas clásica y en donde numerosas disposiciones legales presentadas en los párrafos anteriores de este escrito quedan reflejadas. Pericles nos dice:

Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría es democracia. En lo concerniente a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes,

³¹ En los tiempos de Pericles eran elegidos 10 jefes militares por cada una de las tribus.

alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar servicio a su ciudad. En nuestras relaciones con la [...] [πόλις] vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y no le dirigimos mirada de reproche, que no suponen un perjurio, pero resultan dolorosas. Si en nuestras relaciones privadas evitamos molestarnos, en la vida pública, un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes, y principalmente a las que están establecidas para ayudar a los que sufren injusticias, y a las que, aun sin estar escritas, acarrear a quien la infringe una vergüenza por todos reconocida.

Por otra parte, como alivio de nuestras fatigas, hemos procurado a nuestro espíritu muchísimos esparcimientos. Tenemos juegos y fiestas durante todo el año [...]. Y gracias a la importancia de nuestra ciudad todo tipo de producto de toda la tierra son importados [...].

Nuestra ciudad está abierta a todo el mundo, y en ningún caso recurrimos a las expulsiones de extranjeros [...].

Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación. Nos servimos de la riqueza más como oportunidad para la acción que como pretexto para la vanagloria, y entre nosotros no es un motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es más bien no hacer nada para evitarla. Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil; y nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente, porque, en nuestra opinión, no son las palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción. También nos distinguimos en cuanto a que somos extraordinariamente audaces a la vez que hacemos

nuestros cálculos sobre las acciones que vamos a emprender, mientras que los otros la ignorancia les da coraje, y el cálculo, indecisión.

Resumiendo, afirmo que nuestra ciudad es, en su conjunto, un ejemplo para Grecia, y que cada uno de nuestro ciudadanos individualmente puede, en mi opinión, hacer gala de una personalidad suficientemente capacitada para dedicarse a las más diversas formas de actividad con una gracia y habilidad extraordinarias.³²

La Oración Fúnebre resulta imposible de ser separada de la trama sobre la cual ésta se tiende, sin embargo, sus ideas y representaciones van más allá, éstas apelan a lugares que aun hoy en día encuentran gran resonancia.

Ahora bien, una primera acotación en torno a la Oración Fúnebre deviene al retomar a Claude Mossé, quien en su *Pericles* asevera que el uso del término *δημοκρατία* es de uso relativamente reciente para la época en la que nos hallamos. De igual forma, para la historiadora francesa resulta especialmente interesante el hecho de que a diferencia de los términos *μοναρχία* y *ὀλιγαρχία* en donde está presente el uso de la noción de *ἀρχή* (la cual puede significar entre otras muchas otras cosas comienzo, origen, absolutamente, extremo, punta, fundamento, principio, elemento, mando, poder, autoridad, magistratura, cargo, oficio, país gobernado, imperio, reino, provincia, y en plural, dignidades, cargos, potencias celestiales, etcétera), el vocablo *δημοκρατία* se halla compuesto no de *ἀρχή*, sino de *κράτος* (el cual significa fuerza, solidez, vigor, robustez, poder, dominio, trono, soberanía, autoridad, imperio, victoria, supremacía y violencia).

Como una hipótesis a la acotación anterior, se puede formular que esa necesidad crítica, así como esa insuficiencia creciente que los atenienses experimentaban ante el orden suministrado por la tradición, desataron en las reflexiones de la comunidad política el ya no dirigir su reflexión hacia un origen o principio que fundamentara y ordenara la realidad de manera absoluta o trascendental, es decir, la negativa de emplear el término “*δημαρχία*”. La reflexión dentro de este movimiento de autoconstitución se generaría en la discusión

³² Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II 37-41.

referente a la soberanía del *δῆμος*, a su *μέτρον*, es decir el resignificar la realidad a partir de la noción de *δημοκρατία*.

Regresáramos a la Oración Fúnebre más adelante, una vez que tengamos presentes algunas de las figuras legales que instaron a que en la Atenas de la segunda mitad del siglo V se haya revolucionado la generación de una comunidad política dispuesta a entreverse como autogestora de sí, es decir, una *πόλις* que se imponía a sí su propia *μέτρον*, sin embargo, es imperante que se tenga en todo momento vigentes las palabras que según Tucídides, Pericles pronunció aquel primer año de la Guerra del Peloponeso; ello para que se reflejen dichas palabras en las instituciones a las cuales haremos referencia.

Como ya se aseveró fue a partir de las reforma iniciadas por Efiálfes que la *βουλή* se convirtió en el órgano en el que recaía la soberanía del *δῆμος*, esto se profundizaría con la llegada del de Pericles.

Se piensa que la *βουλή* durante este lapso trabajaba de la siguiente manera: el año, al estar dividido en diez pritanías, permitía que en cada pritanía los cincuenta bouletas de una de las tribus se reuniera en asamblea permanentemente. Todos los días se elegía a un presidente mediante sorteo. A tales asambleas podían asistir todos los ciudadanos atenienses y hacer uso de la palabra.

Entre los fallos tomados por esta asamblea resaltan: el poder de decisión sobre la totalidad de los asuntos de la ciudad; lo concerniente a las relaciones con el resto del mundo griego (aliados o no); lo relacionado a las políticas económicas y comerciales de Atenas; la organización de las fiestas religiosas; lo relativo el mantenimiento y la construcción de los trirremes; la inspección de los edificios públicos, etcétera.

En la *Constitución de la Atenas* encontramos que las decisiones se tomaban a mano alzada. Igualmente se sabe que para algunas disposiciones era imperante que hubiera un quórum de seis mil votantes, como era el caso del *ὄστρακισμός* y la concesión de los derechos ciudadanos.

Cada bouleta era elegido por medio de un sorteo (el origen del sorteo los encontramos en las guerras Médicas, donde se decidió que los arcontes fueran decididos por medio de éste instrumento) entre todos aquellos ciudadanos que fueran mayores de treinta años. Este sorteo permitía que la antigua prohibición de que los *tetes* no pudieran participar de la vida activa política de la ciudad fuera eliminada, y se diera cabida a que los bouletas, quienes no podrían desempeñar ese cargo más de dos veces, fueran elegidos de la totalidad de la comunidad política ateniense.

Un elemento característico de esta etapa de Atenas es que cada bouleta, al finalizar su período, debían presentarse ante la comunidad política para llevar a cabo un proceso de rendición de cuentas al final de su ejercicio, además de que se impuso un riguroso control de aquellos que detentaban una magistratura pública por medio de la *δοκιμασία* (examen, prueba, comprobación de aptitud o legitimidad).

En resumidas cuentas, la *βουλή* fue una figura legal que en la segunda mitad del siglo V materializó la autogestión de la comunidad política ateniense, la cual contaba con una exigencia radical: la *ισηγορία*, es decir, la libertad de palabra igual para todos, o, la igualdad política de los ciudadanos.

Dentro de esta búsqueda por la *ισηγορία*, la comunidad política ateniense le infirió a la *ἐκκλησία* (asamblea del pueblo) una posición central en la que ésta dialogaba continuamente con la *βουλή* para tomar decisiones trascendentales en la vida ateniense. De igual forma, otra de las instituciones que se erigieron buscando esa tan anhelada igualdad fue el Tribunal supremo, o *ἐλίαια*, el cual absorbió muchas de las prerrogativas que antiguamente manejaba el Areópago, como lo eran los juicios de asesinato.³³

³³ El cuadro de las instituciones políticas atenienses durante este período pudiera quedar de la siguiente manera:

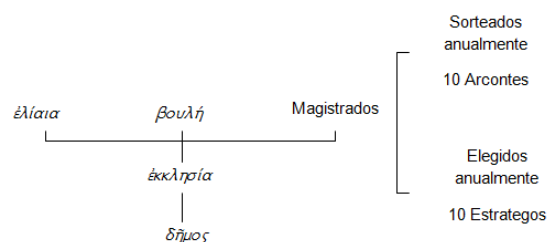
Otra figura legal que posibilitó y que caracterizó a la Atenas clásica fue la instauración de la *μισθοφορία*, instancia que retribuía a todo ciudadano por igual su función pública. El *μισθός* (pago, salario) fue instituido según Aristóteles primeramente a los jueces, hasta que se extendió a todas las funciones públicas, principalmente a los *bouletas*.

