

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

PERSUASIÓN Y SEDUCCIÓN EN LA RETÓRICA GRIEGA DEL SIGLO
V A. C.

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADA EN
FILOSOFÍA

P R E S E N T A

CAROLINA TERÁN HINOJOSA

NOMBRE DEL ASESOR: DRA. LETICIA FLORES FARFÁN



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.

Agradecimientos

A la doctora Leticia Flores Farfán, por la guía y los consejos que hicieron posible mi acercamiento al maravilloso siglo V a.C. A los doctores José Molina Ayala y Jesús Araiza Martínez por la lectura y los señalamientos que realizaron a mi tesis.

Al apoyo recibido por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), pues esta tesis fue escrita en el marco de las actividades del Proyecto PAPIME PE401510 —Estrategias contemporáneas de lectura de la antigüedad grecorromana” de la Facultad de Filosofía y Letras. Agradezco, pues, a los integrantes del proyecto porque la investigación y discusión de las aproximaciones contemporáneas al pasado contribuyeron al planteamiento y definición de la lectura de la retórica antigua realizada en este trabajo.

A mi mamá y a mis hermanas, por el apoyo que me ha brindado durante los años de formación académica en la Universidad Nacional Autónoma de México.

ÍNDICE

Introducción	1
I. El papel de la oratoria en la democracia ateniense	7
I.1 <i>Díke</i> e <i>isonomía</i> : ideales de la democracia ateniense.....	7
I.1.1 <i>Themis</i> : la concepción divina de justicia.....	9
I.1.2 <i>Díke</i> : la concepción divina de justicia.....	12
I.1.3 La <i>eunomía</i> como primer objetivo de la legislación humana.....	14
I.1.4 Isonomía política, el ideal ciudadano de justicia en la polis.....	18
I.2 El papel del discurso persuasivo en la democracia ateniense del siglo V.....	24
I.3 El papel de la sofística en el siglo V.....	32
I.3.1 Una educación política.....	32
I.3.2 La reacción hacia el humanismo.....	36
Conclusiones.....	39
II. Protágoras: el planteamiento político de la persuasión	41
II.1 Relativismo epistemológico.....	42
II.2 El criterio pragmático del saber.....	46
II. 3 La retórica y la ciencia política.....	50
II. 3.1 La <i>areté politiké</i>	50
II. 3.1.1 Razones a favor de la posesión común de la virtud política.....	52
II.3.1.2 Razones a favor de la enseñanza de la virtud política.....	54
II.3.2 La función de la antilogía en la discusión asamblearia.....	58
II.3.3 El estudio de la <i>orthopeia</i>	60
II. 3.4 La oposición de discursos en el consenso sobre «lo útil».....	62
II.3.4.1 La subordinación de «lo útil» al beneficio común de la ciudad.....	64
II.3.5 El arte de fortalecer el argumento.....	66
II.4 Límites del criterio de lo útil en el diálogo entre melios y atenienses.....	69
Conclusiones.....	71

III. Gorgias: una reflexión sobre la potencia seductora de la palabra	73
III.1 La disolución del ser, del conocimiento y de la comunicación en el <i>Tratado del No Ser</i>	75
III.2 Crítica al poder del <i>logos</i> en el <i>Encomio a Helena</i>	80
III.2.1 La palabra como <i>dynastes</i> y <i>apaté</i>	81
III.2.2 La naturaleza ambigua del <i>pharmakon</i>	83
III.3 La seducción de la mayoría: el uso pernicioso del discurso	87
III.3.1 El discurso de Nicias: la intervención de la prudencia y la estrategia.....	87
III.3.2 El discurso de Alcibíades: el recurso a la seducción.....	89
Conclusiones.....	93
Conclusiones	95
Bibliografía	101

Introducción

...si para ti significa algo la santa majestad de Persuasión, si mi lengua te calma y te hechiza, puedes quedarte aquí... (Esquilo, *Las Euménides*, 885-890)

En un gran estudio sobre el arte de la persuasión en la Grecia antigua, George Kennedy muestra que el desarrollo de la retórica es resultado de las prácticas de una sociedad basada en la expresión oral, pues el uso de la palabra persuasiva era el principal vehículo para la organización del gobierno y del sistema judicial, así como también de la concertación de cualquier actividad comercial. Aun con la introducción y el desarrollo de la escritura, la épica, la poesía elegíaca y lírica, las tragedias y la filosofía recrean los escenarios en los que a través del discurso directo se busca persuadir al otro para adoptar una posición determinada¹.

De modo que un estudio que tenga por objeto a la retórica debe reconocer, en primer término, la naturaleza oral de la persuasión, y, por tanto, la condición práctica a la que sus fines se subordinan; considerando, además, que el auge de la palabra persuasiva se explica por el desarrollo de regímenes democráticos cuyo funcionamiento estaba basado en órganos de participación ciudadana, como la Asamblea y los Tribunales judiciales, en los cuales recurrir a la persuasión era elemental para lograr la armonía entre las diversas facciones que, en conjunto, debían llevar los asuntos de gobierno. En este punto es pertinente retomar la distinción señalada por Kennedy entre oratoria y retórica; la primera se refiere a todos los discursos reales a partir de los cuales surge la retórica, entendida ésta como la teoría o técnica de la persuasión discursiva.

La distinción mencionada, la cual rescata la naturaleza oral y práctica de la retórica antigua, es útil también para ubicar las pretensiones de la retórica frente a las pretensiones de la filosofía, según las señala Chaïm Perelman². Este autor nos dice que ambas –retórica y filosofía– comparten la forma de un discurso compuesto por argumentos y la estructura lógica del discurso que busca comunicar algo a un auditorio. La diferencia fundamental es que la filosofía pretende esgrimir una verdad ideal, universal y objetiva, que se constituye

1 G.A. Kennedy, pp. 5-7

2 Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, pp. 65-71. La diferencia conceptual clave entre retórica y filosofía es la labor de persuasión que realiza la primera frente a la pretensión de convencimiento de la segunda.

como tal al ganar la adhesión de un auditorio ideal de seres racionales; la retórica, por su parte, busca lograr un resultado práctico en el auditorio al que se dirige. Esta cualidad práctica ubica al discurso de la retórica en un contexto sociopolítico específico, es decir, frente a auditorios particulares, que comparten creencias, valores, opiniones y pareceres determinados por las circunstancias espacio-temporales. Las pretensiones prácticas de la retórica, aunadas a las condiciones circunstanciales, excluyen la posibilidad de una verdad única para todo auditorio ideal o posible. La diferencia entre filosofía y retórica expresada en términos de pretensiones de persuasión pone al descubierto el método a través del cual la retórica debe ser abordada, a saber, un estudio que considere el desarrollo histórico de la oratoria previo a la retórica entendida como un arte propiamente dicha.

En esta investigación se tomará como hipótesis la idea de que al arte de la retórica precede la puesta en escena de discursos orales que buscan la persuasión de sus auditorios circunscribiendo sus fines a circunstancias determinadas. Por ende, uno de los primeros cometidos de este trabajo es entender los fundamentos políticos del uso de la persuasión en la oratoria a través del estudio de las condiciones históricas que dotaron a la palabra del poder para instruir el gobierno. Como se menciona líneas arriba, la democracia propició el desarrollo de la oratoria que daría lugar a la reflexión sobre la naturaleza de la persuasión al interior de lo que se conoce como el movimiento de ilustración de la Atenas del siglo V. El movimiento sofista fue el encargado de cristalizar teóricamente las experiencias de una sociedad atravesada por transformaciones políticas que definieron dos usos de la oratoria. Uno de ellos era consecuente con los principios democráticos que le habían dado la posibilidad de existir y, en ese sentido, estaba orientado a la persuasión con la finalidad de formular consejos y llegar a acuerdos en torno a lo que *conviene* a la mayoría que se autogobierna. El otro, traicionando el espíritu de igualdad que caracterizaba a la democracia, estaba encaminado a lograr la manipulación de las mayorías para satisfacer los intereses de facciones particulares.

En el desenvolvimiento de los acontecimientos históricos del siglo V, cuando Atenas se jactaba de ser una ciudad libre y sostenía, al mismo tiempo, un régimen tiránico contra el mundo insular, es posible percatarse del contraste entre los usos de la oratoria que es paralelo al contraste entre la política ateniense al interior de la ciudad y el ejercicio de la violencia contra los territorios que sometía a su hegemonía militar. Para enfrentar las

acciones contradictorias de un régimen que, por un lado, defendía la igualdad y la libertad, y por otro, dominaba con violencia a otros pueblos, los oradores seducían a las Asambleas con toda clase de artimañas. Los teóricos de la ilustración observaron la ambivalencia del uso de la palabra y a partir de ella formularon teorías sobre la palabra persuasiva basadas en diferentes concepciones de la naturaleza del hombre, de la sociedad y de la política. La tesis que rige el desarrollo de esta investigación es que dos usos de la oratoria en la coyuntura política del siglo V produjeron dos concepciones de la retórica: la persuasión y la seducción. Sin embargo, sólo una de ellas, la seducción, fue retomada en la apreciación negativa que la filosofía formuló en torno a la retórica y a sus maestros, mientras que su finalidad *persuasiva* fue puesta a un lado, soslayando con ello la naturaleza política de la retórica y las particularidades que la alejan de las pretensiones discursivas de la filosofía. De este modo, en este trabajo se pretende llegar a la comprensión de las razones por las cuales la retórica mereció un trato adverso de parte de una tradición en la filosofía, inaugurada con la célebre figura platónica, en la que la cocina se relaciona con la gimnasia del mismo modo que la retórica se relaciona con la justicia, es decir, como instancias del engaño y de la apariencia que pretenden emular a las verdaderas artes operando irracionalmente en el dominio de la experiencia y el hábito (Platón, *Gorgias* 465 b-c).

Así pues, el título de la tesis ubica a ambas direcciones –persuasión y seducción– en la *retórica* del siglo V bajo la premisa de que la reflexión sofista en torno a las formas de lograr la adhesión de un auditorio descubre los posibles usos del lenguaje, pero ninguno de los dos sofistas a los que se dedicará esta investigación desarrolla una teoría de la seducción en la que se acepte llanamente que el fin para el que se entrena al orador es el uso irracional de la palabra. Los sofistas a los que se hace referencia para indicar las dos concepciones de la palabra son Protágoras de Abdera y Gorgias de Leontino. Ambos personajes fueron conocidos en Atenas hacia la segunda mitad del siglo V tanto por su actividad pedagógica como por algunos acontecimientos históricos: Protágoras realizó la constitución de Turios, colonia ateniense, por encargo de Pericles en 444 a.C. y Gorgias fue parte de la embajada de leontinos que buscaba persuadir a la Asamblea ateniense de hacer una alianza contra Siracusa en 427 a.C.³.

³Eugène Dupréel, pp. 13-14 y 61-62 y G.B Kerferd [1981], pp. 42-45.

Es plausible que, teniendo como ejemplo la experiencia de la democracia ateniense en la Asamblea y en los tribunales durante el gobierno de Pericles, Protágoras desarrollara un planteamiento político que puede ser estimado como una versión optimista del vínculo político y del uso de la palabra. La guerra del Peloponeso agudiza las diferencias políticas entre los diversos grupos que conformaban la democracia. Por ello acaece una crisis de los ideales que da cabida a una concepción de la palabra basada en el principio de que *el débil cede ante el fuerte*, el cual es presentado como rasgo constitutivo de la naturaleza humana. En este caso la palabra se concibe como un medio de dominio, y Gorgias asienta esta posibilidad aunque no la defiende, como es posible suponer que Protágoras defiende los beneficios políticos de su oferta educativa.

En vista de la interdependencia entre los sucesos históricos donde ubicamos la experiencia de la oratoria y las reflexiones sofistas que dieron lugar al arte de la retórica, en el primer capítulo de esta tesis se revisa el desarrollo de las instituciones políticas que cobijaron el nacimiento de la retórica a lo largo de la segunda mitad del siglo V a.C. y la primera mitad del siglo IV a.C., poniendo especial atención en el proceso de democratización de la palabra persuasiva como instrumento de deliberación y consejo en el gobierno de la *polis* antigua. Tomando pasajes de textos históricos como las *Historias* de Heródoto, la *Constitución de los Atenienses* de Aristóteles y de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, así como estudios de especialistas de la época, se intentará estimar la función política de la oratoria y las razones de sus usos persuasivo y seductor. En los capítulos siguientes se estudian las reflexiones de dos célebres sofistas en torno a los usos de la palabra: en el segundo capítulo se aborda el papel de la palabra, según el planteamiento protagórico sobre la posesión común de una virtud política como condición de la existencia de las ciudades y de la supervivencia del hombre. Con el fin de no soslayar las críticas a la sofística en general, y a Protágoras en particular, acerca del relativismo antropológico y moral, se realiza un análisis de los criterios relativistas, del uso de las antilogías y también del cometido pedagógico en torno a la corrección del lenguaje. Todos estos elementos serán ubicados al interior de un pragmatismo, limitado por principios políticos inspirados en el sistema democrático que observa el sofista. El tercer y último capítulo se dedica a la revisión de una concepción de la palabra pesimista e inspirada en los excesos y las transgresiones de la oratoria durante la Guerra del Peloponeso. Aquí se toma

como punto de partida la reflexión de Gorgias, puntualizando que éste, como observador del uso seductor de la palabra, denuncia las artimañas del lenguaje que son usuales en asambleas, tribunales e incluso en las pretensiones de pensadores y filósofos. Para apreciar los modos de persuadir en las discusiones asamblearias, ambos capítulos son acompañados por el análisis de ejemplos de oratoria transmitidos por Tucídides en el marco de los eventos de la guerra.

En lo que toca al método de investigación, es preciso mencionar que un problema con el que se enfrenta el estudio del pensamiento de los sofistas es la falta de obras íntegramente conservadas. Las razones de ello pueden no reducirse simplemente a la desaparición deliberada de sus escritos debida al predominio de una tradición adversa a su pensamiento. Es más plausible que la escasez de textos se deba a las formas de transmisión que la misma sofística ideó para exponerse a sí misma en el seno de una cultura oral. En grandes presentaciones públicas conocidas como *epideixis* o al abrigo de grupos de ciudadanos que podían costearse la instrucción privada, los sofistas exponían su pensamiento. La obra escrita no parece haber sido la forma privilegiada de transmisión de ideas para estos hombres⁴. No obstante, restan algunos fragmentos de lo que, según sus transmisores, fueron las ideas de los sofistas, y, en estos casos, la dificultad que se presenta al lector es la actitud polémica de los comentaristas que los transmiten. En el capítulo dedicado a Protágoras, he recurrido a la doxografía disponible y también a pasajes del *Teeteto* y del *Protágoras*, tomando por buenas las palabras que en esos diálogos Platón pone en boca del sofista. En la parte concentrada en Gorgias la tarea se simplifica dada la existencia presuntamente íntegra del *Encomio a Helena* y de las versiones del *Tratado del No Ser*, pese a lo cual también ha sido de gran ayuda la lectura de estudiosos de la sofística como G. B. Kerferd ahí donde el sentido del texto no puede escapar a las contradicciones internas.

Así pues, además de la consulta de fragmentos y de doxografía, he acudido a obras de estudiosos del periodo que intentan reubicar a la sofística en la historia de la filosofía. Algunos de ellos como Eugène Dupréel o Mario Untersteiner realizaron este trabajo hace más de cincuenta años; no obstante, sus consideraciones mantienen la pertinencia y el valor

⁴ *Ibid.* pág. 30.

crítico que definió la revalorización de la sofística durante la segunda mitad del siglo XX. De manera que esta tesis es también resultado de la inquietud por retomar en su contexto y bajo las problemáticas pertinentes la labor educativa e intelectual de la sofística, lo cual tiene como consecuencia desechar las apreciaciones negativas de la sofística como aquella que la describe como “una especie de caza que se ocupa de seres vivos, que caminan, terrestres, domésticos, humanos en forma privada, por un salario, con intercambio de dinero, con apariencia de enseñanza, y que se ejerce sobre jóvenes adinerados y distinguidos” (Platón, *Sofista*, 223b).

I. El papel de la oratoria en la democracia ateniense

I.1 *Dike e isonomía*: ideales de la democracia ateniense

Tenemos una Constitución que no envidia las leyes de los vecinos, sino que más bien es ella modelo para algunas ciudades que imitadora de otros. Y su nombre por atribuirse no a unos pocos, sino a los más, es Democracia. A todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos en las disensiones particulares, mientras que según la reputación que cada cual tiene en algo, no es estimado para las cosas en común más por turno que por su valía, ni a su vez tampoco a causa de su pobreza, al menos si tiene algo bueno que hacer en beneficio de la ciudad, se ve impedido por la oscuridad de su reputación. (traducción de Antonio Guzmán Herrera)¹

En este fragmento del discurso fúnebre de Pericles se delinea el ideal de igualdad política de la democracia ateniense del siglo V. Concebido como igualdad de derechos ante los tribunales y en la intervención en los asuntos públicos, este ideal político aceptaba la valoración de cada ciudadano según las diferencias particulares por la que se destacara en el servicio público. Sólo apreciando el amplio espectro de la igualdad política es posible comprender cómo fue posible la labor de los sofistas como educadores de una selecta minoría en una época de exaltación de la igualdad democrática. El principio de igualdad política compatible con las diferencias particulares será entendido en esta investigación como la primera condición de un movimiento intelectual caracterizado por teorías políticas que consideran a los hombres igualmente dispuestos a la vida política, pero que reconocen la posibilidad de una educación que haga de algunos más eficientes para aconsejar lo que es conveniente a la ciudad.

En el siglo de Pericles existió una intensa relación entre las transformaciones sociales y políticas y la explicación teórica de esos cambios. El desarrollo teórico de los problemas planteados por la realidad política estuvo a cargo de la sofística, entendiendo a

¹ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libro II, 37. Es preciso tener en cuenta los valiosos señalamientos de Nicole Loraux sobre la problemática en torno a la imagen de la democracia esbozada por el discurso fúnebre, en tanto género de oratoria. La estudiosa indica que un gran obstáculo que enfrenta el lector que trata de reconstruir los rasgos de la democracia a partir de la oración fúnebre es la ausencia de algunos rasgos fundamentales del régimen: *isegoría*, *parrhêsía*, *misthophoría* y el sorteo. No obstante, concede que los *epitháphioi* presentan los criterios de la democracia —*eritères qui ne sont pas une invention des modernes, mais que l'on peut extraire des inscriptions et des écrits confrontés des historiens, des philosophes, des tragiques et des orateurs.*” Nicole, Loraux, pág. 182.

ésta como un movimiento intelectual que no sólo expuso teóricamente los problemas de la época, sino que también respondió a la demanda educativa naciente bajo condiciones sociales tales como la presentada por el ideal de igualdad política. Porque la *igualdad de derechos* o *isonomía política* permitía a todo ciudadano ateniense participar en el gobierno de la ciudad de modos diversos. La participación era obligada porque la democracia ateniense era una democracia directa, lo cual parecía comportar el problema de la educación necesaria para participar eficientemente en el gobierno de la polis.