En otro orden de cosas, el *μισθός* secundó la exigencia del *δῆμος* de instaurar en el *νόμος* de la *πόλις* la *ἰσεγορία*, al permitir que gran parte de la comunidad política participara de forma activa en la vida pública y permitiéndole adquirir con ello una conciencia política más lúcida.

El establecimiento de la *μισθοφορία* en el suelo ateniense, al igual que la medida tomada por Arístides de concentrar la población ateniense en el *δῆμος* urbano, sería inconcebible sin la aportación de los aliados a las arcas de la liga de Delos.

Ahora bien, como ya se afirmó fue Arístides quien en el 478 impuso el primer *φορός* para los aliados, dicho impuesto, con el paso del tiempo y con las medidas tomadas por la *βουλή*, suscitó a que tal gravamen (impuesto en un momento para resguardar la soberanía de las ciudades griegas) fuera transformándose en un símbolo de dependencia, como bien nos lo marca Tucídides en lo que para este historiador ateniense conforman las verdaderas causas de la Guerra del Peloponeso.

Lo que en un primer momento fue una alianza militar con un jefe a la cabeza, con los años se transformó en una tiranía. El *φορός* fue utilizado para la construcción de los grandes monumentos de ingeniería que aún hoy se distinguen en Atenas (el Partenón fue erigido entre 447-446 y 433-432), sin olvidarnos de su



implementación para la realización de las Panateneas (fiestas a las que estaban invitados los aliados para admirar el esplendor de su *ήγερμών*, y en donde, específicamente en las Grandes Panateneas que se realizaban cada cuatro años, se les imponía el *φορός* para los próximos años) y las Grandes Dionisias (en donde se llevaban a cabo las representaciones teatrales).

La importancia de la conformación de Atenas como tirano de Grecia será traída a colación en las conclusiones de este estudio, por lo que por el momento se deja hasta aquí este análisis que tuvo como objetivo el presentar distintas instituciones, acciones y figuras legales que conformaron expresamente el régimen democrático de la Atenas del siglo V, para así abrir la discusión en torno al rol que jugaron éstas en la cimentación del pensamiento de Protágoras de Abdera.

La πόλις como μέτρον

En el capítulo anterior advertimos cómo la comunidad política, a la que apuntaba con su enseñanza Protágoras, era una comunidad que se autoredefinía como género humano en su accionar político, y que, al hacerlo, proclamaba su absoluta soberanía. Dichas palabras no se hallan lejos de los hitos que se han registrado en esta sección: con la institución de la falange –la cual dio como resultado la disposición draconiana de dotar de derechos políticos a todos aquellos que fueran capaces de hacerse de una armadura hoplita–; con la respuesta inmediata del *δημος* en contra de la tentativa de Cílon; con la revuelta en contra de la clase *πλούσιος* y de sus instituciones vasalláticas (*δουλεία*); con la llegada de Solón y de la figura legal de la *σεισάχθεια*; con Clístenes y la finalización de esa postura aristocrática tendiente a alienar la *ἀρετή* en la sangre; con la lucha de Efiltes por evitar que el Areópago se convirtiera en el nuevo tirano en Atenas y, finalmente; con Pericles y la institución de la *μισθοφορία* y la postura institucional propensa hacia la *ίσεγορία*, así como con la apertura otorgada al

espacio político gracias al sorteo propio de la *βουλή*, sin olvidarnos de la voz del *δῆμος*, quien se hacía oír en la *ἐκκλησία*; la comunidad política de Atenas se iba proclamando como su propia *μέτρον*.

En razón de esas instituciones, acciones y figuras legales, aquella declaración protagórea que afirmaba que “por naturaleza no hay nada que sea esencialmente justo o injusto, santo o impío, sino que es el parecer de la comunidad lo que se hace verdadero”³⁴, resuena de nueva cuenta adquiriendo un carácter renovado en el que no se distinguen ni el subjetivismo, ni el solipsismo, ni la conveniencia, ni la erística, sino la autolimitación y la autocreación agrupadas en torno al *νόμος* y a la condición humana.

Por consiguiente, el que no haya por naturaleza nada trascendental, incuestionable o absoluto, sino que la vida fáctica esté a disposición de la condición trágica humana, nos enseña que Protágoras no esperaba que su pensamiento estableciera un programa o un sistema, que, como la *μοναρχία* o la *ὀλιγαρχία*, reclamara un principio (*ἀρχή*) que unificara lo diverso por medio de aserciones perennes; el abderitano requería situarse en la condición trágica humana para disponerse, de esta manera, a la aporía, a la posibilidad del equívoco; todo ello para ostentar una posición responsable, humana, democrática.

Al retomar las palabras que Tucídides pone en boca de Pericles en su *Historia de la Guerra del Peloponeso* observaremos que aquella figura del *νόμος* del siglo V –con la que tanto Protágoras como Pericles vieron afectados sus campos semióticos y, por ello mismo, su comprensión significativa de la realidad– es equivalente a la autoconstitución de la condición humana³⁵; en ella se gestan las atribuciones y frenos, el pudor y la desvergüenza del hombre.

Cuando Pericles asegura que Atenas no emula sino que crea su propio *νόμος*; cuando afirma que este *νόμος* alcanza a todo mundo y que en la actividad política nadie queda excluido a menos que él lo desee así, o haya efectuado una falta que así lo amerite; cuando alega que ellos (los atenienses) no se molestan

³⁴ Escotado, *op. cit.*, pág. 158.

³⁵ Véase Castoriadis, *op. cit.*, *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito*, pág. 309.

ante las tradiciones propias de sus vecinos; cuando habla acerca de tener *αἰδώς* frente al *νόμος*; cuando considera inútil a aquel que no participa activamente en las decisiones a tomar; nos está apelando a esa consideración marcada en la enseñanza protagórea de lo que es la *δημοκρατία* y de lo que se debe advertir al tomar postura y aseverar que la *πόλις* se impone su propia *μέτρον* al autoforjarse.

En relación a esto, la Oración Fúnebre halla grandes paralelismos con el discurso de Protágoras en el diálogo platónico del mismo nombre, en donde el personaje nos afirma entre otras cosas: 1) que nadie puede dejar de participar de la justicia en sociedad, ya que de hacerlo no estaría viviendo humanamente (322d, 323c); 2) que la virtud no se da por naturaleza ni por carácter espontáneo, sino que es enseñable y se obtiene en el ejercicio (323d); 3) que la injusticia y la impiedad son todo lo opuesto a la virtud política (323 e); 4) que la virtud, entendida como justicia, es aquello que permite el desarrollo de la comunidad política y; 5) que la *πόλις* y su *νόμος* fungen como principios pedagógicos (326d).

Con todo esto, es posible indicar a la política como aquella actividad que apunta hacia la institución de la sociedad como tal. Tal es, entre muchas otras cosas, la enseñanza de algunos de los fragmentos de la filosofía de Protágoras.