Sin embargo, una acotación importante de la igualdad era el *axioma ateniense* o la reputación de cada cual, mencionada no sólo en relación con cada ciudadano sino también a la ciudad que por su valía y distinción se consolida como modelo a seguir por las ciudades griegas. El reconocimiento se extendía a todos aquellos cuyas aportaciones fueran dignas de estima si redundaban en beneficio de todos. Por ello, en el fragmento citado, Pericles reconoce las diferentes capacidades de los ciudadanos y las admite siempre que contribuyan a la grandeza de la ciudad. Las formas de participación ciudadana exigían el desarrollo de cierta habilidad oral paralela a la habilidad de discernir qué era lo conveniente para la ciudad. En el desarrollo desigual de estas habilidades se fundamenta la distinción que algunos recibían, pese a que la participación era posible y obligada para todos. De modo que, en la mención hecha por Pericles acerca de los servicios extraordinarios que particularmente se hacen para el beneficio de todos, es posible descubrir la advertencia de la nueva oferta educativa ofrecida por los sofistas a aquellos que buscaran distinguirse gracias a sus servicios a la ciudad.

Siguiendo a Kerferd, el movimiento sofista surge en principio como un fenómeno social en respuesta a la demanda educativa naciente con la posibilidad igualitaria de gobernar por turno². La *isonomía* política tiene una larga tradición no sólo en Atenas sino en varias ciudades de Grecia. Su gestación está profundamente vinculada a un ideal de justicia humana, según el cual, la regulación de la vida en comunidad no es impuesta desde fuera o por una autoridad externa a la comunidad misma, sino que los miembros de la comunidad se dan a sí mismos su forma de gobierno y la organización de vida en común, donde existen vínculos de igualdad y no de sumisión.

² Kerferd [1981], pp.15-23.

En este capítulo se expondrá cuál era la función de la palabra en el sistema democrático que funcionaba bajo los ideales de igualdad y libertad, y cuál fue el papel que jugó la sofisticada interior de esa realidad política. Para lograr estos objetivos, se realizará un repaso histórico del desarrollo de la concepción de justicia en la cual la *isonomía* adquirió sus rasgos específicos. La confrontación con la idea de justicia conocida bajo la monarquía y la aristocracia será útil para observar la compleja constitución de la igualdad que acepta las diferencias entre los ciudadanos y la importancia adquirida por la palabra en la democracia.

1.1.1 *Thémis*: La concepción antigua de justicia

La concepción más antigua de justicia fue conocida por la civilización griega bajo el nombre de *Thémis*. Con ese nombre se designa el orden tradicional no escrito y de origen divino depositado en la figura del rey³. La épica homérica y las ruinas de los palacios de Cnosos y Micenas, que posiblemente corresponden a las ciudades descritas por Homero, han sido consideradas como los antecedentes de la polis griega clásica⁴. Los reinos descritos por Homero en *Iliada* y *Odisea* coincidirían con regímenes que centran la vida social, religiosa y económica en el palacio, lugar donde habita el rey. El reino de Ítaca, el reino de Sceria, Troya y el reinado de Agamenon trazan la imagen de modos de organización política en que el poder de mando, *arché*, era depositado en el rey o *basileus* mediante el *skeptron*, cetro entregado por Zeus mismo⁵. Aunque en estos relatos se aprecia la presencia de una aristocracia⁶, hay algunos elementos que corresponden a una época anterior en la que el poder de mando se concentraba en la persona del rey.

³ Benveniste enfatiza la significación divina de *thémis*, noción que es posible rastrear en diversas lenguas indoeuropeas bajo distintas formas léxicas y que designa el orden que rige el universo, los astros, la periodicidad de las estaciones y de los años, las relaciones entre los hombres y los dioses y las relaciones entre los hombres. *Thémis* y sus diversas formas de ser usada en el lenguaje es el fundamento religioso y moral de la sociedad sin el cual todo regresa al caos. cf. Émil Benveniste, pp. 99-105

⁴ Leonard Cottrell, pp.13-18.

⁵ Sinclair, T.A., pp. 10 -18

⁶ Los reyes se apoyaban en aristocracias guerreras de terratenientes con sus propios dominios alrededor del palacio. Néstor, Aquiles y Odiseo son jefes militares a los que Homero se refiere con el nombre *aristes* y su relación con el rey, con Agamenón, era de sujeción religiosa y tributaria.

El rey tenía la potestad sobre la organización de la vida social y religiosa de todos los habitantes de la ciudad. En el palacio se concentraba la administración de las tierras que lo rodeaban y el dominio monárquico se reflejaba en el orden burocrático mediante el cual tanto los miembros de la administración palatina como los productores que tributaban al palacio mantenían un vínculo directo de sumisión al rey. El palacio habría sido el punto de encuentro a través del cual se llevaban a cabo uniones matrimoniales, transacciones comerciales, ritos sagrados, etcétera. En suma, la administración económica realizada en el palacio comprendía también todos los aspectos de la vida de los hombres, por lo cual se ha llamado a estas formas de organización «economías palatinas».⁷

Entre la justicia y el ejercicio absoluto de la soberanía en manos del rey había un vínculo sagrado narrado en forma de mito. Los mitos cuentan la transmisión de la *arché* de los dioses al rey y por ello se les consideraba relatos sagrados e incontrovertibles. Así, el mito funciona como —principio organizador de la vida social pues establece prescripciones e instituye un acontecimiento inaugural que da razón a la existencia de la colectividad en el presente”⁸. El rey habría sido encarnación del principio cosmogónico por lo cual tenía la facultad de implantar las normas y costumbres que regían la vida del pueblo, entre ellas, la organización del tiempo mediante la institución de un calendario. En este orden no podríamos señalar el límite de la potestad del rey sobre acontecimientos naturales, porque no habría una diferencia entre la vida social y los fenómenos naturales como la lluvia, las sequías o las epidemias. Es más, la justificación sagrada del poder del rey contenida en los mitos era expresada como sentencia ritual y transmitida oralmente o guardada por una secta de escribas que poseía el conocimiento de una escritura compleja y restringida, la escritura lineal B en el periodo micénico y la lineal A en el periodo minoico.

Es preciso no perder de vista el valor sagrado de la palabra del rey porque así apreciamos una diferencia fundamental entre una idea de justicia enteramente basada en la presencia de un poder sobrenatural depositado en el rey y otra idea de justicia más humana, en la que el papel del mito no es justificar una legalidad social y natural existente. En un orden asentado en mitos, la palabra del rey tiene un valor mágico e incuestionable porque porta el control sobre todos los aspectos del mundo social y natural.

⁷ Cf. Vernant, pág. 32

⁸ Morey, pág. 12

El orden articulado en torno al rey habría sido trastornado por las invasiones dóricas en lo que Jean Pierre Vernant ha llamado «la crisis de la soberanía»⁹, un primer estadio de transición hacia una organización social y económica no fundada en la autoridad real. La desaparición de las antiguas civilizaciones de Micenas y Cnosos significó la desaparición de las economías que se organizaban en torno al palacio. Homero habría retratado aquellas antiguas organizaciones políticas pero en una época posterior, cuando la figura del rey había perdido la autoridad cósmica que se le atribuía por la posesión del *skeptron* y, en su lugar, se había fortalecido una aristocracia cuya potestad era justificada por su papel guerrero y por la defensa de las murallas de la ciudad que habitan.

Otra causa de la descentralización del poder está relacionada con transformaciones económicas y conflictos sociales en el siglo VIII¹⁰. A principios del siglo VIII fue desarrollada en Jonia la producción mercantil y el comercio de cerámica, lo cual estimuló la división del trabajo al interior de las ciudades. Esta nueva forma de subsistencia habría tenido como consecuencia la formación de un núcleo urbano y otro rural en lo que eran puñados de reinos independientes con tierras alrededor. Así mismo, la producción y el comercio entre diversas ciudades estimularon la especialización de los artesanos. De este modo se podría explicar la existencia de ciudades caracterizadas por una población plural y de orígenes diversos. En el caso de Atenas hay tradicionalmente tres grupos que se constituyen como partidos: los montañeses que eran campesinos y realizadores de oficios diversos cuyo partido representó la causa popular; los habitantes de la ciudad que poseían vastas extensiones de tierra en la planicie que rodeaba al núcleo urbano y buscaban mantener su posición de eupátridas; y finalmente, los habitantes de la costa que representaban la lucha contra los dos extremos y constituían una nueva clase social.

El primer régimen político que habría tenido lugar con la crisis de la soberanía es la aristocracia. En los regímenes aristocráticos los miembros formaban parte de antiguas *genai*, o familias: Aquiles, Néstor y Odiseo constituyen una aristocracia guerrera que funciona como un consejo alrededor del rey. Para este momento, la autoridad del rey era básicamente religiosa pues la posesión de la *arché* simbolizada con el *skeptron* se había distribuido entre los consejeros de la nobleza. La *polis* griega surge con un régimen político

⁹ Cf Vernant, pp. 51-60

¹⁰ Cf. Mossé, pág. 15

en el cual la condición de «miembro de la comunidad» está subordinada a la contribución a la defensa de la ciudad y, por tanto, a la toma de decisiones que se resuelvan en el bien comunitario. Sinclair ha enfatizado las diferencias en la terminología homérica para referirse a ciudad y a sus habitantes. Por un lado, *polis* es el lugar que se habita y que se defiende: el *polites* es el miembro de la ciudad que vive dentro de los muros de la ciudad pero también los defiende. Por otro lado, *astín* significa únicamente lugar de residencia y a aquellos que lo habitan se les llama *laoi*¹¹. Así, una de las primeras condiciones que posibilitó la apertura en la intervención en los asuntos de la ciudad fue la participación en la defensa de la ciudad.

I.1.2 *Dike*: la concepción humana de justicia

Jacqueline de Romilly ha situado el inicio de la vida política en el comienzo del siglo VIII, pues la institución de regímenes aristocráticos de este periodo se fundamenta en la distribución del poder con la figura de las magistraturas: «esta puesta en común del poder llamaba naturalmente a la elaboración de reglas que establecieran los derechos y las funciones de cada uno. La ley apareció, pues, cuando, bajo una forma u otra, los ciudadanos accedieron a la vida política.»¹². Así mismo, Jaeger señala que la justicia de la época homérica era todavía *thémis*, una justicia establecida por la autoridad del monarca, pero una vez que el poder de mando se había distribuido no existía una autoridad única a la que se delegaba la impartición de justicia¹³.

A diferencia de los regímenes monárquicos en los que la tradición y la autoridad del monarca establecían el orden de las relaciones sociales y religiosas del pueblo, el régimen político naciente con la aristocracia se fundamentaba en una concepción de justicia asentada en leyes escritas, aceptadas comúnmente o instituidas por un legislador. Sinclair afirma que el significado original de *dike* es camino, manera de hacer o conducirse, aunque

¹¹ Sinclair, pág. 15

¹² Jacqueline de Romilly[2004], pág. 14

¹³ Benveniste nos invita a apreciar la diferencia conceptual entre *thémis* y *dike* en las representaciones de sus respectivas raíces. La raíz de *thémis* indica la acción de «poner» o «establecer», de donde se entiende que se trata de una idea de justicia o derecho asentado o establecido por la divinidad. Por su parte, la raíz de *dike*, *deik-*, presente en el verbo *deiknumi* «mostrar», parece conducir a una acepción de justicia en la que las normas y prescripciones son «mostradas con la autoridad de la palabra del juez», es decir, la autoridad de quien posee el conocimiento de ese derecho. Benveniste, Págs. 107-110.

también se la asocia al pronunciamiento de un veredicto y se la opone a *bía* (la violencia) o a *hybris* (la desmesura). Uno de los primeros testimonios donde se vincula a *dike* con la polis se encuentra en Hesiodo, para quien *eunomia* (el buen orden), *dike* (justicia) y *eirene* (paz) son divinidades que aseguran la vida en la polis. El valor de esta mención no debe ser visto en relación a la cualidad divina que se le asigna a *dike*, sino en consideración a la relación que el poeta establece entre tres fenómenos existentes en la realidad política de las ciudades: la paz sólo podría asegurarse por el orden social y éste sería resultado del respeto a la justicia.

Werner Jaeger afirma que otra nota característica de *dike* es que se refiere a un derecho «escrito» válido para todos. La introducción de la escritura contribuyó a la formación de una concepción de justicia más humana, ya que mediante ella era posible poner a la vista de todos las disposiciones que regulaban las relaciones entre los miembros de la ciudad. Con la escritura se consolidó un espacio público donde se compartía una cultura de conocimientos y valores surgidos con la nueva justicia que, sabiéndose humana, permitió la polémica y la discusión. En este sentido, Vernant indica que tanto la introducción de la escritura como el desarrollo del ágora pueden ser valorados en su relación con el que sería uno de los rasgos más importantes de la *polis*, a saber, el carácter público que adquirieron una serie de prácticas, conductas y conocimientos antes guardados celosamente por el poder monárquico. Esta continua «publicidad» permitió eventualmente el desarrollo de la comunidad política en la que se hicieron públicos los conocimientos necesarios para entrenarse como un miembro de la ciudad que toma decisiones sobre el gobierno de la misma¹⁴.

Como punto de encuentro de los miembros de la ciudad, el ágora habría sido el lugar donde se formaba la opinión sobre asuntos de interés general y, en un momento posterior, el ciudadano habría encontrado el adiestramiento público y gratuito para deliberar y tomar las decisiones sobre el gobierno de la ciudad. Es por esto que podría considerarse al ágora el espacio donde simbólicamente se deposita el poder ejercido por todos los ciudadanos a través de instituciones nacientes en la democracia. Aunque la creación de una constitución que permitiera a todo ciudadano el acceso a la deliberación y a la toma de

¹⁴ Vid. Vernant, pp. 61-79

decisiones era aún lejana a las primeras organizaciones de carácter aristocrático, es posible afirmar, como señala Claude Mossé, que con la transferencia de la autoridad a un cuerpo de ciudadanos nace la política, entendiendo por política «la reflexión sobre los problemas del estado, su gobierno, las relaciones entre los diversos grupos sociales, el funcionamiento de las instituciones»¹⁵

Así, el lugar que simboliza la aparición de la vida política es el ágora, el espacio público donde se gesta la soberanía política del *demos*. Según Sinclair la transformación de las funciones de este lugar en la historia de la *polis* confirma el valor primordial que adquiere la palabra, la discusión, el intercambio de pareceres en un orden regulado por una justicia humana. Originalmente el ágora era mercado, lugar donde se hacen las compras (*agoradsein*); posteriormente la idea de transacción de productos dio paso a la idea de intercambio de palabras, pues se le consideraba también el lugar donde se habla (*agorauein*)¹⁶.

I.1.3 La *eunomía* como primer objetivo de la legislación humana

Históricamente la distribución igualitaria del poder en los miembros de la comunidad según el ideal de una deliberación comunitaria en el ágora fue resultado de una continua humanización del concepto de justicia. Podríamos hablar de un proceso comenzado por los legisladores del siglo VII, cuya finalidad primordial era elaborar la mejor constitución (*politeia*) para resolver el problema del buen orden (*eunomía*). Este esfuerzo contribuyó a concebir los órdenes políticos y la justicia imperante en ellos como resultado de una decisión humana, cuya tendencia principal era igualar la aplicación de la justicia entre diversos estratos sociales.

La ley escrita tuvo lugar en Esparta, con Licurgo como creador de los *rethra*; en la Lócride fue Zaleuco el creador de su constitución; en Catania, Corondas; en Tebas, Filolao, y, en Atenas, Solón reforma el código draconiano y dio su constitución a los atenienses¹⁷.

¹⁵ Mossé, pág. 5

¹⁶ Sinclair, pág.15

¹⁷ Las leyes de Dracon fueron el primer código legal llevado al espacio público a través de su inscripción en piedra, aunque también se perseguía terminar con la arbitrariedad de la aplicación de la justicia basada en la transmisión oral de los preceptos legales. Este código se caracterizaba por la severidad de las penas, por ejemplo, el hurto podía ser castigado con la muerte y el intento de alterar alguna de las leyes con la suspensión de los derechos políticos.

El reto de estos legisladores era instituir la paz y el orden en una época de empobrecimiento de las clases rurales y de crecimiento de la esclavitud propiciada por el acuñamiento de la moneda, el auge de la economía mercantil y la acumulación de riqueza. En Atenas, Aristóteles transmite la memoria de un tiempo de *stasis* o ruptura del orden y de la paz causada por el régimen oligárquico en el que se sufría esclavitud, se obligaba al trabajo de los más pobres como *pelatai* (allegados) o *ektemoroi* (sextarios) ya que debían ofrecer la sexta parte del producto de las tierras de los poderosos; así también, uno de los excesos de la oligarquía gobernante que recrudeció las diferencias entre el pueblo y la nobleza fue la posibilidad de cobrar deudas con personas¹⁸.

En Atenas, Solón intentó lograr la estabilidad política elaborando leyes escritas que tendían hacia un equilibrio de todos los estratos sociales. En sus versos¹⁹, el sabio exhortaba a la obediencia de esas leyes y oponía la medida del acatamiento del ordenamiento legal a la *hybris* del hombre que buscaba una riqueza excesiva, a la cual atribuía una naturaleza sin límites.

Las leyes de Solón son parte del desarrollo de una justicia más humana no sólo porque fueron obra de un legislador, sino también porque con ellas surge la idea de que el ordenamiento legal tiene como fin el bien de la comunidad. Al hombre individual, Solón aconseja mantenerse dentro de los límites en pos de la propia conveniencia: —Apaciguad en vuestro pecho el agresivo corazón, vosotros que, de cuantos cuantiosos bienes, llegasteis a la hartura/ mantened en la medida el soberbio talante, pues en caso contrario ni nos avendremos nosotros, ni esto acabará a vuestra conveniencia”²⁰.

Según Jaeger, hay una relación primaria entre *dike* e igualdad en las disputas —sobre lo tuyo y lo mío” donde era preciso establecer una «medida» que permitiera atribuir a cada quien lo suyo²¹. En este sentido, Solón habría buscado el orden de la ciudad estableciendo una regulación que comprendía a todos los componentes de la ciudad, es decir, una justicia

¹⁸ Vid. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Abada Editores, Madrid, 2005, II

¹⁹ De Solón, Aristóteles transmite una serie de versos que, según Jaeger, expresan líricamente los motivos del legislador; por una parte encontramos el nuevo —sentido de responsabilidad en relación con la comunidad”, y por otra un pensamiento religioso, según el cual la Moira es la fuerza divina que equilibra las diferencias económicas inevitables entre los hombres. Cf. Werner Jaeger, pág. 140

²⁰ Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, V

²¹ Cf. Jaeger, pág. 107

que, en su aplicación no observara diferencias de estirpe o riqueza, pues la posibilidad de obrar con exceso era considerada como un defecto del que adolecían todos los hombres. Sin embargo, la compensación o retribución de lo propio, no implicaba que las leyes fueran iguales para todos. Para el legislador de Atenas no parecía estar en duda la existencia de diferencias entre el pueblo y los nobles; su objetivo era la mediación de los extremos sin transformar la condición social de cada uno de ellos. Así, afirma: —Al pueblo, pues, les conseguí la pertinente dignidad / sin rebajarlo en su autoestima ni darle de más; / de los que gozaban de influencia y por su hacienda eran admirados / también me preocupé para que no sufrieran menoscabo alguno²².