Para cerrar el presente aparatado se quiere puntualizar que la afirmación de que es la misma *πόλις* quien al reconocerse se impone a sí misma como su propia *μέτρον* es, sin duda, una de las vertientes del pensamiento sofista que hasta la época no ha logrado develarse y estudiarse lo suficiente para comprenderse en su complejidad.

La política y la brevedad de la vida

La política como aquella actividad que apunta hacia la institución de la sociedad como tal, es decir, como aquel ocuparse en la autoconstitución de la comunidad humana, se descubre necesariamente emparentada con el desvelamiento del límite último del hombre: su muerte.

Aquella tan referida cita de Simónides del segundo capítulo la cual aseveraba: *πόλις ἄνδρα διδάσχειν* (la ciudad es la que hace al hombre), nos subraya esa característica autoconstituyente del hombre en sociedad y, por lo mismo, nos permite expresar que aquellas significaciones que la *πόλις* le conceda a la muerte estarán sobrellevando las connotaciones de las cuales el hombre hace uso para desplegarse en la realidad.

Justamente es esta idea hacia donde se pretende encauzar la reflexión sobre aquel fragmento protagórico ya citado que afirma: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὔθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν. Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν βίος τοῦ ἀνθρώπου* (Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana), esto debido a que tal agnosticismo es una cisura más que nos exhibe el pensamiento político filosófico del abderitano.

Como ya se refirió anteriormente, la filosofía de Protágoras tiene como preocupación fundacional la brevedad de la vida humana: su *καιρός*. En razón de ello resulta especialmente interesante el contrastar el célebre pasaje del *Teeteto* en donde se nos dice: *πάντων χριμάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* (El hombre es medida de todas las cosas, de lo que es en cuanto que es y de lo que no es en cuanto no es), con el conocido pasaje de las *Leyes*, en el cual Platón sostiene: “para nosotros, el dios debería ser la medida de todas las cosas; mucho más aún que, como dicen algunos, un hombre”³⁶.

Llevando a cabo dicha contraposición pareciera que el abderitano, a diferencia del ateniense, no procura negar el *χάος* (caos) sobre el cual la comunidad política se erige³⁷. Protágoras sabe que radicalmente el *χάος* es aquello de lo que el *ἄνθρωπος*, como parte de la sociedad, emerge, y, sin

³⁶ Platón, *Leyes*, 716c.

³⁷ Tal aseveración la encontramos ya desde los pasajes de la *Teogonía* de Hesíodo en donde el beocio afirma: “Primeramente, por cierto, fue Abismo” (116).

embargo, de la misma manera entiende que ese abismo es lo que el *ἄνθρωπος* más radicalmente pretende ocultar al dedicar su reflexión a lo trascendental, a aquello que será incapaz de conocer³⁸.

Protágoras concibe que el hombre, como esa especie que necesita de la sociedad debido a su insuficiencia³⁹; desarrolla un *ἀρχή* y un *τέλος* en una significación imaginaria que referirá el todo a la autocreación del constructo social elaborado, de ello su oposición por medio del relativismo y de la comprensión radical del condicionamiento del *ἄνθρωπος*.

El sofista al descifrar y repensar constantemente su *καιρός*, deduce que tanto el *ἀρχή* como el *τέλος* son significaciones sesgadas que no deberían encadenarse a sistemas absolutos; para él la *ἀρετή* debe estar sustentada en el presente, el cual debe ser develado con *εὐβολία*, *αἰδώς* y *δίκη*.

En razón de lo anterior, no es inverosímil el advertir que el abderitano sigue bebiendo de esa tradición griega⁴⁰, la cual tiene rígidamente vigente que la muerte es el primer universal que dispone la condición humana⁴¹. La política y la brevedad de la vida están entrelazadas en la vida del *ἄνθρωπος*, y su desvelamiento es aquello hacia lo que apuntaba la filosofía del sofista. Protágoras vislumbraba el mundo como autoalteración; una autoalteración a la cual el hombre debía adaptarse comprendiendo su finitud y nimiedad.

El pensamiento agnóstico de Protágoras se atinaba severamente afín a la inclinación trágica griega. Este abderitano se aunaba a esa corriente que veía al

³⁸ Véase Platón, *Teeteto*, 162d.

³⁹ Recuérdese aquel pasaje del mito prometeico en donde Protágoras asevera: “Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes a la amistad” (322c).

⁴⁰ Recuérdese que en el *Protágoras*, el sofista nos asevera: “Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscitaba, se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo, y Simónides, y otros, en cambio, como los discípulos de Orfeo y Museo” (316d).

⁴¹ En torno a esto Castoriadis, en *Lo que hace a Grecia*, que el término *μοῖρα* tan recurrente en los poemas homéricos, especialmente en la *Ilíada*, debe ser relacionado con el verbo *μερίζω*, el cual significa dividir, distribuir, repartir. En este sentido, la *μοῖρα* sería aquello que es repartido, la suerte, el lote. En relación a ello es posible preguntarse cuál es la *μοῖρα*, la parte que corresponde al hombre, a lo que la misma raíz *μερί* nos da respuesta: su *μοῖρα* es su *μόρος*, es decir, la muerte (pág. 130).

hombre como un ser que, como cualquier otro, estaba destinado a morir trágicamente debido a que tenía noción de su suerte. De ello que tomara este pensamiento y lo radicalizara, hallando justamente en la *δημοκρατία* la forma de organización de la comunidad política que asimilaba tales condiciones humanas.

Así pues, no resulta absurdo distinguir en el pensamiento agnóstico del sofista la idea de que para él el fin determinado para la condición humana es la sociedad, ya que comprende que es ella quien se va imputando a sí misma a partir de su *καιρός* la manera en la que habrá de postrarse frente a la cotidianidad. Protágoras pretendía develarle a la *πόλις* que era ella misma quien, al olvidar el *χάος* y su condición límite, se imputa significaciones que encubren por medio de la tradición lo sin fondo de lo cual ella emergía (“por naturaleza no hay nada que sea esencialmente justo o injusto, santo o impío, sino que es el parecer de la comunidad lo que se hace verdadero”).

Para cerrar, se puede acarrear un hecho que nos detalla firmemente lo anotado, el cual es que los griegos no consultaban a los oráculos para imponer sus leyes, sino que éstas eran propias de la comunidad política y de su movimiento autónomo de autoconstitución.

El καιρός y la filosofía práctica

La noción de *καιρός* no se ha tratado específicamente a lo largo de este escrito, no obstante, ésta ha estado imbricada en todos y cada uno de los conceptos del sofista a los que nos hemos remitido.

Por otro lado, tanto el *καιρός*, como el relativismo, propios de la filosofía protagórea, son preceptos que están rígidamente unidos, de ello que se haya optado por tratarlos en apartados continuos, esto con el objetivo de vislumbrar el motivo por el que estas nociones se ciñen en todo momento en el trasfondo del pensamiento del abderitano.

Aseverado esto, se quiere iniciar este análisis con los siguientes párrafos platónicos:

También yo te voy a hablar de una doctrina que no es nada vulgar. Afirma, en efecto, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podrías darle ninguna denominación justa, ni decir que es de una clase determinada. Al contrario, si la llama grande es, resulta que también parece pequeña y, si dices que es pesada, también parece ligera, así ocurriría con todo, ya que no hay cosa que tenga un ser único, ni que sea algo determinado o de una clase cualquiera. Ciertamente, todo lo que decimos es, está en proceso de llegar a ser, a consecuencias de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras, por lo cual no las denominamos correctamente. Efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser. Y en esto, uno tras otro todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo, tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles y los más eminentes poetas de uno y otro género, Epicarmo, en la comedia, y Homero, en la tragedia, el cual, al decir: Océano, origen de los dioses, y la madre Tetis, afirmó que todo se engendra a partir del flujo y del movimiento.⁴²

Estos enunciados nos subrayan el hecho de que Protágoras era continuador de aquella tradición griega en la que el pensamiento se construía a partir de las vivencias, de la facticidad, del momento, en términos griegos: del *καιρός*. Tal interpretación apuntaba a pensar la brevedad y fugacidad de la vida en sí misma; a atender el flujo y devenir de la realidad a partir de las propias condiciones.