Siguiendo con la idea de que la justicia es dar a cada quien lo suyo, Solón estableció un régimen que podemos llamar *plutocracia*, pues el criterio de participación en los asuntos de la ciudad era el monto de la hacienda del ciudadano. Hay en este momento cuatro estratos principales: los *pentacosimedimnoi*, los *hipeon*, los poseedores de una yunta y los jornaleros.

Así, la primera versión de la constitución de los atenienses respetaba las diferencias entre *esthloi* (los mejores) y *tò pléthos* (el pueblo, la mayoría) y buscaba mesurar la conducta de los nobles en el entendido de que el dominio de un extremo sobre otro era *disnomía*, causa de la ruptura (*stasis*) del orden y la paz sociales. De modo que la condena de la riqueza excesiva, obtenida por medios que rompen con el ordenamiento legal de la ciudad, debe ser vista en su relación con la corrupción de las costumbres originadas por una imitación de hábitos de oriente asociados a la opulencia y a la molicie.

Pese a que la legislación conserva el apremio por respetar un orden social y tradicional, el castigo por transgredir los límites de *dike* sí fue considerado general, pues no observaba diferencias de grado social o económico.

Por otra parte, las reformas que Solón hizo al código draconiano contribuyeron al desarrollo del régimen democrático basado en la idea de que sus miembros eran *isoi*, iguales, lo cual los facultaba para tomar parte igual en el gobierno de la ciudad. Entre las razones que se pueden aducir a favor de esta valoración de las leyes de Solón es que Aristóteles, como espectador hostil de la democracia, pide en la Constitución de los atenienses valorar la labor del legislador por las leyes mismas y no por sus consecuencias,

²² Aristóteles, Constitución de los atenienses XII.

de modo que no podría atribuirse a Solón que sus reformas resultaran en el fortalecimiento paulatino del *demos*²³, acusación realizada por los enemigos de la democracia. Sin embargo, Aristóteles reconoce tres reformas que eventualmente redundaron en beneficios políticos para el pueblo:

Parece que las medidas de Solon más favorables al pueblo fueron estas tres: la primera y más importante, el que no se hicieran préstamos bajo garantía de persona. Luego, que le fuera posible a quien lo quisiera buscar reparación por los agravios. Y la tercera, el derecho de apelación al tribunal²⁴.

Aunque el tema central en la legislación de Solón era la *eunomía*, las medidas tomadas para alcanzarla sentaron un precedente en el desarrollo ulterior de la libertad y la igualdad políticas. En primer lugar, es preciso considerar que con la prohibición de dejar como garantía de un préstamo a una persona Solón buscaba terminar con la esclavitud, la razón principal de los conflictos sociales que rompen con la estabilidad política. Solón inaugura una línea de pensadores que busca la conciliación de los grupos para lograr la estabilidad aunque defiende el dominio de los nobles y su posición privilegiada en la *polis*²⁵.

Por otra parte, la posibilidad generalizada de buscar una recompensa por perjuicio recibido implicaba una tendencia hacia la igualdad como compensación de lo igual con lo igual, al menos donde se inflige daño. Pero la generalización de esta posibilidad, o sea, “a quien lo quisiera” fue, según lo consigna el Estagirita, una medida que favoreció al *demos*.

Y, finalmente, el derecho de apelación ante un tribunal fue una reforma tanto más reveladora del carácter democrático de las reformas de Solón cuanto Aristóteles mismo recoge la acusación de los enemigos de la democracia, según la cual Solón dio al *demos* un mayor control político sobre las sentencias; además, se le acusó de que la ambigüedad de algunas leyes había tenido como propósito hacer mayormente posible al pueblo la apelación ante los tribunales de impartición de justicia.

²³ Aristóteles, Constitución de los atenienses, IX

²⁴ Id.

²⁵ Según Rodríguez Adrados, en la democracia ateniense se desarrollan dos tendencias, una de conciliación entre sus componentes, y otra de disolución y exaltación de las diferencias. Solón concilia los opuestos en un equilibrio que no rompe estrictamente con el ordenamiento tradicional; de forma que permitió sólo parcialmente la participación del *demos* en el gobierno con un censo cuyo criterio para acceder a los puestos de gobierno eran las posesiones materiales. Vid. Francisco Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 1975.

En conclusión, con Solón se consolidó una tradición que funda la *eunomía* de la ciudad en una justicia elaborada y aceptada por los hombres, es decir, en *dike*. Sin duda, esta idea de justicia fue posible por un cambio fundamental en la definición del poder de mando, en la cual el *demos* se apropia de la *arché* bajo una valoración distinta de las relaciones entre los miembros de una comunidad.

I.1.4 Isonomía política, el ideal ciudadano de justicia en la polis

Una vez fundado el gobierno de la polis en legislaciones con fundamentos más humanos y con una tendencia a superar la polarización de los grupos que conformaban la ciudad para establecer la *eunomía*, la discusión en torno a la definición de justicia en el siglo VI se caracterizó por la búsqueda de una participación más igualitaria en el gobierno de la ciudad. El concepto clave de este periodo es *isonomía*, término con el cual la Atenas del siglo VI designa la igualdad de derechos ante la ley. La *isonomía* política adquirió sus rasgos más radicales hasta bien entrado el siglo de Pericles, tal como al principio de este capítulo quedó asentado en voz del Estratega.

Hemos visto que la finalidad de las leyes de Solón era básicamente instituir la paz y el orden a través de una justicia que equilibrara las desigualdades entre los hombres. Por ello, las reformas parecían satisfacer las necesidades de los extremos del conflicto sin trastocar la jerarquía social y económica. Solón nos habla de la dignidad del pueblo, del prestigio de los ricos y de una repartición que, en su justa medida, no menoscaba ni al pobre ni al rico; sin embargo, instituye una plutocracia que permitió la misma polaridad social entre los nobles y el pueblo. El surgimiento de la tiranía podría ser explicado como una oferta alternativa para lograr la *eunomía* en condiciones sociales de extrema desigualdad económica.

En algunas ciudades griegas, los regímenes tiránicos habrían logrado establecerse porque prometían la paz y el término de la esclavitud mediante el desmantelamiento de la nobleza corrompida por la riqueza. Es más, Jaeger apunta que la popularidad de obras de los tiranos era de tal envergadura que es posible considerarlos como el antecedente

inmediato del político, pues su poder se fundaba en la influencia carismática que ejercían sobre el pueblo y en un hábil manejo del apoyo de las clases adineradas y aristocráticas²⁶.

El papel que jugó la tiranía en el desarrollo de la idea de *dike* parece haber sido contrario a las pretensiones mismas de los tiranos. La concentración absoluta del poder no tenía ya una justificación religiosa como la que existía en las economías palatinas. De modo que, por una parte, los excesos de su actuación fueron valorados como desmesura impropia de seres humanos, y por otra, el hecho de que su gobierno se mantuviera con la violencia propició la reflexión en torno al valor de las leyes escritas que, a diferencia de la decisión tiránica siempre cambiante y no predecible, observaban un patrón estable. Esta valoración positiva se convirtió en la apología de las leyes que gobernarían igualmente sobre todos los miembros de la ciudad. En un célebre pasaje de Heródoto es apreciable el juicio adverso que mereció la actuación de los tiranos en toda Grecia y la asociación entre la justicia y las leyes que devino en la participación igualitaria en el gobierno de la ciudad. Se trata del debate entre tres nobles persas sobre la mejor forma de gobierno²⁷.

El defensor del gobierno de la mayoría²⁸, Otanes, vitupera al hombre que con un poder absoluto es víctima de soberbia y envidia, pasiones que lo llevan a cometer las más grandes aberraciones, sobre todo cuando no respeta ni las costumbres ancestrales. La defensa del gobierno de la mayoría dice así: «el gobierno del pueblo tiene el nombre más hermoso, *isonomía* [...] En él, las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad»²⁹.

Es posible que la experiencia de la tiranía en diversas ciudades griegas tuviera como consecuencia la exaltación de las leyes como principios rectores de la ciudad. Si los tiranos gobernaban sin límites, sin leyes, en el gobierno donde imperaba la isonomía todo asunto estaba vigilado por la comunidad misma porque se sometía a leyes en pos de su propia conservación.

26Jaeger, «La política de cultura de los tiranos» Pág. 215. Sobre el hábil manejo de las influencias, este autor señala que los distintos tiranos del siglo VII se habrían apoyado unos en otros para conservar el poder. Así, Pisístrato, el tirano de Atenas mantuvo buenas relaciones con las tiranías de Periandro en Corinto y de Polícrates en Samos.

²⁷ Heródoto, *Historia*, [traducción y notas de Carlos Schrader], Libro III 80-82.

²⁸ Sinclair resalta que en el pasaje no hay mención del término *democracia*, sino que se alude al gobierno de ἡ πλῆθος, la mayoría.

²⁹ Heródoto, III 80 2-3

En Atenas, la asociación entre estabilidad política y la consignación escrita de la ley se advierte ahí donde las leyes de Solón se consideraron inalterables por un periodo de cien años. Esta disposición se realizó para prevenir la tiranía ya temida por Solón³⁰. Sin embargo, Pisístrato toma el poder en 561 y se establece como tirano. El régimen democrático en Atenas parece haber adquirido sus rasgos más radicales después de la tiranía y de la conservación del poder por parte de los pisistrátidas, los descendientes del tirano que conservaron el gobierno.

La exaltación de la ley y su progresiva vinculación con un ideal ciudadano de igualdad y de libertad política fueron la respuesta a la tiranía. Poco tiempo después de la caída de los pisistrátidas, las reformas de Clístenes tuvieron por objetivo la *isonomía* política³¹ además de prevenir la adquisición de un poder absoluto mediante la creación del ostracismo, mecanismo por el que era posible exiliar a aquellos con demasiado prestigio y poder en la ciudad.

A través de Aristóteles tenemos constancia de las peculiares reformas de Clístenes en el censo de la ciudad, primera medida para romper con el orden de la organización de las antiguas *genai* o familias. La distribución de la población políticamente activa se basó en una razón geográfica, es decir, la distribución por *demos*, pues en cada tribu debían estar contenidos habitantes de la ciudad, de la costa y de la región montañosa. De estas regiones se habían constituido partidos tradicionalmente enfrentados desde Solón hasta la caída de los pisistrátidas. Con la inclusión de miembros de las tres fracciones en cada tribu se buscaba la unificación de intereses del cuerpo político que traería orden, y, al mismo tiempo, se diluían las diferencias de origen social enfatizadas por la distribución en cuatro tribus. De modo que los nuevos miembros de la ciudad no llevaban el nombre del padre sino el del *demos* al que estaban inscritos. Clístenes creó además dos órganos que permitieron al *demos* la participación en la toma de decisiones sobre la ciudad: el Consejo de los Quinientos (*boulé*) y la Asamblea.

³⁰ En este sentido es preciso considerar la noción de *nomophylakia*, el respeto a las leyes que se asegura con el establecimiento de órganos cuya función era la vigilancia de las leyes, tal es el caso del Areópago. Cf. Laura Sancho Rocher, pp. 43-45.

³¹ Cf. Sinclair, pp. 33-42

En el periodo de gobierno de Clístenes se introdujeron términos como *isonomía* y *nomos*³². Romilly apoya esta afirmación destacando la aparición de un cuerpo de *nomothetas* encargados de revisar las leyes a finales del siglo V, cuando para el siglo VI la tarea de escribir las leyes o *thésma* estaba en manos de los *thesmotetas*³³. En este punto coinciden las interpretaciones que en el cuerpo de hoplitas, principal fuerza militar durante el gobierno de Clístenes, encuentran el origen del ideal de *isonomía* que posteriormente sería integrado al contexto político mediante la figura del soldado ciudadano.

Vernant ha desarrollado ampliamente la idea de que la unión y el orden en la polis se basaban en la consideración de sus miembros como iguales y vinculados por *philia* del mismo modo que la victoria de una batalla se ganaba manteniendo el orden de la formación militar (la falange).

La falange hace del hoplita como la ciudad del ciudadano, una unidad intercambiable, un elemento similar a los otros y cuya *aristeia*, cuyo valor individual no debe manifestarse ya nunca sino dentro del orden impuesto por la maniobra del conjunto, la cohesión de grupo [...] hasta en la guerra, la Eris, el deseo de triunfar sobre el adversario, de afirmar la superioridad sobre los demás, tiene que someterse a la Philia, al espíritu de comunidad...³⁴

Como se ha mencionado, Homero hizo una primera asociación entre la defensa de la ciudad y el derecho de decidir sobre asuntos relativos a su gobierno y la señala mediante el uso de los términos *politai* y *laoi*. Pero, según Vidal-Naquet, el ideal de la democracia del ciudadano guerrero habría sido realmente vivido 17 años después de las reformas de Clístenes, en 490, en las batallas de Maratón y de Salamina contra el imperio persa. Gracias a estas victorias militares, en las cuales la ciudadanía estaba vinculada a la vocación guerrera, Atenas logró la hegemonía sobre los persas, el símbolo de la tiranía, y posteriormente, en 478, el liderazgo en la Liga de Delos, cuando ya se había afirmado como una potencia marítima gracias a las gestiones de Temístocles, uno de los líderes del partido popular.³⁵

³² Cf. Ostwald, M, *Nomos and the beginnings of Athenian democracy*, Oxford, 1967 (citado por Romilly[2004], pág. 18).

³³ Ídem.

³⁴ Vernant, pág. 74.

³⁵ Vidal Naquet afirma que en Atenas la flota fue —modelo y factor de desequilibrio” pues con ella se destruyó la organización social que vinculaba la participación en el gobierno de la ciudad con las posesiones

Con la victoria sobre los persas quedó justificado el régimen democrático basado en leyes escritas, aceptadas libremente por un acuerdo entre iguales que se mantienen unidos a través de lazos de amistad surgidos de la comunidad de intereses. Después de las guerras médicas se enfatizó la relación entre la posesión de leyes y la libertad, ya que las leyes protegían a las ciudades de la tiranía y garantizaban la libertad futura. Así mismo, Romilly señala que el término para designar ley, *nomos*, va adquiriendo dos valores. Por una parte, se le atribuyó un valor positivo como ley que los hombres se han dado a sí mismos y que asegura la libertad y la igualdad mediante su asentamiento escrito. Por otra, adquirió un valor negativo: ley entendida como la manera de hacer las cosas por costumbre. En este sentido la ley se percibía con el mismo sesgo coercitivo que se criticaba al tirano.

Del mismo modo que la ley fue tan diversamente considerada, la consolidación económica de la democracia ateniense dio pie a críticas similares a las esgrimidas contra la tiranía. La participación directa del *demos* en los asuntos de la *polis* bajo el ideal de *isonomía* pudo concretarse gracias a la hegemonía marítima sobre Grecia, ya que las ciudades isleñas fueron sometidas al pago de tributos a la Liga de Delos, cuyo tesoro pasa en 454 de Delos a Atenas. De modo que, si por una parte, las luchas por la igualdad de derechos ante la ley se agudizan trascendiendo la esfera política y buscando la igualdad basada en una naturaleza humana común a todos los hombres, por otra parte, Atenas expande sus dominios por toda Grecia sin observar relaciones de igualdad y reciprocidad con sus aliados.

Es más, tal como Aristóteles consigna las obras de Clístenes que contribuyeron a la consolidación de la *isonomía*, podemos deducir una relación entre el dominio militar de Atenas sobre los aliados y la apertura a la participación política entre los atenienses. Así, Atenas fue fortificada, se abandonaron los campos y se habitó la ciudad con el objetivo de dedicarse a los asuntos públicos a expensas de los tributos cobrados a las ciudades de la Liga a partir de 477.

Por otro lado, la tendencia hacia los ideales de igualdad y libertad es ilustrada por el debilitamiento de antiguas instituciones atenienses. Tal es el caso del Areópago, órgano que, según Aristóteles, ya existía en el régimen oligárquico anterior a las leyes de Solón. Su

materiales. En la guerra terrestre sólo peleaban aquellos que podían costearse la armadura de hoplita. La guerra marítima apuntó al crecimiento de la población políticamente activa sin el coto relativo a la riqueza poseída, es decir, el criterio de la distribución de la plutocracia soloniana. *Vid.* Vidal-Naquet, pág.124.

conformación obedecía a dos criterios paradigmáticos del “gobierno de los mejores” o aristocracia, a saber: la *aristeia* (el origen noble) y la riqueza. Entre las atribuciones de los Areopagitas se encontraban la conservación de las leyes y la administración de la mayoría de los asuntos de la ciudad. Pero en 464, Efiltes terminó con las prerrogativas del Areópago sobre el ordenamiento legal, el cual fue puesto en manos del Consejo y de la Asamblea.

Aristóteles es especialmente adverso al gobierno de Efiltes, ya que los seguidores de éste permitieron a los estratos más pobres el acceso a puestos antes restringidos por estatus económico, tal es el caso del arcontado³⁶. Según el Estagirita, esta medida degradó la calidad del gobierno y dio paso a una época en la que predominó la intervención de oradores que buscaban granjearse el favor de la Asamblea con el objetivo de satisfacer intereses particulares. Dejando a un lado la valoración individual de esas figuras políticas, el filósofo deja constancia de un hecho de la democracia del siglo V que sería determinante en la constitución del pensamiento político al interior del movimiento sofista: toda decisión tomada en los órganos de deliberación ciudadana era precedida por la confrontación de discursos, cuya efectividad dependía no de una exposición fiel de los hechos que permitiera el consenso absoluto en la Asamblea, sino de la habilidad oratoria con la que los líderes de las diversas facciones presentaran su consejo ante la comunidad.

Posiblemente la advertencia de la importancia que adquirió el discurso persuasivo en las dinámicas asamblearias originó el estudio de las competencias necesarias para fabricar discursos o para hacer hábil a aquel que buscara figurar en la vida pública en un régimen político para el que la *aristeia* no era ya el criterio principal de prestigio en la ciudad. Sin embargo, la oferta educativa no fue tan igualitaria como las condiciones políticas de su gestación. Kerferd enfatiza que el movimiento sofista como fenómeno social tuvo éxito en tanto ofreció una educación superior para aquellos que buscaban hacer carrera en la política y, en general, en la vida pública³⁷. Un hecho que ilustra el concepto de igualdad política delineado por Pericles y que nos muestra también que la educación retórica y oratoria no fue también igualitaria es que el status económico asociado al origen noble no dejó de ser un plus para acceder a los cargos superiores de la ciudad. Tanto

³⁶ Aristóteles, Constitución de los Atenienses §41

³⁷ Kerferd [1981], pág. 17.

Clístenes como Pericles fueron parte de la antigua familia de los Alcmeónidas, y su intervención como políticos brillantes que poseían la valía (*aristeia*) fue de vital importancia en los logros del *demos* frente a instituciones de corte oligárquico.

En conclusión, la igualdad se convirtió en un ideal político que coexistió con la creencia en el liderazgo natural de algunas personalidades. Esta creencia justificó el hecho de que la oferta educativa surgida con la extensión de derechos políticos no fuera igualmente asequible para todo el pueblo. Precisamente el desarrollo de la habilidad oratoria fue motivo de ruptura de la igualdad política y el consenso de intereses que estaba implicado en ella.

Por otro lado, no sólo al interior de la ciudad se aceptó que la igualdad política era compatible con las diferencias debidas a la valía de cada uno. También en el discurso fúnebre, Pericles justifica el poderío de Atenas por el ideal de vida que pretendía superior al de todas las ciudades; la ciudad y su ideal son escuela de Grecia y los enemigos tendrían que recibir con agrado no ser gobernados por gentes indignas. —Efectivamente, es la única ciudad de las actuales que acude a una prueba mayor que su fama, y la única que no provoca en el enemigo que la ataca indignación por lo que sufre, ni reproches en los súbditos, en la idea de que no son gobernados por gentes indignas”³⁸.

I.2 El papel del discurso persuasivo en la democracia ateniense del siglo V.

Para el siglo V la *isonomía* política era una realidad en las dinámicas de participación de la democracia. Cornelius Castoriadis resalta que la democracia ateniense, en tanto democracia directa, se caracterizaba por tres condiciones: primero, no existía la representación política, sino que era la totalidad del pueblo la que se encargaba de las decisiones de gobierno; segundo, no había expertos en política porque los más calificados para decidir sobre los asuntos de interés de la ciudad eran los propios afectados por las decisiones, es decir, la totalidad de los miembros de la comunidad; y, tercero, no existía una oposición entre el Estado y la comunidad, pues cada ciudadano debía tomar parte en la conducción de los

³⁸ Tucídides, III, 41

asuntos públicos al menos una vez en su vida mediante la rotación por turnos y el sorteo³⁹. Así, en el *Discurso fúnebre* citado al inicio de este capítulo, Pericles afirma:

Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de éstas cosas [de los asuntos públicos], no ya un intranquilo, sino un inútil, y nosotros mismos, o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos, sin considerar las palabras un perjuicio para la acción, sino el aprender de antemano mediante la palabra antes de pasar de hecho a ejecutar lo que es preciso. (Traducción de Antonio Guzmán Herrera)⁴⁰

Aquí se constata que la participación política no era un derecho solamente, sino una obligación que, como se vio en el apartado anterior, garantizaba la existencia de leyes para todos contra el peligroso arribo de un tirano y que además era motivo de orgullo y distinción para los ciudadanos.

La valoración de cada ciudadano por su participación en la ciudad como miembro de la Asamblea, de los Tribunales o del Consejo, implicaba la valoración de la capacidad deliberativa sobre los problemas que aquejaban a la comunidad entera bajo el supuesto de que el conocimiento sobre lo que más convenía a la ciudad era asequible sin necesidad de un entrenamiento profesional. Esta concepción del saber político adquirió su tono más polémico en relación con aquellas decisiones que implicaban conocimientos sobre diversas técnicas o artes no dominados por todos los miembros de una Asamblea. Ante este problema, la propuesta del movimiento sofista en voz de Pericles es que la palabra puede ser guía de la acción aún sobre los ámbitos técnicos que no todos los ciudadanos dominan.

En este apartado se expondrá la importancia de la palabra en los órganos de participación política de la democracia y la problemática en torno al uso del discurso persuasivo en manos de líderes políticos cuya habilidad oratoria ponía en riesgo el bien común. Veremos que el problema que subyace a las críticas a la persuasión era la inquietud naciente del saber necesario para gobernar una ciudad.

El concepto que ilustra la importancia de la intervención oral en las instituciones de la democracia ateniense del siglo V es *isegoria*, la igualdad del derecho de hablar y ser escuchado en la Asamblea y en los Tribunales populares. La *isegoria* es el resultado de los esfuerzos por hacer de la igualdad política más que un ideal, y su realización originó

³⁹ Cornelius Castoriadis, pp. 97-131

⁴⁰ Tucídides II, 40

posiciones encontradas, en particular, sobre el valor del discurso persuasivo en la Asamblea y Tribunales y, en general, en torno al uso de la palabra como medio de acuerdos en el régimen democrático.

En el *Discurso fúnebre*, Pericles nos da buenas razones para considerar los efectos positivos de la deliberación y del uso de la palabra en la toma de decisiones; sin embargo, una realidad histórica transmitida por Tucídides nos muestra decisiones erróneas tomadas por una Asamblea presa del temor y la ambición en un entorno controlado por discursos hábilmente proferidos. Es preciso, entonces, delinear brevemente la constitución y funcionamiento de la Asamblea, el Consejo y los tribunales populares, donde imperaba tanto la *isegoria* como diversos mecanismos para regular la habilidad oratoria de algunas personalidades.

En la democracia de la segunda mitad del siglo V encontramos un sistema político, en que la participación del pueblo en una Asamblea de 6 000 ciudadanos que se reunía cuarenta veces al año era posible, según Claude Mossé, por dos condiciones: el papel hegemónico en la liga de Delos y las acciones llevadas a cabo por Pericles, quien con el soporte de los tributos establece la remuneración de la función pública (*misthoforia*)⁴¹. La “*psallos*” del servicio público permitió que el ciudadano llamado a participar en la Asamblea pudiera dedicarse a los asuntos públicos sin perjuicio de su propia subsistencia económica.

Para el siglo de Pericles el ascenso a los cargos públicos estaba garantizado a todo el *demos* mediante el sorteo y la rotación por turnos; la elección se restringía en el caso de estratega, los miembros del Consejo de Quinientos y algunos funcionarios públicos. Pero las decisiones de orden judicial eran tomadas en tribunales populares y la Asamblea tenía la potestad sobre los asuntos fundamentales de la vida de la ciudad, es decir, el abastecimiento de alimentos, la defensa de la región, la guerra y, con especial énfasis, la vigilancia del desempeño de las funciones públicas en todos los órdenes⁴². La exposición de los problemas y necesidades de la ciudad era oral, frente a la totalidad de la Asamblea y las decisiones se tomaban a mano alzada; pese a que el consenso era el ideal deseado, la mayoría era la que decidía el curso de acción a tomar⁴³.

⁴¹ Mossé, pág.30.

⁴² Aristóteles, Constitución de los atenienses, §43

⁴³ Held, pág. 35.

Si bien la Asamblea era el órgano que decidía el futuro de la ciudad entera mediante sus decisiones, cada decisión era formada en el ámbito de la discusión oral y pública entre personajes cuya habilidad oratoria se encaminaba a ganar el ánimo de la mayoría. El poder que adquiere el funcionario público y las personalidades individuales sobre la comunidad es advertido en los distintos mecanismos que la democracia ideó para regular las funciones públicas: procesos por ilegalidad y por proponer leyes contrarias al bien de la ciudad (*graphe paranomon*); el ostracismo para desterrar a líderes populares cuyo poder podía concluir en una tiranía; la declaración de la hacienda de aquellos que fueran a ocupar el cargo de juez, de arconte y de general. Incluso ser delator de aquellos que no ejercían la ciudadanía bajo la legalidad de la *polis* se convirtió en una “profesión” remunerada con una parte de las multas cobradas a los infractores de la ley⁴⁴.

La acuciosa vigilancia bajo la que se desempeñaban los cargos públicos se entiende también como consecuencia del desprecio general a la tiranía, pues la concentración del poder económico o el crecimiento de la popularidad de algún personaje habían sido rasgos de los tiranos. La *graphe paranomon* y el ostracismo fueron medidas tomadas para asegurar el bien común en las discusiones asamblearias. Sin embargo, la influencia de las personalidades individuales sobre la mayoría era notoria en aquellos oradores que orientaban la discusión y que proponían las acciones a ser votadas presentando los hechos según conviniera a las distintas facciones. De acuerdo con Rodríguez Adrados, la figura del líder u orador en el régimen político controlado por la mayoría hundió sus raíces en un orden tradicional, donde el goce de prestigio individual ante los otros era parte integral del ideal de excelencia o virtud aristocrática⁴⁵. A su vez, la presencia de valores aristocráticos influyó en los nuevos ideales de la democracia⁴⁶. Tal es el caso de la *isonomía* política que, como hemos visto en el apartado anterior, no implicaba una igualación entre los hombres en todos los ámbitos de la vida. Destacarse como consejero de la ciudad era una buena justificación para admitir diferencias de grado en el régimen de la igualdad política, sobre todo ante la constatación de que las decisiones de la Asamblea podían desembocar en el

⁴⁴ Se trata de los sicofantas, mencionados por Aristóteles en el parágrafo 35 de la *Constitución de los atenienses*.

⁴⁵ Rodríguez Adrados, pp. 29-71. Cf. Jaeger, pp. 19-29

⁴⁶ Según Rodríguez Adrados toda la lucha por la democracia en el siglo V se define como un intento por transferir los valores de la aristocracia a masas populares cada vez más amplias.

desastre de la ciudad. El desarrollo de la habilidad oratoria era necesario para exponer ante el pleno aquellos conocimientos previos a la toma de decisiones futuras sobre problemas de interés común, pero uno de los peligros que implicaba era que los discursos se desprendieran de la finalidad comunitaria para ser usados con el fin de sobresalir individualmente o de proteger intereses de algunos grupos solamente.

Rescatando lo que idealmente habría significado el uso de la palabra en la democracia, Pericles enfatiza el valor de la palabra en el marco de la participación igualitaria en los asuntos públicos, donde se pretendía que la exposición sabia de los hechos concluyera en acciones consensuadas por todos los ciudadanos. La deliberación política era pensada no como enfrentamiento de discursos entre partidos contrarios, sino como un medio de llegar a acuerdos sobre las acciones que más convenían a la ciudad.

La vinculación ideal entre la acción, la deliberación y el consenso puede entenderse a la luz de la interdependencia existente entre las nociones de justicia, amistad e igualdad que, según Guthrie, domina la reflexión política para la segunda mitad del siglo V. Aristóteles recibe este entramado de conceptos y ubica a la *philia*, la amistad, a la base de casi toda comunidad humana⁴⁷. La concepción de que hay cosas en común por las que miembros de un grupo se asemejan permite establecer relaciones de amistad que garantizan la cohesión de una comunidad. Una de las clases de amistad que no sólo garantiza la unión de un grupo, sino que permite relaciones de equidad y reciprocidad, es la amistad entre iguales. Así, en *Ética Nicomáquea* 1158b, Aristóteles afirma que «los amigos reciben y desean lo mismo recíprocamente».

Éste es uno de los aspectos más relevantes en la comunidad de la polis, pues la participación en los asuntos públicos no se basa únicamente en la repartición de tareas y funciones según las «diferencias de mérito»; la «amistad» entre aquellos considerados iguales por recibir y desear «lo mismo» cimienta una comunidad que, a través de la deliberación, busca el consenso para gobernar la ciudad.

Es necesario señalar que, en la oración fúnebre, Pericles se compromete a describir el modo de ser de los atenienses mediante el cual habían llegado a ser la ciudad más importante de Grecia, pero elude hacer mención de «los hechos de guerra con los que se

⁴⁷ Vid. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. 1160a

adquirió cada cosa”⁴⁸. Esta pequeña advertencia justo al inicio del discurso revela la problemática de la democracia no sólo al interior mismo de Atenas, sino también en la relación de ésta con el mundo insular sobre el cual mantenía un dominio casi tiránico. Porque el elogio de la deliberación política, de la igualdad y de la libertad no podía ser visto en la actitud hegemónica de la ciudad, ni tampoco en un uso indiscriminado del discurso persuasivo una vez despojado del compromiso común por el cual había sido positivamente valorado.

En tanto espectador favorable del régimen democrático, Pericles justifica el poderío de Atenas sobre Grecia aduciendo la grandeza de un modo de vida y de organización política. Se trataba del régimen donde el “descanso para el espíritu”, la abundancia, la belleza, la sabiduría, la riqueza, la virtud, la amistad y el valor eran resultado de la armonía entre el disfrute de la vida privada y la participación en los asuntos públicos. Así mismo, alude a la libertad ante el dominio bárbaro, así como a la libertad dentro de la ciudad, garantizada por las leyes, especialmente por aquellas en pro de los injustamente tratados.

La contradicción latente entre el modo de vida ateniense delineado por los valores de libertad e igualdad, y la hegemonía política sobre el mundo griego es explicada en el mismo discurso recurriendo a valores como la gloria, la victoria sobre el enemigo, y la exaltación de la identidad nacional que, como se mencionó anteriormente, fueron conservados en el ideario político de la democracia, en tanto se consideró que todos los ciudadanos tenían las mismas posibilidades de gozar de ellos como integrantes de la *polis*. La contradicción no fue igualmente explicada a lo largo de los siglos V y IV, y fue más bien motivo de discusión en torno al modelo de *politeia* que garantizaba la libertad y la igualdad a los ciudadanos y la actitud imperialista de Atenas⁴⁹.

⁴⁸ Tucídides, II, 36

⁴⁹ El problema de la mejor forma de gobierno se inserta en la problemática Physis-logos, pues según fueran pensadas naturaleza y ley, se dibujaría el ordenamiento político idóneo. Algunos defendieron una naturaleza común entre los hombres; por ello asumieron la igualdad sobre las diferencias y el bien común como un objetivo alcanzable a través de las leyes. En esta corriente podemos ubicar a los sofistas Licofrón e Hipias, para quienes las leyes que buscan el bien común son fuente de orden, paz y armonía. En oposición clara a ellos, tenemos la afirmación de las diferencias naturales entre los hombres como fundamento de una ley natural según la cual el fuerte tiene derecho a oprimir. Desde esta perspectiva el régimen democrático debía ser una aberración y las leyes de la polis convenciones perjudiciales para el desarrollo de la naturaleza humana. La afirmación de la ley del más fuerte habría sido sostenida por Critias o Antifonte, el primero de los cuales demostró con creces su credo político siendo partícipe y defensor de la tiranía de los Treinta. Cf.

El conflicto entre la libertad e igualdad y el comportamiento de la polis frente a otros pueblos también se desarrolló en torno al poder político adquirido por la Asamblea bajo los ideales democráticos, pues el funcionamiento de este órgano se desarrolló entre dos extremos: el rechazo a la acumulación individual del poder y el despotismo de la mayoría. El fortalecimiento de la Asamblea no podría ser positivamente valorado en aquellas decisiones tomadas en pleno que podrían haber sido resultado de un manejo hábil del discurso persuasivo. Y, aunque la tiranía de un solo hombre era temida y evitada en la democracia, la manipulación de la mayoría fue un hecho en las dinámicas reales de participación política, donde predominó la figura popular del líder (προζηάτης ηῶ δῆμου), demagogo (δεμαγωγος) o rétor (ρήτωρ), encarnada en oradores hábiles y carismáticos cuya función en el entramado ideal de la democracia era conducir la deliberación y canalizar la argumentación e información⁵⁰.

Algunas de las decisiones tomadas por la Asamblea durante la Guerra del Peloponeso son paradigma de la manipulación de la masa víctima del miedo, la furia o la ambición en manos de dirigentes que obedecían a intereses diversos. A este respecto, son especialmente ilustrativas las decisiones de llevar la guerra y la destrucción a otras ciudades. Para castigar a la isla de Mitilene porque había traicionado el pacto de la Liga de Delos, la Asamblea ateniense había decidido dar muerte a todos los mitilenos adultos y reducir a esclavitud a mujeres y niños, pero un día después cambia de decisión bajo el influjo del debate entre Cleón y Diodoto⁵¹. Con Melos, sin embargo, la misma decisión infausta fue consumada. Así mismo, la ingente expedición a Sicilia fue decidida por una Asamblea seducida con promesas de gloria para la ciudad y riqueza para los particulares. Según Tucídides, ante la magna empresa el entusiasmo de la mayoría era tal que —si alguien

Romilly, —Bs peligros de la tabla rasa: el inmoralismo” en Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles, y Rodríguez Adrados, —Teorías políticas de la ilustración en su primera fase” en La democracia ateniense.

⁵⁰ Sancho Rocher, pág. 108. Finley realiza una tenaz reivindicación del término «demagogo» como líder que se dirigía a la Asamblea para aconsejar asumiendo no sólo los beneficios del poder político, sino también los riesgos que un consejo errado podía atraerle. De modo que se les debe considerar parte esencial de la estructura política ateniense y no juzgarlos con el parangón de un ideal ético como lo hace Platón. Respecto al significado negativo que ganó el término, Finley asegura que en la antigüedad las críticas a las técnicas y formas de dirigirse al *demos*, usadas por demagogos como Cleón o Cleofón, se basan en prejuicios clasistas ya que rompían con los protocolos de las estirpes gobernantes. De estas críticas resalta la invectiva contra Cleón, el curtidor, que Aristófanes explota copiosamente. Cf. Finley, —Demagogos y dirigidos” en *op. cit.*

⁵¹ Tucídides, III, 37-48

desaprobaba la expedición se mantenía callado, por temor a dar la impresión de, si alzaba la mano en contra, pasar por enemigo de la ciudad”⁵².

Las fronteras difusas entre el crecimiento de poder del *demos* y el poder que caracteriza a una tiranía han sido descubiertas y expresadas también en el debate de los nobles persas antes mencionado. Megabizio, defensor de la oligarquía, afirma que el objetivo del gobierno es la *boulesis*, el bueno consejo que sólo los mejores pueden dar porque están dotados de la virtud y el conocimiento para gobernar. Por el contrario, la mayoría tiene el poder de un “fío torrencial”, pero “no posee capacidad de comprensión”⁵³, de modo que su gobierno se realiza sin conocimiento y llevando a la ciudad a la destrucción análoga a la que el tirano, con su comportamiento soberbio e insolente, puede perpetrar con el gran poder que posee.

Frente a estas reflexiones sobre el comportamiento de las mayorías, tenemos testimonios que abiertamente asumen el ejercicio de la violencia como medio de dominio y supervivencia de la *polis*. Para un personaje como Cleón, la supervivencia de la hegemonía de Atenas sobre Grecia no radica sino en el reconocimiento de que la polis democrática ejerce una tiranía sobre los aliados. En el debate sobre Mitilene, este orador advierte a la Asamblea:

No tenéis presente que vuestro gobierno es una tiranía ejercida sobre gentes que maquinan intrigas y permanecen sometidas contra su voluntad; gente que os obedece no por los favores que, con detrimento propio, podáis hacerles, sino por la superioridad que sobre ellos consigáis, más por fuerza que por su benevolencia⁵⁴.

Si en la vida política al interior de la ciudad, Atenas asumía los ideales de *isonomía* y libertad, en su relación con otras ciudades se apegó a la causa imperialista, de sujeción y dominio. Rodríguez Adrados ha enfatizado la tensión existente entre los ideales de justicia, libertad e igualdad al interior de Atenas y la política imperialista hacia el exterior que se desarrolla a partir del siglo V y se recrudece paulatinamente hasta adquirir las notas

52Ibíd. VI, 25. Finley apunta tres ejemplos de los excesos de la Asamblea, en los cuales el principio de libertad de la democracia quedaba anulado presuntamente en virtud del bien comunitario. Se trata de la censura contra Anaxágoras, la persecución política por el sacrilegio contra los Hermes en el que se implicó a Alcibiades en 415, y la condena de Sócrates bajo la ley de Diopetes en 399, acaecida después de la tiranía de los Treinta. Finley, pág. 107.

⁵³ Heródoto, III-80

⁵⁴ Tucídides, III, 37

negativas asociadas a la tiranía con las que la democracia pretendía terminar. Así, la ley mediante la cual era posible denunciar al que propusiera una ley cuyo resultado fuera adverso a la ciudad, fue instituida en 415, pero la tiranía de los Cuatrocientos se instauró en 411 frente a una asamblea atemorizada por el desastre de la expedición a Sicilia y el miedo a perder la libertad en manos de los persas⁵⁵.