Ubicar tal pensamiento no resulta arduo, éste se sitúa enunciado firmemente en diferentes pasajes de la reflexión griega, entre los que podemos citar los siguientes:

[Heráclito⁴³.:]

⁴² Platón, *Teeteto*, 152d-e.

⁴³ Un elemento interesante a considerar es que Heráclito vive en el momento en el que Clístenes llevó a cabo su cambio de paradigmas en el modelo político ateniense.

La enfermedad hace a la salud agradable y bien; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo (22 B 111).

El mar es el agua más pura y más contaminada: para los peces es potable y saludable; para los hombres, impotable y mortífera (22 B 61).

[*Sobre la medicina antigua:*]

Equiparar la dieta de un enfermo a la de un hombre sano no es menos perjudicial que equiparar la de éste a la de las fieras y demás animales. Tomemos, por ejemplo, a un enfermo con una dolencia no grave ni incurable pero tampoco totalmente benigna, sino de aquellas en que un error dejaría sentir claramente su efecto; imaginemos que quisiera comer pan y carne o cualquier otra cosa que un hombre sano come con provecho y que no lo hiciera en gran cantidad, sino mucho menos de lo que podría comer estando bien. Tomemos, por otra parte, a un hombre sano, de constitución no muy débil pero tampoco fuerte; pongamos que come cebada o cosas similares, con las que un buey o un caballo se beneficiaría y se pondría fuerte; y que tampoco lo hace en grandes cantidades, sino mucho menos de lo que podría comer. Pues bien este hombre sano, obrando así, no sufriría menos en su salud que el otro, que estando enfermo tomó indebidamente pan o torta. (MA 8)

[*Sófocles:*]

La ocasión lo rige todo [*καιρός τοι πάντων γνώμαν ἰσχων*] (Filoctetes 837).

La ocasión es suprema directora de todo obrar humano [*καιρός γάρ, ὅσπερ ἄνδρσι μέγιστος ἔργου παντός ἐστ' ἐπίστατης*] (Electra 65).

Todas las cosas en su momento oportuno son bellas [*πάντα γάρ καιρῶ καλᾶ*] (Edipo rey 1513).

Ahora bien, todos estos pasajes los descubrimos muy próximos a la afirmación ya referida del abderitano en el *Protágoras*:

Unas cosas son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los tallos, como el estiércol, que es bueno al depositarse junto a las raíces de cualquier planta, pero que si quieres echárselo a las ramas o a los jóvenes tallos, todos mueren. Además, por ejemplo, el aceite es malo para todas las plantas y lo más dañino para el pelaje de todos los animales en general, y en cambio resulta protector para

los del hombre y para su cuerpo. Así el bien es algo tan variado y multiforme, que aún aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo dañino para las internas. Y, por eso, todos los médicos prohíben a los enfermos el uso del aceite, a no ser una pequeñísima cantidad en lo que vayan a comer, la precisa para mitigar la repugnancia de las sensaciones del olfato en algunas comidas y platos.⁴⁴

Así, bajo los argumentos dados, sobresalta la idea de *καιρός*, precepción que con su significación nos empuja a consignarla forzosamente a otro concepto: el de acción kairótica.

En este sentido, bajo los fragmentos citados, resulta que, para una vertiente del pensamiento griego, la acción kairótica no era una faena azarosa, sino un signo de sapiencia. La toma de decisión en el *καιρός* bajo esta postura (a la cual se aúna la protagórea), no sólo implicaba el reflexionar sobre todas las posibles soluciones a los acaecimientos a los que se enfrentaba el *ἄνθρωπος*, sino que, además, significa el posicionarse responsablemente ante un hecho por medio de la argumentación, para lo cual se necesita el posicionarse ostentando prudencia, vergüenza y justicia.

Por consiguiente, la noción de *καιρός* nos dirige imperiosamente a un lenguaje de *πρᾶξις* (acción) propio del acaecer humano. La acción kairótica nos refiere al instante, puntualizando así la condición humana, su brevedad y su presente.

Al buscarse en el diccionario el término *καιρός* encontraremos que éste, al igual que muchos de los vocablos griegos, tiene muchas y diversas acepciones, entre las cuales podemos enlistar: medida convincente, momento oportuno, ocasión, coyuntura, conveniencia, tiempo, momento presente, actualidad, circunstancia, lugar conveniente, sitio oportuno, punto vital, órgano esencial del cuerpo, etcétera. Todos ellos significantes que conjuntamente nos acarrearán a deliberar sobre ese instante manifiesto en el que la acción y la decisión deben ser resueltas.

⁴⁴ Platón, *Protágoras*, 334b.

En razón de lo anterior, si retomamos lo anotado en el apartado *Simónides de Ceos, el primer sofista*, en donde se expuso que la noción de *δόξα* se halla cabalmente atada y relacionada con el verbo *δοκέω* (el cual según vimos es el verbo por excelencia de la decisión política), encontraremos que tales términos están intrínsecamente conexos al término *καιρός*.

Ahora bien, en cuanto a la importancia del concepto de *καιρός* en la obra protagórea encontramos que, según Diógenes Laercio: “Protágoras fue el primero [...] en delimitar las partes del tiempo. [Y en exponer] [...] el poder del momento oportuno”⁴⁵. Por otro lado, es en los *Dissoi logoi* (una obra que si bien no se piensa que sea protagórea pero sí una obra escrita por alguno de sus alumnos) en donde se nos expresa con mayor ímpetu la manera en la que la noción de *καιρός* recorría la obra del abderitano. Este escrito inicia con las siguientes aseveraciones:

Discursos dobles sobre el bien y el mal se pronuncian en Grecia por quienes se ocupan de la filosofía. Así unos sostienen que el bien es una cosa y otra distinta el mal. Otros, en cambio, que son idénticos, y que lo que para unos puede ser bueno, para otros, es malo y que incluso para una misma persona, unas veces es bueno y otras, malo. Yo mismo me uno a la opinión de estos últimos. Voy a examinar la cuestión desde el punto de vista de la vida humana.⁴⁶

Y a lo largo de los siguientes párrafos el autor habrá de mostrar todos los diferentes paradigmas con los que se puede ilustrar el relativismo de la condición humana a partir del *καιρός* y, por ende, también del *ἀκαίρως*.

Los *Dissoi logoi* puntualizan que las acciones deben ser juzgadas a partir del conocimiento profundo de todos aquellos elementos que las componen, y no por la acción en sí misma, ya que ésta resulta imposible de ser interpretada si es sacada de su contexto, quedando así exenta de contenido.

A todo esto bien podemos declarar que el *καιρός* no sólo puntualiza el carácter temporal de la vida humana, sino que también nos subraya el

⁴⁵ Diógenes Laercio, *Vidas*, IX 52

⁴⁶ Melero Bellido, *op. cit.*, pág. 463.

inconveniente de inscribirse bajo el resguardo de un sistema o, de una verdad trascendental, para interpretar los fenómenos. Para Protágoras y la tradición que él afirma seguir, el fenómeno debe ser estudiado en relación a todos los elementos que lo posibilitaron, obligando de este modo, a aquel que se dispuso a descifrarlo, a resolver su postura responsablemente acorde a la reflexión hecha sobre el instante y sus elementos, y no desde armazones proyectados para todo tiempo y lugar.

En función de ello, el hombre que se tiende hacia la *ἀρετή* bajo estos fundamentos es aquel que, en conformidad con el *καιρός*, sabe, debido a su *εὐβολία* y *αἰδώς*, tomar decisiones justas. Con esto, Protágoras apelaba a permanecer fiel a la facticidad, a la brevedad de la vida, a la condición dada; su reflexión filosófica se aboca a develar (recuérdese el concepto de *ἀλήθεια*) el ámbito ontológico del *ἄνθρωπος*.

Para concluir, es imposible el no determinar que el *καιρός* se halla, al igual que en muchas otras esferas reflexivas del abderitano, en el trasfondo de su visión de la *πόλις* como *μέτρον*. Para el abderitano la autoconstitución de la comunidad política se daba en ese campo semántico, así como en ese campo material, en los que en el instante crucial se debe tomar una decisión (errada o no), lo cual, finalmente, era aquello hacia lo que la *παιδεία* protagórea tendía al enfocarse a enseñar la *εὐβολία* (o virtud política).

Relativismo y cosmopolitismo

Es viable rastrear el enfoque cosmopolita de los griegos desde la poesía homérica, ya que es esta tradición quien aún posicionándose desde la península sobre la cual se yergue el monte Olimpo, no hace clase alguna de juicio de valor entre las dos potencias en pugna. Para Homero u homéridas no había jerarquías. Tanto Héctor como Aquiles eran igualmente bellos y divinos.

Tal mirada tolerante, propia de la capacidad griega de respetar y de entender el espacio relativo de la condición humana, serán asumidos y radicalizados por el pensamiento protagórico, ya que es esta comprensión del límite y de la tragedia de la vida humana (como condicionante del ser hombre) de donde se engancharán todas aquellas nociones que tenderán hacia el desvelamiento crítico de la condición del *ἄνθρωπος*.

Es Guthrie quien en *The sophists* nos da pie para comprender en mejor forma lo aseverado. El estudioso alemán, trayendo a colación la ya afamada cita, *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος*, nos dice:

Far from our knowledge and sensations being the measure of reality, it is reality which must measure the amount and worth of our cognition. Knowledge cannot determine the nature of things; its job is to adapt itself to their nature as already determined, in order to reach the truth.⁴⁷

Este aserto nos posibilita ir en contra de los argumentos tradicionales, los cuales catalogan a Protágoras como un subjetivista o como un solipsista⁴⁸. El sofista no determinaba que las sensaciones o el cuerpo eran la medida de la realidad. El abderitano partía de su facticidad y de su radical estudio sobre la condición humana, para, a partir del entendimiento de la insuficiencia humana, ambicionar develar la naturaleza a partir de una medida avergonzada, prudente y justa. Al negar todo tipo de trascendentalismo Protágoras se autolimitaba, siendo justamente de esa *μέτρον* de donde brotaba su posicionamiento ante el *καιρός* y la relatividad.

⁴⁷ W. K.C. Guthrie, *The sophists*, Cambridge University Press, New York, 2005, pág. 183.

⁴⁸ Aristóteles en su *Metafísica* asevera: "Semejante a lo expuesto es también lo dicho por Protágoras. Éste en efecto, afirmó que el hombre es medida de todas las cosas, que es como decir que lo que opina cada uno es la pura verdad; pues, si es así, resulta que la misma cosa es y no es, y es mala y es buena, y así lo demás que se dice en los juicios contradictorios, a que muchas veces a unos les parece que una cosa determinada es hermosa y a otros lo contrario, y la medida es lo que parece a cada uno"(1062b 13).

Contrastando esto con la parcialidad homérica, y la tradición que le continuó⁴⁹, se hace evidente el motivo por el que el posicionamiento protagórico era antagónico de la amoralidad. El abderitano lo que realizó fue una radicalización del principio kairótico y, con ello, dispuso una nueva vertiente de reflexión moral, propia de una comunidad política que se autorealizaba conscientemente.

A todo esto, y ya para concluir, se quiere resaltar el hecho de que en tal autorrealización la Atenas democrática se interesó en develar las costumbres humanas desde su particular *καιρός*. El rompimiento gestado entre la *φύσις* y el *νόμος*, el cual se generó a partir de las condiciones materiales, le abrió a la comunidad política su campo de interpretación, campo en el cual, un grupo que en sí mismo era cosmopolita, como lo era el grupo sofista, realizaría sus estudios, sin primicias divinas, sobre la vida de las comunidades políticas. Dicho en otros términos, el nuevo análisis proponía otro tipo de moralidad derivada del estudio de las vivencias, con lo cual se pretendía reconstruir el espectro de los valores y virtudes desde la comprensión del movimiento particular de cada comunidad política⁵⁰.

⁴⁹ Heródoto en su investigación nos dice: "Así pues, es claro para mí que Cambises enloqueció enormemente [esto en relación a su mofa en el santuario de Hefesto]; pues no habría emprendido el burlarse de las cosas sagradas y también acostumbradas; porque, si alguien propusiera a todos los hombres, mandando elegir de entre todas las costumbres las costumbres más hermosas, habiendo analizado, escogerían, cada uno las propias; tanto considera cada uno ser las propias costumbres mucho muy hermosas. Es, pues, natural que no otro, sino un hombre maniático ponga tales cosas como irrisión. Y que así han juzgado todos los hombres lo que se refiere a las costumbres, es posible calcularse por muchas otras pruebas y además también en ésta: Darío en tiempo de su propio reinado, habiendo llamado a quienes de los griegos estaban junto a él, preguntaba por cuánto dinero querría devorar a sus padres al morir; y ellos dijeron que por nada harían eso. Darío, después de eso, habiendo llamado de los indios a los llamados calatíes, los cuales se comen a sus progenitores, preguntaba, estando presentes los griegos y enterándose, mediante un intérprete, de lo que se decía, a qué precio aceptaban consumir al fuego a sus finados padres; pero ellos, exclamando fuertemente, reclamaban que él pronunciara buenos augurios. Por tanto, así se han acostumbrado esas cosas. Y Píndaro me parece haber poetizado rectamente diciendo que la costumbre es reina de todas las cosas" (3 38).

⁵⁰ Como ejemplificación de esto tenemos el segundo apartado de los *Dissoi logoi*, en donde el autor de esta obra nos dice: "También sobre lo feo y lo bello se dicen discursos dobles. Unos afirman, en efecto, que una cosa es lo bello y otra lo feo, diferente, como los son en el nombre, también en su aspecto. Otros, en cambio, que es lo mismo lo feo y lo bello. También yo intentaré explicarlo el modo siguiente. Por ejemplo, para un joven en la flor de la edad complacer a su amante es bello, a quien no lo ama, feo. Que las mujeres se laven en casa es bello, que lo hagan en la palestra feo [...]. E igualmente se puede argumentar a propósito de cualquier asunto. Paso ahora a aquellas prácticas que las ciudades y pueblos consideran feas. Por ejemplo, para los

Democracia y filosofía

En el segundo capítulo de este escrito se trajo a colación la siguiente aseveración de Vidal-Naquet: “el pensamiento racional nace en un marco político, económico y social bien definido: el de la ciudad”; cita que se desprende de otra aseveración: la de Vernant, quien en *Mito y pensamiento en la antigua Grecia* indica que la razón es hija de la ciudad.

Ambas citas tienen un común denominador: el consignar el nacimiento del pensamiento racional –el cual para efectos de esta investigación se comprenderá como pensamiento crítico– al génesis mismo de la *πόλις*.