Los acontecimientos en torno al régimen democrático en el siglo V fueron punto de partida de la reflexión sobre el valor del discurso en la escena política, la cual se desarrolló entre dos tendencias: por una parte, se cumple el ideal democrático por el que la *isegoría* se había instituido, es decir, el recurso a las palabras era un medio de buscar el curso más favorable de acción para toda la ciudad, siendo los propios ciudadanos quienes tomaban la tarea de consensuar las decisiones que les afectaban directamente. Por otra parte, sin embargo, el desenvolvimiento de los acontecimientos históricos durante la Guerra del Peloponeso propició la separación gradual de la *isegoría* y el deber de deliberar en pos del bien común. El arribo de líderes políticos hizo evidente no sólo que el discurso persuasivo en la Asamblea podía servir únicamente a intereses individuales o de algunos grupos, sino también que la totalidad de los ciudadanos podía convertirse en una masa tiránica que gobernaba sin el debido conocimiento o saber para tomar decisiones correctas.

I.3 El papel de la sofística en el siglo V

I.3.1 Una educación política

En el siglo V a.C, la presencia de los sofistas tuvo un doble impacto, primero como educadores de la polis ateniense, y segundo, como los pensadores que contribuyeron al desarrollo de la reflexión en torno a múltiples áreas del conocimiento desde una perspectiva más humana. En los apartados anteriores se han establecido las condiciones políticas de su labor como maestros de expresión oral en las instancias de participación política, pero es preciso puntualizar otros factores que definieron su imagen positiva como promotores de una educación política, y, eventualmente, el descrédito del término “sofista”.

⁵⁵ Ibid. VIII-70

En un texto histórico que pretende dar cuenta de la organización política de Atenas como lo es la *Constitución de los Atenienses* de Aristóteles, es posible constatar la falta de una educación formal exclusivamente política que comprendiera la habilidad oral para exponer una cuestión ante la Asamblea o la capacidad de escuchar y emitir un juicio sobre las propuestas de otros. Aunque ambas facultades eran indispensables en las dinámicas asamblearias de la democracia directa, la ciudad tomaba a los jóvenes bajo su tutela con el fin de formarlos en las artes militares⁵⁶, dejando a un lado la posibilidad masiva del adiestramiento en la habilidad de hablar y ser escuchado en las funciones públicas. Así, para el siglo V, Pericles tiene por cierto que los atenienses se distinguen del resto de los griegos por la capacidad de deliberar sobre la acción futura y opone el ideal de vida placida ateniense al ideal educativo de los lacedemonios que enfatizaba los ejercicios físicos y la vocación guerrera desde una temprana edad: «Pues también poseemos ventajosamente esto: el ser atrevidos y deliberar especialmente sobre lo que vamos a emprender; en cambio en los otros la ignorancia les da temeridad y la reflexión les implica demora»⁵⁷.

Podemos considerar esta afirmación como parte de una cultura política cuya gestación tuvo lugar primero en el ágora y posteriormente en la Asamblea y en los Tribunales, instituciones creadas bajo los ideales de la democracia. Ya en apartados anteriores se expuso el papel del ágora en la ponderación de la deliberación y el intercambio de palabras como medios para asegurar el éxito del gobierno de la ciudad. Así también, en los tribunales, donde se administraba la justicia, el objetivo era expresarse con claridad y persuadir al otro tanto en la defensa como en el ataque, habilidades que delinearon la forma del discurso judicial, en el cual no bastaba exponer los hechos que presuntamente correspondían a la violación de la ley o a la perpetración de un delito, sino que era preciso exponerlos de tal modo que se estuviera seguro de suscitar la adhesión de los jueces.

No obstante, fue en la Asamblea donde la necesidad de una educación que asegurara la adhesión del auditorio hizo perentoria una educación en el arte del «bien decir» que, en este contexto, se cristalizaría como «discurso deliberativo». En el órgano de decisiones populares, el orador se jugaba no sólo la reputación sino también la ciudadanía y hasta la

⁵⁶ Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 42

⁵⁷ Tucídides, II, 40.

vida, ya que el exilio y las ejecuciones eran posibles sanciones por proponer leyes o dar consejos que resultaran perniciosos a la ciudad entera. Sin embargo, aquellos que tomaban el riesgo eran líderes potenciales que con sus palabras podían conmover las voluntades de miles de ciudadanos; por ello, la oferta educativa de los sofistas se orientó principalmente a un grupo de hombres interesados en una educación superior que trascendiera la educación tradicional del entrenamiento físico brindado por el *paidotribes*, la educación musical a cargo del *citharistes* y la enseñanza “literaria” de Homero, Hesiodo y otros poetas que daba el *grammatistes*.

La condición elitista de la oferta sofista se advierte ahí donde los cargos a los que aspiraban aquellos que buscaban una educación superior no estaban abiertos a la mayoría de los ciudadanos: se trataba de los cargos de estratega y magistrado, reservados idealmente a los mejor preparados en asuntos bélicos o legislativos. Tanto la defensa de la ciudad como la elaboración de las leyes eran funciones que articulaban el orden de la polis, sobre todo, en un tiempo de guerra y expansionismo marítimo. Sin embargo, el acceso a los cargos restringidos no se decidió exclusivamente por los conocimientos y la experiencia comprobables de cada personaje, sino que fue precisa también la habilidad oratoria que hacía ver por qué, de entre los más aptos para dichos puestos, algunos eran mejores.

Si bien es cierto que algunos buscaron únicamente el desarrollo de la habilidad oratoria con el fin de convencer, sin importar el beneficio o perjuicio a la comunidad, es cierto también que algunos sofistas ofrecían una educación política cuyo objetivo primordial era ser útil y realizar el bien a la ciudad entera. En este sentido es posible considerar a Protágoras, y las afirmaciones que a él atribuye Platón en el diálogo que lleva su nombre como exponentes generales de la sofística⁵⁸.

En *Protágoras* 319a, el sofista del mismo nombre afirma –Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él [el joven que busque adiestramiento] dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos públicos, para que

⁵⁸Havelock afirma que en este diálogo Platón pone en boca de Protágoras las ideas fundamentales de la corriente ilustrada del siglo V que se mantienen con ciertas variaciones en otros sofistas contemporáneos y posteriores. Señala además que la transmisión de estas ideas se realiza con el fin de afirmar el propio pensamiento platónico frente a toda una tradición que le es adversa, de modo que no es posible discernir claramente cuáles son afirmaciones originalmente protagóricas y cuáles eran compartidas por otros pensadores de la época. Eric A. Havelock, pág. 157.

pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.” (Traducción de Ute Schmidt Osmaniczik).

Hay dos problemas que se presentan ante esta oferta y ambos son examinados en el diálogo. Uno es el tipo de conocimiento que está a la base del éxito en el obrar y en el decir, y el otro es si, en el caso de que conocimiento tal exista, es posible transmitirlo. Ambos problemas fueron rápidamente advertidos por los detractores de las “conquistas” de la democracia. Los sofistas afirmaban que tal conocimiento existía y que era posible enseñarlo, tan seguros estaban de ello que cobraban por su labor educativa.

Una de las causas del descrédito de los sofistas era el cobro de honorarios. Sin embargo, el cobro en sí mismo no parecía vituperable en una época donde poetas, médicos, escultores se hacían pagar por su trabajo⁵⁹. La verdadera razón de las continuas críticas a los sofistas como “mercenarios de conocimientos” era, por un lado, la puesta en cuestión de la existencia de ese conocimiento y, por otro que, en el caso de que se pudiera enseñar a ser un ciudadano eficiente, bastara con pagar una suma monetaria. Ante la posibilidad de que el gobierno se ejerciera conforme a una *téchn* susceptible de ser enseñada reaccionaron pronto aquellos que defendían la existencia de una distinción y virtud naturales o heredados según el linaje familiar.

En el auge de la democracia, el prestigio de los educadores de la *téchnē* política fue tal que miembros de familias prominentes eran atraídos por los maestros itinerantes y llevados de ciudad en ciudad con el fin de aprender el arte de obrar y de decir exitosamente. Algunos de los seguidores de los sofistas actuaron como sus mecenas (tal es el caso de Calías) y recibían a los sofistas con una hospitalidad que Pericles eleva a valor fundamental de la ciudad misma en la *Discurso fúnebre*. El propio Pericles ha pasado a la historia como un gobernante intelectual al que Atenas debe su impresionante transformación arquitectónica⁶⁰, la cual refleja las aspiraciones culturales en todos los ámbitos de la vida. Entre las figuras emblemáticas de la ilustración del siglo V asociadas a Pericles habrían estado Fidias, Heródoto, Sófocles, Protágoras y Pródico. Kerferd enfatiza la protección de Pericles a los sofistas en un siglo que no se distinguió solamente por el cultivo ilustrado de las artes y el pensamiento, sino también por la persecución a intelectuales y extranjeros en

⁵⁹ Vid. Guthrie W. K. C., pág. 39.

⁶⁰ Las grandes obras de la Acrópolis como el Partenón y los Propileos.

Atenas⁶¹. Después de la muerte de Pericles varios de sus allegados fueron perseguidos o desterrados, el mismo Protágoras tuvo que salir de Atenas y sus libros fueron quemados, mientras que Sócrates recibió la acusación de ser sofista y corromper a la juventud. La defensa de Sócrates, centrada en la refutación de la acusación de ser sofista, confirma la aversión general que el intelectualismo y la forma de vida de los sofistas suscitaron cuando Atenas gozaba de las comodidades debidas a las aspiraciones ilustradas.

Pese al clima de «antintelectualismo», la concentración de estos extranjeros en Atenas contribuyó a modelar el ideal de vida basado en la deliberación, en las comodidades, en el recreo espiritual, en la libertad de palabra. Claro que es posible pensar a Atenas como una ciudad que ya disponía de las condiciones necesarias para el desarrollo de la actividad intelectual y artística de los extranjeros. La ciudad que se preciaba de la fama de libertadora del mundo griego después de las Guerras Médicas y que concentraba la riqueza de los tributos cobrados a las islas, permitía el ocio suficiente y los clientes pudientes que pagaran por los servicios de todos aquellos que concurrían al centro económico y cultural del siglo V. Romilly nos invita a considerar el orden político establecido en la polis como un laboratorio que «atrae a todos aquellos que, interesados en los problemas políticos, se preocupan por comprender las posibilidades de la libertad y los medios de garantizarla; debía atraer incluso a quienes ya se inquietaban por los riesgos de una libertad demasiado grande.»⁶²

I.3.2 La reacción hacia el humanismo

Por último, es precisa una breve reflexión sobre lo que Guthrie ha llamado una «reacción hacia los asuntos humanos»⁶³. Esta «reacción» fue llevada a cabo por los sofistas al desplazar el problema de la *physis*, considerado tradicionalmente como el tema principal de la filosofía presocrática, y desarrollar una serie de reflexiones en torno al hombre, a sus costumbres, a la vida en comunidad, a la relación entre ciudades, al problema de la enseñanza de la ciudadanía, y, especialmente, a la relación entre las leyes y los hombres.

⁶¹ Kerferd, pág. 20.

⁶² Jacqueline de Romilly, [1997], pp. 36-37.

⁶³ Guthrie, pág. 15.

El viraje teórico fue propiciado por un escenario político cuyas instituciones apuntaban a la posibilidad de obrar con conocimiento del presente y controlar los sucesos futuros mediante la deliberación y el diálogo. Un movimiento intelectual en las figuras de sofistas como Protágoras, Gorgias, Pródico, Hippias, Trasímaco, Antifonte, y Critias puso en el centro de sus reflexiones la polémica *nomos-physis* (convención-naturaleza), a la luz de la cual numerosos temas fueron pensados; uno de ellos fue el estatus de los ideales de igualdad y libertad que imperaban en la polis. La disyuntiva podría formularse más o menos así: si la libertad y la igualdad gozadas en Atenas eran resultado, o bien, de leyes acordadas mutuamente y seguidas por costumbre, o bien, de una naturaleza humana compartida universalmente. Así mismo, la educación ofrecida por los sofistas trastocaba antiguos ideales aristocráticos en relación con la excelencia humana y con el liderazgo de los más aptos para dirigir la ciudad, pues uno de los supuestos de su oferta educativa, que aparece con diversos matices en cada uno de los maestros, era que las habilidades políticas podían ser enseñadas y aprendidas sin importar el origen ilustre del alumno.

Por otro lado y en consonancia con los temas de interés enfatizados por los sofistas, durante el siglo V se vivió una exaltación de la técnica en diversos campos de conocimiento. Entre los logros de los que Atenas se sentía orgullosa, tenemos el desarrollo de la náutica, a la cual debía su poderío militar, y el surgimiento de la estrategia militar. Además, fue momento de maduración de lo que posteriormente sería la medicina científica, fundamentada en el conocimiento del cuerpo humano y su funcionamiento. La conformación de la *téchnē* retórica es parte de esta tendencia general al estudio del hombre y a la valoración positiva de las invenciones humanas. Havelock nos dice que «Los primeros sofistas buscaron racionalizar el proceso por el cual la opinión se forma y, entonces, se expresa efectivamente, y por el cual el liderazgo se impone y es acatado, el sentimiento se cristaliza, y las decisiones comunes son alcanzadas»⁶⁴. Esta «racionalización» comprendió, por un lado, el desarrollo de la argumentación basada en lugares comunes o puntos de partida de ataque y defensa, a partir de los cuales se conformaría eventualmente una lógica y, por otro lado, se desarrolló el estudio de las

⁶⁴ «The elder sophists sought to rationalize the process by which opinion is formed and then effectively expressed, and by which leadership is imposed and followed, sentiment is crystallized, and common decisions reached». Eric A Havelock, pág. 156.

conductas y los modelos humanos aceptados en una comunidad, pues el orador sabía que convencer a alguien dependía ante de todo de un conjunto de opiniones verosímiles y generalmente aceptadas por la mayoría de los hombres.

En la sofística es posible identificar momentos y corrientes críticas que resaltaron distintos aspectos en la tematización de los problemas políticos y éticos. Rodríguez Adrados señala que es posible identificar una «primera sofística» o «primera ilustración», en la cual predominan la confianza en las instituciones de la democracia y un optimismo en la sabiduría humana para coexistir armoniosamente con el régimen político comandado por Pericles⁶⁵. Durante la Guerra del Peloponeso y después de ella, cuando las instituciones libres e igualitarias de Atenas entran en contradicción con la actitud tiránica hacia otras ciudades, posturas críticas desarrollan las consecuencias más radicales de las primeras tesis ilustradas, de modo que la confianza en la razón y en el hombre es reemplazada por la apología del individualismo o simplemente por el reconocimiento de una ley natural, según la cual el fuerte se impone sobre el débil. Esta nueva corriente es representada por personajes como Trasímaco, Antifonte o Critias, pero también está presente en la reflexión sobre la persuasión realizada por Gorgias.

Por el lado de la primera corriente sofista, Protágoras es exponente de una enseñanza que perseguía la cohesión comunitaria, el consenso, el diálogo de posiciones encontradas con miras en el acuerdo. Protágoras es promotor del criterio de lo conveniente o útil (*chrêston*) como medio de búsqueda del bien común y como principio regulador de la práctica de la retórica en el contexto de la discusión asamblearia. El relativismo epistemológico generalmente atribuido a este sofista debe ser matizado a la luz del objetivo político. La doctrina antilógica de que «~~a~~ todo logos puede oponérsele otro» debía ser parte del desarrollo de una dialéctica cuyo objetivo era introducir argumentos de verosimilitud en la deliberación sobre cuestiones políticas. El tratamiento de la verosimilitud en el ámbito de la política se encontraba en estrecha relación con una concepción crítica del conocimiento que sostenía la complejidad de lo real y la diversidad de puntos de vista u opiniones frente a la cual no era posible sostener una verdad absoluta. Por tanto, la deliberación sobre la mejor acción a emprender en determinada circunstancia se realizaba idealmente en el diálogo de posiciones encontradas. Desde la perspectiva protagórica, la retórica se enseña y se

⁶⁵ Cf. Rodríguez Adrados, pp. 159-215.

constituye como un arte basado en la argumentación racional con vistas a responder de la mejor forma a una cuestión práctica.

Por otra parte, el mismo reconocimiento de la diversidad de pareceres entre los hombres es punto de partida de una apreciación mucho más negativa de las posibilidades del discurso. Gorgias se asume como maestro de retórica y señala el peligroso poder de la persuasión cuando se aparta de su compromiso con la razón y con la capacidad deliberativa del auditorio. En el *Encomio a Helena*, la sentencia que profiere sobre la persuasión es contundente: «La palabra es un gran potentado que, con muy pequeño e imperceptible cuerpo, lleva a cabo obras divinas»⁶⁶

Conclusiones

El movimiento de ilustración del siglo V intentó explicar y justificar un régimen en que imperaban ideales políticos gestados a lo largo de la historia de la polis. La igualdad y la libertad políticas fueron desarrolladas en el marco de una concepción de justicia cada vez más humana porque observaba en el hombre y en la acción netamente humana la fuente del orden social y político. Por ello, ha sido importante observar el desarrollo del ideal democrático de *isonomía* política frente a la monarquía o a la tiranía. En la democracia, donde imperaba el ideal de *isonomía*, el uso de la palabra en los órganos de gobierno adquirió una importancia tal, que Pericles hace de la deliberación anterior a la acción una característica fundamental de los atenienses. Situándonos en este contexto, se comprende que la educación ofrecida por los sofistas estaba orientada básicamente a la política y a la retórica, y que las reflexiones sobre el papel del discurso persuasivo estuvieran inspiradas por las experiencias del uso de la palabra en asambleas y tribunales. Por otro lado, la propia actividad intelectual asociada al movimiento de ilustración del siglo V podría ser considerada como un factor que modeló el ideal de civilización en la polis griega, según lo transmite Tucídides en boca de Pericles.

Como lo hace ver Rodríguez Adrados, la interacción entre los hechos históricos de este periodo y la actividad intelectual es de difícil interpretación, pero hay algunos sucesos que definieron la divergencia de corrientes en la sofística respecto al tratamiento del

⁶⁶ Gorgias, *Encomio de Helena* §8 en *Fragmentos*, traducción y notas de Pedro Tapia Zúñiga.

discurso persuasivo y de la polémica *nomos-physis*; el disfrute pleno de la democracia y la guerra del Peloponeso fueron dos de ellos. En este capítulo sólo se ha realizado un esbozo general de las tendencias que siguió el movimiento de ilustración en torno a los nuevos temas de interés que definimos como una «reacción hacia los asuntos humanos». Una de las tendencias puede ser considerada la justificación teórica de las instituciones democráticas del siglo de Pericles. En ella reina una concepción positiva del hombre y de sus capacidades para tomar en sus manos el gobierno de la ciudad con ayuda del discurso persuasivo.

Otro de los caminos de la reflexión propiciada por las instituciones democráticas fue aquel que, en su interés por la relación entre el hombre y el gobierno de la ciudad, produjo versiones más negativas de la naturaleza humana con una repercusión directa en la apreciación del discurso. La analogía más ilustrativa de esta concepción es aquella que compara el discurso con la tiranía, y considera a la asamblea una masa que decide con la violencia del caudal desenfrenado de un río. Durante la guerra del Peloponeso, algunos oradores retoman las apreciaciones más negativas del discurso persuasivo y, en general, de la naturaleza humana. Así, discursos imperialistas como el de Cleón enfatizan las diferencias fundamentales entre los hombres, niegan el régimen político que se basa en la igualdad de derechos frente a la ley, y consideran a la palabra un medio eficaz para someter a aquellos que consideran sometibles por naturaleza.

Así como las concepciones más optimistas pueden entenderse como justificaciones del buen funcionamiento de la democracia, los diagnósticos más negativos fueron expresión de problemas latentes en este sistema de organización política. Pues, mientras se exaltaba el ideal de *isonomía* en una ciudad que valoraba a los ciudadanos como iguales, subsistía la esclavitud y el dominio militar ateniense. Así también, la labor de los sofistas como educadores sentó precedentes de desigualdad al ofrecer el desarrollo de la habilidad oratoria a aquellos que pudieran costearse la educación; precisamente el uso de la palabra era lo que permitía que algunos lograran afirmarse como líderes políticos frente a la mayoría de ciudadanos. En muchas ocasiones los líderes no encaminaron sus habilidades al logro del bien común

II. Protágoras: el planteamiento político de la persuasión

La libertad consiste en esta frase «¿quién quiere proponer una decisión útil para la comunidad?» El que quiere hacerlo se lleva la gloria, el que no, se calla.
(Eurípides, *Suplicantes* 440)

Introducción

Hemos visto que la organización política de la democracia ateniense en el siglo V sentó las bases de la reflexión teórica en torno al discurso persuasivo. Protágoras de Abdera es el exponente de una corriente que valora positivamente la organización de la polis y sus mecanismos de gobierno. Con ayuda de algunos fragmentos y de la doxografía en torno al pensamiento de este sofista es posible reconstruir una teoría política en la que la oratoria es inseparable del compromiso con el bienestar de la ciudad. En este capítulo veremos que la justificación teórica de la participación ciudadana en la deliberación política se fundamenta en una alta estima de la opinión o de los pareceres individuales porque se cree que en ellos subyace un vínculo político primordial y que en éste reside el éxito de la toma conjunta de decisiones.

Así pues, en el primer apartado se realiza un análisis de la concepción relativista de la verdad que resulta en la proposición del pragmatismo político. En el segundo apartado se revisa el mito del nacimiento y desarrollo de la raza humana narrado en el *Protágoras* y los argumentos que de él se desprenden en torno a la condición política inherente al hombre, la cual fundamenta la valoración pragmática en cuestiones relativas al gobierno de la polis. Además se analiza el papel del discurso en el marco de la deliberación asamblearia y de las diligencias judiciales partiendo de dos tesis protagóricas tradicionalmente controvertidas: «sobre toda cuestión hay dos logos en oposición el uno al otro» y que Protágoras prometía «convertir el argumento más débil (*héto*) en el de más fuerza (*kreíto*)». Por último, se presenta un ejemplo histórico de la confrontación de discursos que permite apreciar un problema latente en el entrenamiento retórico del orador desde el punto de vista del pragmatismo: se trata de la posibilidad de que las habilidades retóricas se subordinen al principio de la fuerza en oposición clara a la confianza en la persuasión discursiva para llegar a acuerdos.

II.1. Relativismo epistemológico

Según Diógenes Laercio, Protágoras es autor de la afirmación “el hombre es medida de las cosas que son, en tanto que son, y de las cosas que no son, en tanto que no son” (DK 80 B1). En *Teeteto* Platón hace una interpretación de lo que, a partir de este momento, se llamará la afirmación del hombre-medida que la compromete con un relativismo epistemológico radical, cuya consecuencia principal es la imposibilidad del conocimiento y, por tanto, del saber que los sofistas decían enseñar¹.

En 152a, Sócrates parafrasea la sentencia así: “¿Acaso no dice [Protágoras] que las cosas son para mí tal como me parece que son y que son para ti tal como te parece que son?”. Esta paráfrasis es seguida de la igualación entre apariencia y percepción (152c) y de la definición de conocimiento (*epistême*) como percepción individual (152c); supuestamente, ambas equiparaciones se fundamentan en una doctrina para la cual nada tiene un ser en sí mismo, sino que todo está en movimiento y las cosas *llegan a ser* para un hombre según las percibe, pero *llegan a ser* para otro según un modo distinto de percibir las (157b)². De aquí se concluye la equivalencia entre percepción individual y lo verdadero, la cual implica la imposibilidad de atribuir falsedad a las percepciones ahí donde cada uno es juez “del ser de lo que es para mí y del no ser de lo que no es” (160c). Dando por sentado que todo está en movimiento, se descarta que una cosa *llegue a parecer* y, por tanto, *llegue a ser* de un mismo modo para dos hombres. Así, se anula la existencia tanto de un conocimiento reconocido unánimemente como de la ignorancia que pueda ser reconducida hacia el saber. El corolario irónico de este razonamiento es que la propia actividad educativa por la que se hacía pagar Protágoras no tiene justificación ninguna, porque el estado de flujo en que se encuentran las cosas y la imposibilidad del error en las

¹ Dupréel señala que hay dos lecturas dominantes de la tesis sobre el hombre-medida: por un lado, la que Platón inaugura en el *Teeteto*, donde se considera que el término se refiere al hombre individual, y por ello puede ser llamada la «lectura individualista»; por otro lado, en un intento por rescatar las aportaciones a la teoría política de la sofística, Gomperz propone la «interpretación genérica», pues pretende que *anthropos* se refiera a la humanidad entera. Dupréel nos dice que esta valoración yerra porque el pensamiento de Protágoras puede ser descrito a grandes rasgos como una reacción a la idea de una naturaleza última y anterior a los hombres concretos, idea que había sido el tema a resolver por los pensadores de la *physis*. Vid. Dupréel, pp. 14-16.

² Sócrates hace de Protágoras exponente de una “antigua doctrina” en la que incluye a pensadores como Heráclito, Empédocles y poetas como Epicarmo y Homero. Se trata de una corriente de pensamiento que afirma el movimiento y niega el reposo y el ser.

percepciones individuales son las pruebas suficientes contra cualquier intento de enseñar un saber que sea correcto y verdadero para todos los hombres.

Después de la deducción de las implicaciones más desfavorables de la sentencia, se permite la réplica de Protágoras en boca de Sócrates, quien simula lo que diría el sofista si estuviera presente.

Aunque el objetivo de la defensa es afirmar la posibilidad del conocimiento que justifica no sólo la actividad educativa de los sofistas sino también una jerarquía pragmática de los valores que permite el buen funcionamiento de las ciudades, en 167b Protágoras concede que, en el ámbito de las opiniones sobre las percepciones individuales, la falsedad no tiene lugar: «No hay, efectivamente, quien pueda lograr que alguien que tiene opiniones falsas, las tenga posteriormente verdaderas, pues ni es posible opinar sobre lo que no es, ni tener otras opiniones que las que se refieren a lo que uno experimenta, y éstas son siempre verdaderas».

Sobre este pasaje es preciso tomar algunas consideraciones que nos permitan una apreciación del relativismo que podríamos atribuir a Protágoras: 1) es a las opiniones sobre las percepciones individuales a las que debemos llamar siempre verdaderas, porque no es posible opinar sobre lo que no es, es decir, sobre lo que no es percibido, lo cual implica que 2) las percepciones individuales son incontrovertibles porque, quien percibe algo, lo percibe tal como es para él y no es posible que las experiencias individuales sean constatadas o sometidas al juicio de otro.

Respecto al primer punto, cabe destacar el señalamiento de Dupréel acerca de la amplia significación que Protágoras podría haber dado al término «apariencia», no sólo como apariencia sensible sino también, y sobre todo, como la opinión que surge de «lo que aparece a los sentidos». La consideración de la opinión y no de las percepciones sensibles permite al sofista un primer distanciamiento del subjetivismo epistemológico radical al que Platón pretender asociarlo, pues Protágoras ha concedido únicamente que las opiniones sobre las percepciones son siempre verdaderas basándose en la relación inobjetable entre experiencia individual y el juicio que el propio sujeto emite sobre ella, es decir, el hecho de que las opiniones consignan verbalmente las experiencias individuales.

Sin embargo, la afirmación de que *la opinión sobre la percepción individual es verdadera* es interpretada por Sócrates en el sentido de una correspondencia entre la

percepción individual y «lo que es», de modo que el análisis de la afirmación del hombre-medida concluye que si toda apariencia *es* verdadera porque da cuenta de la realidad (152c) y la realidad, según Protágoras, resulta de la coincidencia entre la cosa percibida y el sujeto perceptor (160b-c), entonces el conocimiento de la realidad y la realidad misma se diluyen en una colección de percepciones individuales diferentes y hasta contradictorias no sólo en relación con las percepciones de otros hombres sino también con las que experimenta un solo hombre con distintos sentidos (160a).

Como respuesta al problema, Mario Untersteiner indica que el discernimiento del relativismo epistemológico atribuible al abderita precisa de una revisión de otros testimonios sobre lo que podría haber sido su concepción original del conocimiento³.

Por una parte y en concordancia con el problema de que una cosa puede ser percibida de formas distintas y hasta contradictorias (*Teeteto*, 160a), Protágoras —fue el primero en afirmar que, sobre toda cuestión, hay dos *logoi* en oposición el uno al otro” (DK 80 B6a). Esta sentencia parece señalar la consecuencia natural del modo humano de conocer y representa en el pensamiento protagórico un primer aspecto del conocimiento humano dominado por la contradicción entre modos de percibir la realidad que no puede ser resuelta tras haber excluido la falsedad en la opinión sobre las percepciones. La aceptación de la contradicción conduce a lo que Untersteiner llama «la tragedia del intelecto»⁴, pues se reconoce que la contradicción entre opiniones individuales no permite un conocimiento cabal de la realidad. Pese a ello, el intelecto debe buscar la «unidad del conocimiento» superando este primer momento.

Así, para el sofista es un hecho que el mundo está dominado por el encuentro de opiniones opuestas, pero lejos de afirmar la contradicción subordinando todo género de asuntos humanos al hecho de que la verdad es relativa a la percepción individual, la conciencia de la contradicción que atraviesa la realidad humana es el punto de partida para la construcción de otro modo de comprender la realidad.

De manera que otro testimonio nos deja apreciar un segundo aspecto positivo del conocimiento que hace posible la «inteligibilidad de las experiencias» más allá de la contradicción que se presenta en primer lugar. En un pasaje de tradición escéptica, Sexto

³ Untersteiner, pp.19-91.

⁴ *Ibíd.* Pág. 35

Empírico asegura como protagórica la afirmación de que ~~la~~ materia está en estado de flujo en tal manera, sin embargo, que como se mueve las cosas se forman continuamente por las adiciones que compensan las pérdidas, y las sensaciones son transformadas y modificadas según la edad u otras condiciones corporales. También afirmó que los principios (*logoi*) inteligibles de todos los fenómenos son inherentes en materia porque la materia, en su naturaleza esencial, es la suma de lo que parece ser a cada quien” (DK 80 A14)

De aquí, Untersteiner asegura que es posible conceder que Protágoras aceptaba la idea de una realidad en estado de flujo, la cual es susceptible de ser conocida por el hombre porque éste es parte del movimiento que caracteriza a la realidad entera. La afirmación de que la materia es la suma de lo que parece ser a cada quien no nos conduce necesariamente a un subjetivismo que anula la posibilidad del conocimiento, porque mediante ella sólo se estaría expresando un ~~principio~~ principio general de conocimiento”⁵, a saber: la unidad básica del conocimiento son las experiencias, es decir, lo que aparece al hombre. Pero las apariencias que el hombre logra concebir, son experiencias de una realidad en movimiento para la cual el hombre, también en cambio continuo, ha podido encontrar los *logoi* o principios que corresponden a ese modo de existencia de la realidad. Si bien el objeto conocido es, en tanto *es para* un sujeto, la apariencia que éste se hace de ella está regida por diversos principios o modos de percibir, tales como *la edad y otras disposiciones corporales* que modifican las sensaciones de las cosas que se forman continuamente por adiciones y pérdidas.

En su forma más general, el acto cognitivo podría definirse como una correspondencia entre sujeto y objeto, la cual está sometida a las variaciones de la disposición en la que el sujeto percibe. La posibilidad de superar contradicciones y tener experiencias más ricas y coherentes entre experiencias individuales y también entre las experiencias de distintos hombres parece encontrarse en las disposiciones que determinan el modo de percibir la realidad cambiante, la cual, por su propia naturaleza, sólo puede ser en tanto es experiencia de alguien.

⁵ Untersteiner expresa en palabras de Rensi la interpretación que podría tener la consideración de las experiencias o fenómenos en la teoría del conocimiento protagórica: Rensi, *Introduzione alla scepsi etica*, Napoli, 1938, citado por Untersteiner, pág. 48.

II.2 El criterio pragmático del saber

Si por una parte, cada «parecer» debe ser considerado como verdadero porque corresponde a una experiencia y ésta es manifestación de la realidad, por otra parte se reconoce que la experiencia está sujeta a principios que alteran en el hombre el «aparecer de la realidad»; en estos principios o disposiciones reside la superación del relativismo epistemológico que se reconoce al afirmar la verdad de toda percepción individual. En este punto, la defensa que Platón permite a Protágoras contesta a la consecuencia radical de la anulación del saber.

Justo después de negar la posibilidad de la percepción falsa, en 167b la defensa sigue así:

...uno sí puede hacer, creo yo, que quien se forma, con una disposición falsa de su alma, opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda con una disposición beneficiosa tener las opiniones que a este respecto corresponden. Precisamente estas representaciones algunos por su inexperiencia las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas.

A pesar de que el sofista desecha el criterio de verdad para juzgar las opiniones individuales, reconoce una jerarquía en las disposiciones que determinan las opiniones sobre la percepción. Las «disposiciones mejores» permiten comprender la existencia del *sabio*, a quien Protágoras define como aquel que «puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno» (166d), teniendo en cuenta que la segunda opinión se realiza bajo una mejor disposición que la primera. Así también, se comprende la posibilidad y necesidad de la educación, cuya tarea es «efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición es *mejor* que otra.» (167a).

Ahora bien, cabe preguntar ¿qué hace mejor una disposición que otra? O ¿cuál es la cualidad que permite reconocer una disposición mejor y la opinión que a ella corresponde? O, siguiendo la lectura del testimonio de Sexto, ¿Cómo discernir entre diversas experiencias de la realidad con el fin de optar por una de ellas y efectuar un cambio de la peor a la mejor? En 167c Protágoras hace una analogía que parece dar una respuesta: así como los médicos y los agricultores logran percepciones beneficiosas a los hombres y a las

plantas cuando enferman, el orador puede hacer parecer justo lo que es beneficioso (*chrêsta*) para una ciudad y no lo perjudicial (*ponêron*)⁶.

Ante el hecho de que de un mismo objeto se pueden predicar atributos contrarios, como en el caso del alimento que al enfermo le parece amargo y al sano le parece lo contrario, Protágoras afirma no sólo este «aparecer» (*phainetai*) sino el hecho de que el objeto *es* (*einai*) del modo percibido: el alimento *es* amargo y *es* lo contrario (166d-e)⁷. El médico sabio puede realizar un cambio de una disposición a la otra, porque la que es sana y conveniente produce percepciones del mismo tipo, mientras que la contraria da origen a percepciones malas y perjudiciales. Así también, el sofista tiene por cierto que, cuando la ciudad emite un juicio sobre lo justo, lo que a ella le parece (*dokein*) justo (*dikaion*) y bello (*kalon*), es justo y es bello «en tanto lo juzgue así» (167c); en este ámbito el orador evita que parezcan justas cosas que son inconvenientes o penosas (*ponerón*) para la ciudad, y su sabiduría consiste en hacer coincidir lo justo y lo conveniente (*chrêston*).

El criterio de reconocimiento de la mejor opinión no es la coincidencia entre percepción y realidad: aquello que podría ser señalado como lo verdadero o «lo que es» en oposición a «lo que no es» o lo falso, porque todas las percepciones individuales y las opiniones sobre lo justo y lo bello del hombre y de la ciudad son verdaderas; en consecuencia, ni la cualidad del sabio es el conocimiento de una serie de proposiciones verdaderas frente a otras falsas, ni su tarea es la enseñanza de la verdad o del modo de discernir entre lo verdadero y lo falso. La solución en torno al saber y los criterios valorativos, lo cuales permiten predicar de las cosas la justicia o la belleza, consiste en el desplazamiento de la discusión sobre la verdad o falsedad de la percepción individual al contexto pragmático y relativo de lo saludable para el cuerpo y de lo conveniente para la

⁶ Según Guthrie, la relación del pensamiento protagórico con estas disciplinas es mucho más compleja que una simple comparación, porque tanto en la medicina como en la agricultura se insistía en la relatividad de lo bueno y lo malo para lograr un estado óptimo o saludable. El texto de referencia en torno a la relación del relativismo con la medicina es el tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua*, donde se afirma la relatividad de lo bueno según las necesidades y la conveniencia de cada hombre.

⁷ Kerferd indica que la polémica en torno al subjetivismo extremo de la posición en la que se afirma que «las cosas *son* para cada hombre como las percibe» precisa de una revaloración sobre el uso predicativo del verbo griego *estin* (ser), descartando su uso existencial; de modo que con la frase del hombre medida Protágoras se estaría refiriendo no a un criterio de existencia de las cosas, sino a los *predicados que se le pueden atribuir a éstas*, acentuando además que cada hombre atribuye una descripción de las cosas tal como éstas se le *aparecen* en la percepción. Kerferd, pág. 87.

ciudad; en el primer caso se identifica «lo bueno» con «lo saludable» y en el segundo «lo justo» con «lo conveniente». En este nuevo orden de ideas se enfatiza la posibilidad de efectuar cambios en las disposiciones perjudiciales y enfermas, las cuales se pueden discutir únicamente desde el punto de vista del beneficio práctico que comportan, pero no de la verdad o falsedad que expresen.

No obstante, la Realidad y la Verdad no desaparecen del discurso protagórico, sino que, siguiendo a Dupréel, quedan reducidos al concepto filosófico más general de *Valor*, pues «[...] las nociones de ser, de cosa, de la realidad en sí no son más que *valores relativos*, útiles e indispensables a la actividad de los hombres [...]»⁸. En este mismo sentido, la cualidad «verdadero» es una convención que los hombres utilizan por su inexperiencia (167b), pero que se refiere a un valor más, relativo a lo que es mejor en cada caso. Mediante la valoración pragmática es posible establecer una jerarquía en las opiniones y pareceres humanos que, aunque son igualmente legítimos en relación con la verdad individual que expresan, no es posible afirmar llanamente la misma ventaja o conveniencia de todos ellos. La jerarquía referida a las opiniones es confirmada por la existencia de personas más calificadas para aconsejar sobre lo bueno y lo perjudicial, a quienes Protágoras considera «sabios» porque no sólo saben exactamente qué conviene al hombre o qué es útil para una ciudad sino que también saben hacer que los términos conveniente-justo coincidan a los ojos de los otros, lo cual implica efectuar un cambio en las disposiciones de los hombres, el cambio que el sofista define como «educación».