Ahora bien, al retomar el pensamiento de Castoriadis, quien denuncia que el fundamento de la sociedad es la sociedad misma como autoinstituyente, vislumbraremos que el nacimiento del pensamiento crítico no partió de la ciudad, sino que este mismo implica la formación de ésta.

En relación a ello habrá que especificar que el pensamiento crítico como filosofía, y la acción autoconstituyente de la comunidad política (*πόλις*) como democracia, no nacen como causa de la aparición de una u otra, sino que éstas brotan conjuntamente.

Con lo dicho debe de quedar explícito el motivo por el que a lo largo de toda esta exposición se ha entendido la reflexión protagórea como pensamiento enteramente filosófico.

lacedemonios que los jóvenes hagan gimnasia se presenten en público sin mangas ni túnica es bello, para los jonios, feo. Igualmente que los niños no aprendan música ni letras es para aquellos bello, para los jonios, en cambio, es feo no conocer todas esas materias. Para los tesalios atrapar personalmente de sus manadas de caballos y los mulos y domarlos es bello, al igual que atrapar personalmente a un buey para degollarlo, desollarlo y trocearlo; en Sicilia, en cambio, es feo y trabajo propio de esclavos. [...] Entre los tracios es considerado un adorno el tatuaje de las muchachas. Entre los demás pueblos el tatuaje es castigo de criminales. [...] Los masagetes descuartizan a sus progenitores y se los comen y consideran la sepultura más hermosa estar enterrados en el interior de sus hijos; en Grecia, sin embargo, si alguien hiciera eso, tras ser expulsado del suelo de Grecia, moriría cubierto de vergüenza por haber cometido actos infames y terribles.[...] Yo creo que si alguien ordena a todos los hombres reunirse en un solo lugar todas las costumbres que cada uno considera feas y escoger, después, de ese montón aquellas que cada uno considera bellas, no quedaría ni una sola, sino que entre todos se repartirían igual todas. Ya que no todos valoran por igual las mismas costumbres. [...] Para darle una formulación general: todo es bello en el momento oportuno, y feo en el inoportuno” (2 1-20).

Protágoras al pretender dilucidar la actividad autoinstituyente de la *πόλις* desde su mismo horizonte, lo que estaba realizando, a diferencia de lo que se ha transmitido a partir de una determinada lectura dada a los *Diálogos* de Platón, era develar esa acción autoreglativa de la comunidad política.

En torno a esto Castoriadis afirma:

La filosofía nace, en Grecia, simultáneamente y consustancialmente al movimiento político explícito (democrático). Ambos emergen como cuestionamiento del imaginario social instituido. Surgen como interrogaciones profundamente unidas por su objeto: la institución establecida del mundo y de la sociedad y su relativización por el reconocimiento de la *doxa* y del *nomos*.⁵¹

Cuestión que no nos permite renunciar al hacer referencia a las figuras de autolimitación y autocreación relativas, discutidas según el *καιρός*, a las que el pensamiento desvelado del abderitano nos ha encaminado.

A todo esto, se debe vislumbrar que tal pensamiento sobre la facticidad del *ἄνθρωπος* parte de una crítica destructiva de la tradición, la cual no es tildada ni suprimida sino que es reinterpretada para, a partir de ésta, reconocer ese poder de autoconstitución de la comunidad política misma.

De igual modo, la elucidación sobre la facticidad del *ἄνθρωπος* parte del entendimiento de la insuficiencia de la condición humana, del conocimiento de su condición límite, así como de su tendencia a desafiar su propia *μέτρον*, es decir, su propensión a ser cegado por la *ἄτη* para actuar con ello bajo las disposiciones de la *ὑβρις*.

En este sentido, es factible alegar que la *παιδεία* protagórea, realizando una radical crítica a la tradición, retomaba desde la tradición misma la famosa sentencia *γνώθι σεαυτόν* para brindarle una reinterpretación: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος*, la cual lejos de connotar al individualismo egoísta, estaba erigida bajo los conceptos de *αἰδώς* y *εὐβολία*; nociones que apuntaban

⁵¹ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, *Lo que hace a Grecia. De homero a Heráclito*, pág. 322-323.

irremediablemente hacia la *ἀρετή* y hacia una de las nociones más importantes del mundo griego: la *δίκη*.

Era la *δίκη* hacia donde la acción de la comunidad política se tendía; la *πόλις* ateniense en su crítica hacia la tradición, en su autoconstitución, en la comprensión de ésta, en su interrogación, en la creación de ese espacio público en el que todos alcanzaban exteriorizar su postura por medio de la palabra para así influir en la toma de decisiones, hacia filosofía en acto. Tal *πρᾶξις* conformó el movimiento que consumaría un nuevo orden infundado, próximo a la condición humana: la *δημοκρατία*.

La *δημοκρατία* responde a la necesidad humana de instaurar un *κόσμος* que le permita hacer frente a su insuficiencia. Es una posibilidad que apunta hacia el desvelamiento de la *ὑβρις* por medio de la *εὐβολία* y de la *αἰδώς*. En razón de esto, la *πόλις*, por medio de su *νόμος* (concebida como el entendimiento de su *μέτρον*), es el corolario de “un pensamiento que se hace haciendo”⁵². Entonces resulta que la *δημοκρατία* es la derivación del desvelamiento de la más íntima condición humana, siendo en ello, precisamente, en donde es posible localizar la relación entre política y *ἀλήθεια* dentro del pensamiento filosófico de Protágoras de Abdera.

El abderitano por medio de su relativismo y de su predisposición a no partir de principios universales trascendentales –concediendo de esta manera al *νόμος* humano justamente esa particularidad, es decir, el carácter contingente del *ἄνθρωπος*– posibilitó que la condición humana hallara como única certeza el hecho de que es en su misma actividad en donde ésta puede situar sus principios. En suma, la *δημοκρατία* es el desvelamiento (*ἀ-λήθεια*) de la radical autoconstitución del hombre. La *δημοκρατία* es filosofía en acción, es pensamiento crítico que se dicta a sí, sin principios trascendentales, debido a la autoafirmación de su insuficiencia. Dicho de otro modo, la *δημοκρατία* es la disposición a ofrecer una apertura a partir del reconocimiento de la condición

⁵² *Ibid.*, pág. 322-323.

humana, lo cual le provoca ser un pensamiento tolerante, cosmopolita y, finalmente, justo.

En conclusión, el ideal filosófico de Protágoras de Abdera era un pensamiento que se hacía en acto; una acción propiamente política en consecuencia a que sólo desde la política es desde donde el *ἄνθρωπος* puede erigirse como tal. De ello la aserción *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος*, es decir, la institución del *κόσμος* desde un principio contingente que se autoinstituye permanentemente en aras de que el mismo *ἄνθρωπος*, al concebir su condición trágica, tome responsabilidad y con cada movimiento se incline hacia ese fin propio de la conformación de la *πόλις*: la *δίκη*.

Conclusión. El pensamiento de Protágoras de Abdera y la decadencia trágica ateniense

Es momento de cerrar el escrito y, para hacerlo, se apela en primera instancia a una de las preguntas socrático-platónicas con las que se abrió la presente investigación; a un cuestionamiento imperante que ahora se muestra con otros bríos, pero que, sin embargo, continúa resonando con la misma fuerza con la que fue expresado en el *Protágoras*. Dicha pregunta sale de la boca de Sócrates e interpela a Hipócrates de la siguiente manera: “¿sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma?”¹

Responder a tal cuestionamiento simplificando la aseveración protagórea: “el alma no es otra cosa que sensaciones”² (de ello que no exista peligro alguno), resultaría banal, ya que con ello se estaría adecuando el pensamiento protagóreo a premisas pasmosamente simples. Adecuaciones que desafortunadamente han sufrido tanto Protágoras como Platón.