Sobre la forma de lograr los cambios a situaciones más beneficiosas, el paralelismo con la medicina echa luz sobre un aspecto fundamental del ideal educativo acuñado por el sofista en particular, y por la sofística como movimiento intelectual. Si en la medicina, el médico produce el cambio de una percepción enferma a una sana con fármacos, en la educación el sofista se sirve de *discursos* para lograr un cambio de juicio (167a). El discurso es el medio de mostrar lo mejor, lo conveniente a la ciudad, lo útil. Éste es uno de los puntos donde apreciamos con claridad que el sofista tiene reservado un fin bien determinado a la retórica, a saber, la enseñanza de lo conveniente, de lo justo para la ciudad. Vemos también que se establece una relación positiva entre la educación y la

⁸ «Protágoras a bien vu que les notions d'être, de chose, de réalité en soi ne sont que valeurs relatives, utiles, indispensables même à l'activité des hommes [...]» Dupréel, pág 57.

deliberación política, si por ésta entendemos la valoración de lo que más conviene a la ciudad.

En torno a la relación de la educación con la política es preciso mencionar la posición de Dupréel, según la cual el pensamiento del sofista de Abdera está inspirado en las necesidades de la educación, cuyo principio es la posibilidad de cambiar la situación humana, un cambio que sería imposible de haber afirmado una naturaleza humana anterior y fija a cada uno de los hombres concretos.⁹ Como educador, el sofista parte de que es posible distinguir entre personas más calificadas que otras porque —además de los conocimientos que cada individuo se procura aisladamente, hay conocimientos que la mayoría tiene en común y que se transmiten por la palabra, aquellos que la sociedad afirma o reconoce”¹⁰. Y, aunque el recurso al arte de la medicina nos ha mostrado que el criterio valorativo de *lo mejor* posibilita una jerarquía entre las apariencias individuales, la tarea del orador y la conveniencia de la ciudad no consisten en el debate sobre percepciones individuales como lo blanco o lo dulce. La deliberación de la ciudad es relativa a lo justo, a lo bello¹¹ y a todos los valores que la ciudad sanciona por su propio beneficio, esto es, por su propia subsistencia, única forma en la que el hombre puede vivir y desarrollarse como tal¹². Para Protágoras el consenso de la comunidad sobre las nociones de justicia no puede estar equivocado, una idea que sólo era posible en el régimen político donde imperaba la *isonomía* y el ideal del bien común. Pese al optimismo en la deliberación ciudadana, es posible que el orador muestre siempre una mejor perspectiva o plantee una manera de percibir la relación entre lo conveniente y los valores socialmente aceptados para que éstos cambien por efecto del discurso.

Finalmente, es preciso subrayar un par de aspectos de la introducción del criterio pragmático de lo útil (*chrêston*). Un primer aspecto que puede resultar negativo es que su significado no puede definirse a menos que se le ponga en relación con una situación

⁹ El pensamiento del abderita se confirma en este sentido como una reacción a la doctrina parmenidea que afirma el ser fijo e inmutable de las cosas y niega la realidad fenoménica cuya nota definitoria es el cambio. Vid Dupréel, pp. 23-26.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 22.

¹¹ Guthrie señala que el significado de *kalós* no se limita a las cualidades estéticas de un objeto, de modo que en español *bello* no recoge su amplitud semántica, la cual apunta a la perfección de una tarea y que por eso mismo es *de buena calidad, honorable o agradable*.

¹² *Infra*, la teoría antropológica de Protagoras será examinada en el mito del *Protágoras*.

determinada. Esta condición será analizada posteriormente en relación al entrenamiento verbal del orador¹³. Por ahora basta señalar que el juicio sobre «lo conveniente» es emitido a partir de una valoración en la que intervienen otros valores sancionados por la ciudad. Lo conveniente es justo, pero la conveniencia de un parecer resulta de un juicio en el que están implicados muchos otros factores como pueden ser otros juicios, otros valores, incluso costumbres, ritos y tradiciones. En este apartado sólo ha sido considerado «lo que es conveniente para la subsistencia de la ciudad», una interpretación que será justificada en el siguiente apartado tomando como punto de partida las pruebas que aduce el sofista en el *Protágoras* para explicar la posibilidad de la enseñanza de la virtud y la necesidad de sujetarse a la forma de vida convenida por la ciudad. Un aspecto más es que el criterio pragmático conduce a transformaciones continuas según las necesidades políticas del momento. En consecuencia, las leyes no permanecen fijas e inmutables, sino que se definen por su carácter convencional y, por tanto, sujeto a los cambios requeridos por la situación. Esta cualidad dinámica de la valoración pragmática debía enfrentar la exaltación del juicio convenido por la ciudad, el cual podía conducir a posiciones conservadoras que negaran cualquier posibilidad de cambios exigidos al hacer coincidir lo conveniente y lo justo.

II. 3 La retórica y la ciencia política

II. 3.1 La *areté politiké*: condición de existencia de la ciudad y del hombre

Hemos visto que en *Teeteto* 167c se define al orador sabio como aquél que hace parecer justo lo conveniente, y que la enseñanza del sofista se enfoca a la mejor opinión en consideración a las mejores disposiciones que pueda causar en su alumno. En un diálogo más temprano de Platón, el *Protágoras*, se transmite lo que algunos pretenden que sea una imagen más fiel del sofista del mismo nombre¹⁴. Entre los datos fidedignos que en este diálogo pudieran aparecer, encontramos una descripción detallada de la educación que ofrecía Protágoras así como parte de lo que pudo haber sido su teoría de los orígenes de la

¹³ Infra pág. 20.

¹⁴ Para Guthrie el respeto que se le muestra a Protágoras en el transcurso del diálogo es un indicio de que este diálogo es testimonio fidedigno del pensamiento del sofista. Havelock, por su parte, sostiene que, en tanto no sepamos con certeza si Platón pone en boca de Protágoras el pensamiento de una escuela es conveniente llamar «protagoreanismo» a las afirmaciones que el sofista hace sobre la enseñanza de la virtud. Havelock, pág.165.

humanidad¹⁵. Un pasaje anteriormente citado en este trabajo nos habla del objetivo perseguido por el maestro itinerante:

Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él [el joven que busque adiestramiento] dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos públicos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir (*Protágoras* 319a)

Justo después de esta afirmación, Sócrates compromete a Protágoras con la afirmación de que lo que el sofista pretende enseñar es la ciencia política, la *techné politiké*. En este apartado se examinan los argumentos del sofista de Abdera sobre la existencia y la posibilidad de enseñar una ciencia política que muestre los límites de la deliberación realizada bajo el criterio pragmático de «lo útil», con el cual Protágoras, el personaje del diálogo, enfrenta el problema del subjetivismo radical al que se trata de reducir la frase del hombre medida en *Teeteto*.

Ahora bien, ¿puede existir un adiestramiento en el obrar o en el decir sobre los asuntos públicos en una ciudad que no duda de la capacidad que tienen todos los ciudadanos para dar consejos sobre el gobierno de la ciudad? Esta es la primera objeción sobre la existencia de una disciplina con esas características que en 319 b-e Sócrates desarrolla partiendo de la diferencia «reconocida por todos» entre el consejo de las cosas enseñables y aprendibles que se restringe a los profesionales y el consejo sobre las decisiones del gobierno de la ciudad que no se niega a ningún ciudadano. Sócrates se refiere aquí al derecho de hablar ante la Asamblea que era igualmente gozado por todo ciudadano en la democracia ateniense; en este hecho se fundamenta el primer obstáculo de la oferta protagórica, y por ello Sócrates enfatiza que el parecer de todos es adverso al sofista. Sin embargo, otro hecho que no es explícitamente mencionado en el diálogo es que en las dinámicas asamblearias del momento no todos ejercían el derecho de *isegoria*, sino sólo aquellos que sabían hablar ante los ciudadanos a riesgo de ser sancionados por

15 En una acuciosa reconstrucción de las obras de Protágoras, Untersteiner propone que todo el mito narrado por Protágoras de 320d a 322d, pertenece a los dos niveles de discusión desarrollados por el sofista: en las Antilogías, la parte crítica, estaría contenida la narración de la condición primitiva del hombre donde domina la contradicción y el peligro de extinción, y en Sobre la Verdad, la parte constructiva de su obra, se expondría el comienzo de la vida en la polis, es decir, la fase de la sociedad civilizada. Vid. Untersteiner, pág. 10.

proponer algo contrario a lo que la opinión de la ciudadanía encontraba favorable al interés común.

Una segunda objeción expuesta por Sócrates es que los ciudadanos más sabios y notables no son capaces de transmitir por ellos mismos la excelencia que poseen así como tampoco hacen instruir a sus descendientes en ese saber. Por tanto, aún en el caso de que la excelencia a la que se refiere Protágoras existiera, no parece ser susceptible de ser transmitida o enseñada, de aquí que sea imposible hablar de un arte político.

II. 3.1.1 Razones a favor de la posesión común de la virtud política

La respuesta al problema de la existencia de la virtud política se presenta, en primer lugar, con un mito, el cual mostrará que hay una virtud política sin la cual la ciudad no puede existir. En segundo lugar, Protágoras realiza una comparación con las disciplinas profesionales y restringidas a los que poseen su conocimiento para mostrar que, a diferencia de ellas, la virtud política es poseída por todos en alguna proporción como condición de supervivencia humana.

El mito elegido cuenta la creación de la especie humana por obra de Zeus, quien encarga a Prometeo y a Epimeteo la repartición de los implementos y dotaciones para la supervivencia de los seres vivos.

Cuando llega el tiempo de creación de las especies animales, Zeus encarga a Prometeo y a Epimeteo la repartición de las cualidades de supervivencia que impedirían la aniquilación de los seres vivos. Medios de huida, de protección contra las estaciones, de alimentación y de reproducción fueron brindados a los animales por Epimeteo, pero la especie humana es dejada indefensa. Ante la posible desaparición del hombre, Prometeo roba el fuego a Hefesto y la sabiduría artesanal a Atenea. Con estos implementos el hombre desarrolla el culto a los dioses, articula la voz y los nombres, e inventa casas, vestido y calzado. Sin embargo, esta dotación no impide la aniquilación de la especie humana (321a), pues a causa de la dispersión y la carencia de medios de defensa el hombre queda expuesto a los depredadores. Así pues, Protágoras está enunciando un principio de supervivencia humana: el hombre sólo puede sobrevivir gracias a la existencia de ciudades, en la vida comunitaria (322b), pero la reunión de los hombres para vivir en común no es posible sin la existencia del arte político. Nuevamente frente al peligro de aniquilación de la especie,

Zeus concede a los hombres respeto (*aidos*) y justicia (*dike*), «lazos armoniosos de las ciudades y mediadores de la amistad» (322c), de los cuales participan todos los hombres bajo la ley de que quien no lo hiciera fuera matado como una enfermedad (322d).

La experiencia común indica que sobre temas profesionales como la arquitectura o la carpintería sólo deliberan los menos, es decir, los pocos versados en ellas, pero de la virtud política (*areté politiké*), referida a la justicia (*dikaioσύνη*) y a la moderación (*sophrosyne*), a todos es propio participar o no habría ciudades (323a). Havelock señala que, al apelar a la experiencia común del consejo sobre asuntos públicos, el abderita deja asentado un principio de la democracia: el problema de la decisión correcta es colectivo porque la excelencia política es una condición compartida que permite a las sociedades existir¹⁶.

La prueba de la participación generalizada en la virtud política es que el parecer común califica de loco al que, sabiéndose injusto, lo dice sinceramente «contra la mayoría», aún cuando, como reconoce el sofista, es sensato decir la verdad. En el caso de la justicia, empero, todos afirman o hacen suya la justicia, sean justos o no (323b). La razón de este pronunciamiento tan paradójico es que la justicia y la moderación son las virtudes que mantienen la cohesión cívica, y, por tanto, deben ser guardadas por la «mayoría», la cual sanciona lo que es justo y necesario para su supervivencia gracias a la posesión de la virtud política; de modo que aquel que contraviene lo sancionado atenta contra la existencia misma de la ciudad y bien puede ser tomado por loco pese a ser sincero.

Lo que podría ser considerado una apología de las mayorías debe ser visto en relación con los procesos deliberativos de la democracia ateniense, en los cuales las decisiones colectivas eran, de hecho, instrumentos de gobierno mediante los cuales quedaba claro a los atenienses que los principios por los que se regía la vida entera de la ciudad eran parte de un proceso interno y no impuestos desde fuera.

Con el mito, Protágoras ha atribuido al hombre la virtud política como una facultad natural equivalente a las facultades del resto de las especies animales que les permiten la sobrevivencia. Sin embargo, como educador de esa *téchnē* el sofista tenía que demostrar la

¹⁶ Havelock, pág. 170.

posibilidad de enseñarla, haciendo compatible esta posibilidad con la participación primaria que ha establecido mediante el mito.

II.3.1.2 Razones a favor de la enseñanza de la virtud política

Para demostrar la posibilidad de la enseñanza de la virtud, Protágoras aduce en primer término la función correctiva del castigo y, en segundo lugar, los procedimientos pedagógicos de la sociedad ateniense.

La prueba del castigo se introduce apelando a que, en la experiencia común de los atenienses, el castigo corrige en oposición a la venganza irracional propia de salvajes. El castigo en la ciudad se ejerce contra los males opuestos a los bienes que se cree son resultado de ejercicio (*epimeleia*) y enseñanza, no contra los males atribuidos a la naturaleza o a la suerte. De los males castigados ~~uno~~ es la injusticia y la impiedad y, en una palabra, todo lo opuesto a la virtud política” (324a).

Es interesante, además, que en esta concepción la propiedad correctiva se nos presenta con miras a la acción futura ~~para~~ que no vuelva a cometer injusticia ni ese mismo, ni otro, al ver a ése castigado” (324b)¹⁷. Así pues, se castiga con el fin de disuadir o para efectuar un cambio de lo injusto a lo justo en el propio criminal, o por lo menos, en aquellos que presencien el castigo. Siguiendo con la teoría del castigo, en 325a comienza el razonamiento que pretende demostrar que la virtud política es un arte susceptible de ser enseñado como cualquier otro, y que se desarrolla en alguna proporción según las disposiciones individuales.

Protágoras parte de la existencia de algo que es condición de aprender y hacer cualquier cosa, de modo que aquel que no participe de eso y no actúe conforme a ello ~~debe~~ ser enseñado y castigado, sea niño, varón, mujer hasta que por el castigo llegue a ser mejor”. Así pues, la función del castigo es disuasiva y en tal sentido es un medio de protección contra la disolución de la comunidad, pero también puede ser educativa porque se pretende que, por el castigo, los infractores lleguen a ser mejores.

¹⁷ En un análisis de los discursos transmitidos por Tucídides en torno al destino de los melios, Ulises Schmill apunta que la función disuasiva y referida al futuro es una de las notas características del pensamiento ilustrado que resuenan durante la Guerra del Peloponeso como parte de una concepción pragmática del ejercicio del gobierno. *Vid.* Schmill, pp. 65-67.

La opinión común sobre el castigo plantea la posibilidad de corregir en tanto se piensa que mediante el acto punitivo se enseña lo que es justo cuando se ha cometido injusticia, pero la posibilidad y el hecho de una enseñanza anterior a cualquier infracción es expuesta por el sofista apelando a la educación tradicional, toda ella orientada a enseñar la «virtud del hombre», es decir, la justicia, la moderación y lo pio (325b), aquello sin lo cual, en general, la ciudad no puede existir y, en particular, el ciudadano puede perder la vida, ser desterrado o ser despojado de sus bienes.

Con una detallada descripción de la educación que se da al hombre tanto en lo privado como en lo público se contesta al problema señalado por Sócrates respecto a que los hombres virtuosos no pueden transmitir sus conocimientos a sus hijos ni adiestrarlos con algún otro. Protágoras afirma que, aunque esta educación no es manifiestamente educación en la virtud política, la formación del hombre obedece a la necesidad de sobrevivencia de la especie, la cual se refiere en último término a la vida en común, según quedó asentado en el mito.

En primer término, bajo el cuidado de la familia o del pedagogo, el niño es amonestado y aleccionado sobre lo justo, lo bello y lo pio (325c-d). Posteriormente, la enseñanza de los maestros tiene como fin la buena conducta de los niños (*eukosmia*), lograda a través de la imitación de modelos de hombres buenos presentes en la poesía que memorizan; así también, la enseñanza de la música se enfoca al cuidado de la moderación, del ritmo y las armonías para que los niños «sean útiles (*chresimoi*) para el hablar y el actuar» (326b), del mismo modo que el ejercicio del cuerpo se realiza para servir a una mente útil (*chresté dianoia*) y, desde luego, para enfrentar acciones bélicas por su ciudad. Finalmente, cuando el joven comienza su actividad en la vida pública, aprende leyes «inventadas por buenos y antiguos legisladores» (326d) y es obligado a vivir conforme a ellas, no según su propio parecer. Y reitera que el castigo se realiza para enderezar (*euthinai*) a aquellos que intenten vivir fuera del orden de la ciudad.

Según Havelock, esta descripción refleja que uno de los objetivos de Protágoras es racionalizar los procedimientos de la sociedad periclea, donde el respeto a las leyes tenía que ser observado más que como una convención artificial a la luz del orden de sujeción que Atenas había impuesto al mundo insular griego. De manera que una vez asentada la necesidad natural de la virtud política, el sofista puede aducir que su enseñanza sucede de

manera «casi automática» en el seno de la familia y se prolonga con el inicio de la vida ciudadana¹⁸.

Si la virtud política es desarrollada conforme a una necesidad de sobrevivir en comunidad, es posible establecer la posibilidad del cambio de un estado primitivo y con un pobre sentido de respeto y justicia, a un estado de civilización donde la organización de la ciudad protege a los hombres de la extinción. Así que bajo la posibilidad de efectuar un cambio, Protágoras puede hacer compatible la idea de que la virtud política es una facultad humana natural con la exigencia de la educación y mejoramiento según lo requieran las necesidades de la ciudad. La postulación de cualquier otro arte como condición de existencia de la ciudad permite apreciar la peculiaridad de la posesión natural y la enseñanza de la virtud política: si el arte de tocar la flauta fuera necesario para la existencia de la ciudad, todos serían flautistas en alguna medida, incluso muy ínfima, en comparación con aquellos que lo ignoran por completo. Así también el hombre más injusto, criado bajo las leyes, puede parecer maestro de virtud si se lo compara con hombres que no conocen ni educación, ni tribunales, ni leyes (327d).

La relatividad de la excelencia política es manifiesta, pero ello no implica la imposibilidad de establecer una jerarquía sobre la virtud política al interior de las ciudades mismas; es más, la jerarquía es también natural, porque las disposiciones humanas para desarrollar la excelencia son propias del hombre, quien desarrolla grados diversos de dominio en todo arte. De este modo explica Protágoras el hecho de que algunos son más capaces para aconsejar en los asuntos públicos. Los líderes políticos son parte de la realidad histórica en Atenas, y Protágoras puede fundamentar ese hecho apelando a las diferentes disposiciones naturales entre los hombres para desarrollar la virtud política. Sin embargo, en 326c-d acepta que el factor económico puede decidir también quiénes son los que desarrollan con más éxito las virtudes políticas, es decir, los hijos de los más ricos; pero el sofista aclara que la razón de su éxito no estriba en el linaje familiar, sino en la mayor prolongación de su educación tanto en lo privado como en lo público.