Para contestar a esta interpelación, que hace vibrar las uniones que engarzan el pensamiento del abderitano, habría que tener presente que, como se refirió en los primeros apartados de este escrito, no es correcto separar los conceptos de la filosofía protagórea para estudiarlos separadamente –esto en razón a que cada uno de ellos es parte del todo impidiendo de esta manera su disgregación–.

Por tanto, se debe observar que, si bien es cierto que tal enunciación (“el alma no es otra cosa que sensaciones”) no puede responder en su totalidad a la pregunta socrática, ésta es una de las muchas aberturas desde las cuales es plausible contestarla.

El alma como no otra cosa más que sensaciones es una de las manifestaciones más críticas realizadas al imaginario social griego. Ésta rompía con los mitos que ordenaban la condición del hombre a principios trascendentales, para centrar su atención en la ordenación misma. En tal caso, el alma como

¹ Platón, *Protágoras*, 313 a.

² Diógenes Laercio, IX 52.

aspiración (*ψυχή*) no resultaba ser otra cosa más que un suspiro ahogado inmerso en la disposición hacia lo ente.

La *ψυχή* como *αἵσθησις* era la resignificación de las palabras con las que el templo de Apolo recibía a sus visitantes. Dicho imperativo: *γνώθι σεαυτόν*, seguía cuestionando por lo que era el *ἄνθρωπος* y, al mismo tiempo, reconocía sus límites, sin embargo, esto lo llevaba a cabo desde un nuevo parámetro, el cual no se ubicaba en las ordenanzas de los bienaventurados, sino en la condición del hombre, en su posibilidad.

En razón de todo lo anterior, el peligro ante el cual Protágoras expone al alma como *αἵσθησις*, es el riesgo de colocar al *ἄνθρωπος* ante lo sin fundamento, develándole así, que es su acción la que constituye su propia ordenación; su *κόσμος*.

La aseveración protagórea: “por naturaleza no hay nada que sea esencialmente justo o injusto, santo o impío, sino que es el parecer de la comunidad lo que se hace verdadero”³, se exhibe con lo dicho bajo otra mirada. Tal aseveración figura otra manera de expresar la insuficiencia humana; su nimiedad. La *πόλις* como comunidad política aparece entonces como la condición de posibilidad del *ἄνθρωπος* de conocerse, ordenarse y, literalmente, desocultarse. Todo ello sin cimientos absolutos desde los cuales componerse.

Es de este modo como llegamos a uno de los condicionantes de la presente investigación, que es el exponer la categorías político-filosóficas de Protágoras en las que el movimiento democrático del siglo V en Atenas reflejó su autoconstitución.

A tales categorías se ha hecho referencia a lo largo de todo el escrito, no obstante, se desean recuperar en las siguientes líneas, todo para dar respuesta a la pregunta que Sócrates le refirió a Hipócrates en el texto platónico referido.

Las abstracciones más generales con las que la existencia era reconocida, diferenciada y entendida por Protágoras (todas ellas engarzadas y sin un orden básico de jerarquización), nos apuntan a que, para poder contestar a: “¿sabes a

³ Sexto Empírico, *Hipótesis Pirrónicas*, I 210.

qué clase de peligro vas a exponer tu alma?”, se debe tener siempre presente que, como nos lo hicieron notar las citas de Castoriadis, Vernant y Vidal-Naquet: el pensamiento racional nace en el marco de la ciudad, la razón es hija de ésta; la filosofía nace del preguntarse por el imaginario social instituido. Por tanto, se debe subrayar que el peligro bajo estos condicionantes es inherente, ya que, Protágoras, al asentar la nimiedad del alma, inquiriendo con ello el desocultamiento de la condición humana, señaló la necesidad de cuestionar la autoconstitución del *ἄνθρωπος* y, con ello, de la *πόλις*. El abderitano apeló por un *νόμος* independiente en el que la *ἀρετή* no era considerada propia de la clase bañada por el *μῦθος* soberano, sino que era propia de todo aquel que concibiera en su nimiedad la posibilidad de tender hacia el desocultamiento de su constitución autogestora; de su plausibilidad de construir su propio ordenamiento.

Es entonces cuando entran todas aquellas abstracciones más generales con las que la existencia era reconocida por el abderitano. El *καιρός* como ese desvelamiento del acontecer y de la toma de postura ante tal, la *δόξα* como el pronunciamiento ante tal acaecer y las medidas a tomar, la *πρᾶξις* como la acción y la fuerza que desvela y construye el ordenamiento propio; todas estas categorías con las cuales el abderitano conformaría su respuesta ante el imperativo *γνώθι σεαυτόν*.

Ahora bien, hasta aquí no se ha hecho más que tratar de mostrar el pensamiento protagórico en su versión radical, transformadora, sin embargo, es tiempo de referirnos a la petrificación de éste; al uso del pensamiento sofista como dogma, al empleo de sus herramientas en la esfera banalizada de la política, es decir, al tiempo del auge y de la caída del imperio ateniense.

Para dar inicio a este giro hacia la petrificación del pensamiento protagórico recurrimos a una cita de Max Weber con el fin de que ésta nos auxilie a desentramar lo sucedido:

Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las `imágenes de mundo` creadas

por las `ideas` han determinado, con gran frecuencia, como guardagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses.⁴

Tal cita nos obliga a observar el pensamiento crítico sofista de Protágoras como guardagujas. Un cambio de rumbo en el que la acción jamás dejó de ser empujada por la dinámica de los intereses⁵. Dicha dinámica encontrará un hito en el éxito ateniense conseguido tras la caída de los persas en tierras griegas, hecho que aproximará a la sociedad ateniense y a su imaginario a la conformación de un nuevo mito, el cual ya no sería puesto a prueba.

Es de este modo como volvemos a toparnos con la visión trágica de la democracia ateniense. Un movimiento que, junto con la filosofía, surgió en la crítica del imaginario social, y en la posibilidad de instituirse como autocreador del orden, pero que, tras fijar el cambio de rumbo, se confinó a la consecución de los intereses propios, al resguardo de su poder, propiciando con ello a que, de la crítica realizada al pensamiento religioso, se pasara al pensamiento centrado en la comunidad política, para, con ello, regresar a un pensamiento de lo absoluto, en el que ahora lo trascendental era el garantizar la autoconservación de una comunidad hegemónica.

La anterior se esclarece trayendo el pensamiento de Tucídides, quien nos afirma:

La causa más verdadera, aunque la que menos se manifiesta en las declaraciones, pienso que la constituye el hecho de que los atenienses al hacerse poderosos e inspirar miedo a los lacedemonios, les obligaron a luchar.⁶

Es así como llegamos de nueva cuenta a aquella noción de Castoriadis de considerar a la democracia la Atenas clásica como el régimen trágico o histórico, ya que sería su propia institución como *μέτρον*, es decir, como autolimitación y

⁴ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, trad. José Almaraz, y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, pág. 204.

⁵ Lo anterior queda de manifiesto específicamente en la figura de los alcmeónidas, familia que en su búsqueda de poder cambió de bandos políticos pero que, jamás dejó de estar envuelta en la esfera del poder.

⁶ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 23, 6.

autocreación, la que, al verse empujada por la dinámica de los intereses, podría conducir a la aseveración: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν πόλις, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* (la polis es medida de todas las cosas, de lo que es en cuanto que es y de lo que no es en cuanto que no es), a concebirse, bajo los condicionantes de la *ὑβρις*, como un dogma más con el cual se cae en la falta de recato ante la propia ordenación de desvelamiento de la condición humana, es decir, de la comprensión de su nimiedad.

Es entonces cuando el *νόμος* al percibirse como *μέτρον*, cayendo en los condicionantes de la *ὑβρις*, se petrifica, conviniendo de esta manera a que la autoconservación, lo más útil para la comunidad política, la convención social, no se discurran libremente, sino que todos ellos sean adaptados a los intereses de las clases que intentaron configurarse como los maquinarios del tren de la acción social. Con ello se dio paso a que la relatividad, el acontecimiento, la retórica, así como todas aquellas abstracciones con las que Protágoras intentó des-ocultar su presente, se cosificaran para de esta manera servir a los intereses de aquellos que, bajo el halo libertario democrático en el que se connotaban todas estas categorías, tendieran no a la *ἀλήθεια* sino al *ψεῦδος*⁷, despojando así al *νόμος* de su fuerza motriz; fetichizándolo.

Es entonces cuando la pregunta platónica: “¿sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma?” toma otro contraste. Platón escribe y hace esta pregunta tras lo sucedió en la Guerra del Peloponeso, a la zaga de las matanzas, del horror, de las epidemias, después de todos aquellos oradores que impusieron sobre sus discursos el aspecto de generalidad cuando en realidad respondían a lo particular; de todos aquellos hechos que velaron la mirada del fundador de la Academia sobre el pensamiento protagóreo, y que, al mismo tiempo, influyeron en el levantamiento de su propio pensamiento.

Con ello, a la pregunta: “¿sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma?”, habría de responderse que, bajo el pensamiento del abderitano, tal peligro

⁷ Recuérdese lo aseverado en relación al término *ψεῦδος*, noción que se contrapone a *ἀλήθεια* y que puede ser traducido como encubrir, velar, pero más aún, distorsionar. En este sentido, el mostrar también está presente en la connotación de *ψεῦδος* pero bajo instancias que velan.

es inminente para que el *ἄνθρωπος* logre des-ocultar a sí su condición de hombre. Una condición aprehendida de su nimiedad; pequeñez que en ningún momento apuntala hacia la futilidad, sino que señala hacia lo posible; hacia la capacidad de conformar, en comunidad política, un ordenamiento libre a la existencia. Dicho con otras palabras, Protágoras inscribía su pensar a favor de la edificación de una ontología política de lo abierto, de lo sin fondo. Siendo éste, el fundamento infundado que conforma a la *δημοκρατία* como pensamiento crítico que se dicta a sí, es decir, filosofía en acción.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola y A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, 709 p.
- Aristóteles, *Constitución de Atenas*, Aguilar, Buenos Aires, 1962, 129 p.
- —————, *Metafísica*, Gredos, España, 1998, 828 p.
- —————, *Retórica*, Gredos, España, 1990, 624 p.
- Barnes, Jonathan, *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 1992, 731p.
- Bowra, C. M., *La Atenas de Pericles*, Alianza, Madrid, 1998, 253 p.
- Burkert, Walter, *De Homero a los Magos*, El Acantilado, Barcelona, 2001, 172 p.
- Castoriadis, Cornelius, *Lo que hace a Grecia. De homero a Heráclito*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006, 419 p.
- —————, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, España, 2005, 246 p.
- Colli, Giorgi, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, España. 2000, 121 p.
- De Romilly, Jacqueline, *The great sophists in periclean Athens*, Oxford Universty Press, New York, 2002, 260 p.
- Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto piso, México, 2004, 212 p.
- Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007, 585 p.
- Eggers, Conrado y Victoria E. Juliá (traductores), *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, II y III, Gredos, España, 2008.
- Escohotado, Antonio, *De physis a polis*, Anagrama, Barcelona, 1995, 233 p.
- Esquilo, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2008, 582 p.
- Eurípides, *Tragedias*, Tomo I, II y III, Gredos, Madrid, 1995.
- Ferraté, Juan, *Líricos griegos arcaicos*, El Acantilado, Barcelona, 2007, 357 p.
- Filostrato, *Vidas de los sofistas*, Gredos, Madrid, 1999, 257p.

- Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, 133 p.
- García Pérez, David, *Prometeo. El mito del héroe y del progreso*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2006, 317p.
- Guthrie, WKC, *The Sophists*, Cambridge University Press, New York, 2005, 345 p.
- —————, *Orfeo y la religión antigua*, Siruela, Madrid, 2003, 380 p.
- Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2005, 279 p.
- —————, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, 496 p.
- —————, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2007, 395 p.
- —————, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid, 2002, 117 p.
- —————, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1999, 154 p.
- —————, *Parménides*, Akal, Madrid, España, 2005, 223 p.
- Heródoto, *Historias*, Tomo I, México, UNAM, 2008, (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana), 317 p.
- —————, *Historias*, Tomo II, México, UNAM, 2008, (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana), 487 p.
- Hesíodo, *Los trabajos y los días*, México, UNAM, 2007, (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana), 27 p.
- —————, *Teogonía*, México, UNAM, 2007, (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana), 34 p.
- Homero, *Ilíada*, UNAM, 2005, (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana), 464p.
- —————, *Odisea*, 17ª ed., Cátedra, España, 2006, 400 p.
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 1151 p.
- Jenofonte, *La constitución de los atenienses*, México, UNAM, 2005, (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana) 16p.

- Kerényi, Karl, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 1998, 285 p.
- —————, *La religión antigua*, Herder, Barcelona, 1999, 249 p.
- Kerfered, G.B, *The Sophistic Movement*, Cambridge Universty Press, New York, 2001, 184 p.
- Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofiel, *Los filósofos presocráticos*, 2ª ed., Gredos, Madrid, 2003, 702 p.
- Lesky, Albin, *La tragedia griega*, El Acantilado, Barcelona, 2001, 406 p.
- Melero Bellido, Antonio [traductor], *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 2003, 507 p.
- Michael, Gagarin y Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge University Press, New York, 2007, 324 p.
- Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Tomo I, Losada, Buenos Aires, 2003, 333 p.
- Mossé, Claude, *Historia de una democracia: Atenas*, Akal, Madrid, 1987, 148 p.
- —————, *Las doctrinas políticas de Grecia*, A. Redondo Editor, Barcelona, 1970, 127 p.
- —————, *Pericles. El inventor de la democracia*, Espasa Calpe, España, 2007, 273 p.
- Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, 417 p.
- —————, *La primera teoría de la praxis*, Instituto de investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2007, 74p.
- —————, *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, 510 p.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, España, 2007, 298 p.
- Otto, Walter F., *Dioniso. Mito y culto*, Siruela, Madrid, 2006, 185 p.
- —————, *Las musas*, Siruela, Madrid, 2005, 90 p.

- —————, *Los dioses de Grecia*, Siruela, Madrid, 2003, 280 p.
- —————, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Sexto piso, España, 2007, 140 p.
- Platón, *Diálogos*, Gredos, España, 2008.
- Plutarco, *Vidas paralelas*, Gredos, Madrid, 1996, 618 p.
- Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin <<Sobre el concepto de historia>>*, Trotta, España, 2006, 338 p.
- Rhode, Erwin, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 482 p.
- Sófocles, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1981, 578 p.
- Solana Dueso, José, *El camino del Ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Prensas Universitarias de Zaragoza, España, 2000, 183 p.
- Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 4 vols., Madrid, Gredos, 1990 (Biblioteca clásica, 149, 163, 151 y 173).
- Vernant, Jean-Pierre y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Volumen I, Paidós, Barcelona, 2002, 199 p.
- —————, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Volumen II, Paidós, Barcelona, 2002, 265p.
- Vidal-Naquet, Pierre, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia antigua*, Abada, España, 2001, 75 p.
- Weber, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, trad. José Almaraz, y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, 592 p.
- Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, 412 p.