¹⁸ Havelock señala que para Protágoras no hay un problema al afirmar la transmisión de la virtud política de manera casi automática al interior de las instituciones de la democracia al mismo tiempo que la cualifica como una propiedad natural, porque no encuentra una ruptura entre lo que es la virtud y el orden de la polis tal como es vivido en la democracia del siglo V. Por esta razón, las leyes sancionadas por la ciudad se presentan como una continuación del proceso de enseñanza de la virtud. En este sentido, es posible afirmar que, para la generación de Protágoras, la ley y la naturaleza coinciden. Havelock, pág. 18.

El reconocimiento de grados de perfección de la virtud permite entender el hecho de que hay algunos que persiguen el éxito en las dinámicas asamblearias. Pero el éxito del que habla Protágoras sólo puede ser alcanzado si hay una base común, una posesión mínima de esa virtud en todos los hombres. Y en 327b encontramos la definición «utilitarista» de la virtud política¹⁹, ya que mientras la perfección y el adiestramiento de las otras artes se retiene en lo privado o es enseñado con restricciones a su divulgación, el arte político revela su condición indispensable para la existencia de la ciudad, pues ~~la~~ virtud y la justicia de los otros nos es útil mutuamente; por ello, cada uno refiere y enseña a cada uno de buen talante lo justo y lo legal (327b). Si la justicia es reducible a algo, es a lo útil (*Teeteto* 167c), y lo útil es lo sancionado mutuamente como aquello que permite la vida en común y la supervivencia humana.

Protágoras concluye enfatizando que, del mismo modo que en las artes transmitidas en el seno de la familia la enseñanza parece automática y nadie puede señalar al maestro, la virtud política es tan indispensable al hombre que su adquisición es casi imperceptible pero real sólo por el hecho de crecer bajo la legalidad de la polis y entre hombres que deben cultivar la virtud para sobrevivir (327e-328a). Además, retoma la idea de que, para la existencia de la ciudad, todos deben participar de las dotes divinas, es decir, del respeto y de la justicia, pese a lo cual algunos pueden destacarse en el ejercicio de la virtud política.

Así pues, podemos concluir que el éxito que el sofista garantiza como maestro sólo es posible en relación con el beneficio que el alumno proporciona a la comunidad y por ello en 319a el sofista describe su oferta educativa como un entrenamiento para ~~ser~~ el más capaz de la ciudad tanto en el obrar como en el decir”, entendiendo que la capacidad a la que se refiere Protágoras, es la capacidad de aconsejar sobre las acciones más convenientes para mantener la unión de la polis, el único medio de supervivencia humana.

¹⁹ Havelock propone designar a esta descripción de la virtud política ~~the~~ operational or instrumental view of social morality” pues la virtud es concebida como una tecnología más, desarrollada por el hombre históricamente para lograr la supervivencia. Havelock, pág.184.

II.3.2 La función de la antilogía en la discusión asamblearia

La afirmación «sobre toda cuestión hay dos logos en oposición el uno al otro» ha sido mencionada ya como una de las implicaciones de aceptar la verdad incontrovertible de las percepciones individuales, pues una misma cosa puede ser percibida de modos diversos y hasta contrarios. Esta contradicción es, por una parte, el punto de partida del criterio pragmático de lo conveniente para «medir» el conocimiento, y, por otra, se puede entender como un método de discusión necesario para lograr la formación política delineada en el apartado anterior. En este apartado se examinará el entrenamiento en la oposición de argumentos conocido como «antilogías», cuya finalidad es la ponderación de todos los aspectos bajo los que puede ser evaluada una acción en la discusión asamblearia.

En el catálogo de las obras de Protágoras que Diógenes Laercio le atribuye, se encuentran las *Antilogías*, dos libros que posiblemente contenían el desarrollo de argumentos antitéticos sobre una misma cuestión y que pudieron haber sido usados como lugares comunes para ser esgrimidos en discusiones de entrenamiento o en diligencias judiciales y en discusiones asamblearias²⁰. De hecho, Kerferd señala la formulación antitética de posiciones públicas y el asentamiento de líneas de discusión como un método de argumentación y de enseñanza que nace con la sofística²¹ y que es usado en un sentido técnico por Platón como un modo de argumentación que parte de un argumento adoptado por el oponente y busca establecer el argumento contrario o contradictorio, de modo que el oponente deba aceptar ambos *logoi* o, por lo menos, abandonar su posición inicial²². Sin embargo, para Platón el procedimiento antilógico es únicamente expresión verbal de la condición contradictoria del mundo fenoménico dado su estado de flujo continuo y no basta para la comprensión de la realidad, la cual consiste en entidades permanentes que trascienden la contradicción fenoménica. Desde este punto de vista, la oposición de argumentos es considerada una actividad ociosa e incluso perniciosa si se la deja en manos

²⁰ Para Untersteiner, el catálogo de Diógenes Laercio sólo contiene subtítulos correspondientes a los temas tratados en las *Antilogías*. Cuatro eran los tópicos tratados: 1. Sobre los dioses y sobre la naturaleza del siguiente mundo 2. Sobre el Ser y sobre el arte de la erística 3. Sobre las leyes y los problemas de la ciudad y 4. Sobre las Artes y las matemáticas.

²¹ Dos métodos educativos que Kerferd menciona también son 1) la exposición formal, sea discurso oral o un libro escrito y 2) El intercambio verbal de un grupo de discusión pequeño e informal. Kerferd [1981], pág 34.

²² Kerferd [1981], pp. 59-67.

de jóvenes sin experiencia y solamente interesados en conseguir la victoria de una discusión (*Fedón*, 89d-90c).

Si bien Protágoras habría aceptado que el mundo está en cambio continuo y que la oposición de pareceres es su consecuencia natural, el sofista difiere con Platón ahí donde no considera la contradicción como un signo negativo por el que el fenómeno deba ser negado en busca de una realidad no contradictoria. En el programa pedagógico de la sofística, la práctica de las antilogías tiene como fin el establecimiento de un orden, en primer término, a nivel del lenguaje con que se comunican los hombres y, en segundo, en relación con *Teeteto* 167c para buscar el *logos* o argumento más benéfico para la ciudad.

Para fundamentar esta función de las antilogías es preciso recordar una vez más el testimonio de Sexto Empírico, según el cual, para Protágoras “los principios (*logoi*) inteligibles de todos los fenómenos son inherentes en materia porque la materia, en su naturaleza esencial, es la suma de lo que parece ser a cada quien” (DK 80 A14). Si consideramos que los *logoi* se refieren a todo lo que en el ámbito del lenguaje se expresa de la realidad que cada uno percibe, y que la realidad no es más que el resultado de los pareceres individuales expresados a través del lenguaje, podemos concluir que toda investigación sobre lo que la realidad es tiene que partir de los pareceres (opiniones) individuales. En apoyo a esta afirmación, la experiencia común enseña que la mayoría de las cosas son y no son según diversas opiniones sobre ellas, las cuales corresponderían a diversos modos de percibir un objeto tomando en cuenta las disposiciones individuales²³. La contradicción es parte de la realidad porque una cosa es verdadera desde determinado punto de vista, pero falsa desde otro. Según hemos visto, la posesión común de una virtud política entre los hombres es parte esencial del pensamiento de Protágoras, y en vista de ello es consecuente descartar que el reconocimiento del carácter contradictorio de la realidad sea una instancia para usar las antilogías con el único fin de consignar posiciones contrarias en una disputa verbal.

²³ Supra, pág. 24.

II.3.3 El estudio de la *orthopeia*

Una primera forma de acercarnos a una interpretación de las antilogías coherente con la impronta política del sofista es referirnos al estudio de la corrección de los nombres, la *orthopeia*. Platón relaciona a Protágoras con la *orthopeia* en *Fedro* 267d, y en el *Protágoras* 337a-c nos brinda un ejemplo de los empeños que esta actividad suscitó entre los sofistas: ante la posibilidad de que terminara el encuentro entre Protágoras y Sócrates por no haber un acuerdo formal sobre la extensión de las respuestas en el diálogo, Pródico interviene para señalar la importancia de las diferencias entre nombres para referirse con propiedad a cosas distintas

...pues es preciso que los que estén presentes en este tipo de conversaciones sean oyentes imparciales (*koinoi*) de ambos dialogantes, pero no iguales (*isoi*), pues no es lo mismo; en efecto, se debe escuchar imparcialmente a ambos, pero no considerar por igual a cada uno, sino más al sabio y menos al más ignorante. Yo mismo, Protágoras y Sócrates, pido que os pongáis de acuerdo para discutir (*amphisbêtein*) acerca de las afirmaciones, pero no para disputar (*eridsein*), porque los amigos discuten con benevolencia, pero son los adversarios y los enemigos los que disputan entre sí. Y de este modo podríamos tener una bellísima reunión, pues vosotros podríais ser estimados en máxima medida por nosotros, más no alabados, pues ser estimado (*eudokimeîn*) está en el alma de los oyentes sin engaño, pero ser alabado (*epaineîsthai*), en cambio, en el discurso de los que frecuentemente mienten en contra de su parecer. Nosotros, a nuestra vez, los que escuchamos, tendríamos así regocijo en máxima medida, más no placer; pues regocijarse (*euphraineîsthai*) es posible cuando algo se aprende y cuando se concibe un pensamiento con el entendimiento mismo, y complacerse (*hedesthai*), cuando se come algo o cuando se experimenta algo placentero con el cuerpo mismo.

Considerando que el mismo tipo de análisis pudo ser realizado por Protágoras en su estudio sobre la corrección de los nombres, es preciso señalar dos aspectos del estudio del lenguaje en el pasaje citado: el sofista establece los significados de los términos partiendo de las nociones comunes y aceptadas socialmente sobre las palabras; además, la definición de cada palabra no se concibe aislada de las relaciones entre otros términos. El papel del «corrector» consiste básicamente en señalar esas relaciones y apreciar las diferencias que convienen para denominar cosas distintas.

Por otra parte, los cuatro pares de términos que son objeto de este ejercicio de *orthopeia* son apropiados para entender el ideal de intercambio de pareceres que supone toda discusión en el marco de la organización democrática: en los oyentes se valora una disposición imparcial pero no una estimación igual sobre las capacidades de los que discuten, pues se reconoce que uno es más sabio que otro aunque ambas posiciones pueden ser expresadas y deben ser escuchadas; así también, la discusión se entiende como un intercambio de afirmaciones que supone lazos de amistad entre los que discuten y buena voluntad para escucharse entre sí, pero la disputa se censura cuando los que se oponen son enemigos y no tienen una disposición favorable a escuchar todos los puntos de vista que contribuyen a tener una rica y variada descripción de hechos a juzgar; se aprecia la manifestación del aprecio sin engaño a los oponentes por parte de los escuchas en oposición de las alabanzas mentirosas; y finalmente se establece la diferencia entre el placer que surge del aprendizaje y de la actividad del entendimiento, y los placeres del cuerpo.

En suma, el análisis en torno a las palabras correctas es la alternativa sofista a aquellas situaciones en que la contradicción se impone al acuerdo humano, el cual parece indispensable para lograr la vida en común. Recordemos que en el mito sobre el origen de la humanidad, la mera capacidad de articular palabras no basta para la sobrevivencia humana (*Protágoras* 322a), pues ésta implica sobre todo la existencia común. Ahora bien, una condición de la existencia común es la comunicación entre los hombres, la cual se basa no sólo en la existencia del lenguaje, sino sobre todo en un lenguaje donde se comparten términos básicos para la organización social y el acuerdo. Para el sofista es natural que las palabras sean resultado de convenciones humanas, y núcleos primarios que permiten acuerdos sobre la institución de los modos de vivir. Aquí es donde adquiere significado pleno la analogía entre el aprendizaje de las letras y el aprendizaje de las leyes, pues ambos resultan necesarios para la existencia y la sobrevivencia humanas (*Protágoras* 326c-d). Sobre esta cuestión Dupréel enfatiza el potencial constructivo o creador de la convención social para Protágoras, quien habría resuelto la problemática de una realidad contradictoria apelando a acuerdos humanos que, o bien, pueden determinar cuál es la formulación

correcta y el significado apropiado de un nombre, o bien, establecen las nociones sobre lo bueno, lo mejor o lo conveniente²⁴.

II. 3.4 La oposición de discursos en el consenso sobre «lo útil»

La pertinencia formativa de las antilogías fuera del estudio del lenguaje propiamente contenido en la *orthopeia* es evidente si las ubicamos en el contexto del consejo político sobre las acciones que más convienen a la ciudad. La presentación de argumentos contrarios o contradictorios fuera de los linderos de la educación sofista era ya parte de la experiencia política en la democracia del siglo V, momento en que la oposición de grupos era crudamente vivida por una Asamblea ciudadana que decidía cuestiones relativas a todo un imperio. Se ha mencionado líneas arriba que lo conveniente era un criterio relativo, no sólo a la cuestión debatida en la asamblea, sino también al grupo que lo defendía. Es más, lo conveniente podía significar muchas cosas, una vez que no era claro qué acción podía redundar en beneficio de la ciudad. El método que propone el sofista parte entonces de una idea positiva del hombre, del ciudadano y de la democracia vivida en el siglo de Pericles, tal como ha sido formulada en el mito, donde se establece que hay algo de lo cual todos deben participar si la ciudad debe existir, es decir, la virtud política definida como respeto y justicia. Los ciudadanos deben perseguir forzosamente aquello que garantiza la existencia de la ciudad, de modo que la única alternativa ante la confrontación de *logoi* es el consenso, basado en la naturaleza común y en los lazos de amistad que ésta engendra (*Prot.* 322c).

Ahora bien, una revisión de la constitución del criterio pragmático de lo útil permite comprender cómo contribuye el enfrentamiento de argumentos a la formación de la opinión y de la decisión política. Un pasaje del *Protágoras* es revelador al respecto, pese a que Platón lo transmite en un intento por satirizar las prácticas de exposición sofistas basadas en el «estilo largo»²⁵. En 334a-c Protágoras responde a Sócrates a qué cosas *llama* él buenas (*agatha*):

²⁴ Dupréel propone como constante en el pensamiento del abderita «la convención creadora». Vid *op. cit.* pág. 38.

²⁵ Havelock apunta que en el llamado intermedio de 334c a 338e se alude al antagonismo entre un «estilo corto» y un «estilo largo», oposición que obedecía menos a la extensión del discurso que al material del que se nutrían las exposiciones orales de los sofistas, es decir, las opiniones comunes, las actitudes y prejuicios de los hombres; todo ello era contrario al método platónico para alcanzar la verdad, es decir, la dialéctica, basada

...yo al menos sé que muchas cosas son nocivas a los hombres, a saber, comida, bebida, medicinas y otras miles de cosas; otras, en cambio, son provechosas; unas no son ni lo uno ni lo otro a los hombres, pero sí a los caballos, unas sólo a las reses, otras, a los perros; otras a ninguno de éstos, pero sí a los árboles; unas son buenas para las raíces del árbol, pero dañinas para sus tallos; por ejemplo el estiércol puesto alrededor de las raíces de todas las plantas es bueno, pero si quieres ponerlo a los retoños y a las ramas nuevas, todo lo destruye. Así también el aceite es para todas las plantas totalmente nocivo y sumamente dañino para el pelo de los seres vivos, menos para el del hombre, pues hace más fuerte el pelo del hombre y el resto del cuerpo. Lo bueno es algo tan variado y diverso que aquí lo que es bueno para las partes exteriores del cuerpo es lo peor para las interiores y por ello todos los médicos prohíben a los enfermos usar el aceite, salvo un poquito en lo que van a comer, justo una pequeña cantidad para mitigar la molestia producida por las sensaciones del olfato en diferentes comidas y condimentos.

Havelock enfatiza la relación de este pasaje con la oferta educativa enunciada en 319a, pues lo que parece una ruptura en la continuidad temática del diálogo, es decir, la pregunta por la definición de las cosas buenas, es, por una parte, la exposición histórica de los saberes que el cuidado de la casa requería, estos eran la agricultura y la ganadería; y, por otra, es ejemplo de la aguda apreciación de las situaciones que, mediante la oposición de argumentos en la discusión asamblearia, se realizaba con el fin de formar la opinión colectiva sobre situaciones delicadas que se decidían según una acción se mostrase *bueno* o *conveniente*.

El pasaje ilustra, pues, la concepción relativista en la que «lo bueno» no es algo que tenga una definición como la que Sócrates busca mediante la pregunta «¿Qué cosas *son* buenas?», sino que el sofista replantea la cuestión puntualizando qué cosas *son* buenas *para* sujetos y objetos diversos; de modo que lo bueno cualifica una multiplicidad de cosas según una serie de relaciones entre diversos objetos que cambian si se sustituye alguno de ellos²⁶. «Lo que causa una buena salud al hombre es nocivo para los caballos», una

en la continuidad de las preguntas y las respuestas acotadas a los límites dispuestos por el que interroga. *Vid.* Havelock, pág.210

²⁶Según José Solana Dueso, una tradición relativista presocrática enfatiza el papel del momento oportuno o *kairós* en la valoración de las acciones y actitudes siempre en contextos prácticos (ético-políticos) o técnicos (ámbitos productivos). Para Heráclito (frs.B61 y B15) el momento oportuno es instancia de diferenciación o separación de significados, lo cual permite defender la ambivalencia de diversos términos sin aceptar la contradicción una acción se valora en la forma de proposiciones condicionales como «X es oportuno, si...». Así también, Demócrito (frs. B94 y B226) asigna un valor fundamental al momento oportuno en relación con el ejercicio de la libertad política y de la libertad de palabra. Pese a que Protágoras no menciona

afirmación un tanto cómica en el contexto de la indagación sobre la enseñanza de la virtud, pero de absoluta importancia para comprender la constitución de los criterios pragmáticos que hacen posible la vida del hombre y la existencia de la ciudad. Hemos visto que lo que se designa como «justo» es la conveniencia o utilidad que la comunidad sanciona en ello, considerando los elementos que se relacionan y el momento en el que se emite el juicio porque las condiciones de su gestación pueden cambiar temporalmente. Así, pues, la particularidad de cada situación requería de un análisis de las circunstancias bajo las cuales algo se mostraba «bueno» o «conveniente» respecto a otra cosa, pero nunca *bueno* en sí mismo o absolutamente.

II.3.4.1 La subordinación de «lo útil» al beneficio común de la ciudad

Es preciso subrayar nuevamente que el análisis pragmático basado en los ejercicios antilógicos y en la corrección del lenguaje adquiere su mayor importancia en los asuntos propios del debate asambleario, cuya complejidad precisaba de una regulación de las condiciones de participación para que la utilidad común saliera a flote de entre los intereses particulares. La necesidad de regular las condiciones del debate es advertida por la sofística tal como Platón lo transmite presentando irónicamente el enfrentamiento entre Protágoras y Sócrates, cuando éste reniega de seguir el diálogo a causa de la extensión de la respuesta que el sofista da del término «bueno». Para restablecer el diálogo, los oponentes son exhortados a responder conforme a un término medio entre la excesiva brevedad y la prolongada extensión de las respuestas, y además se propone la designación de un juez que observe el seguimiento de ese criterio. Toda esta propuesta se pone en boca del sofista Hippias:

Así pues, yo también os pido y aconsejo que, en calidad de nuestros árbitros, os pongáis a la mitad: que tu no pidas esa forma exacta, demasiado breve, del diálogo, si no es del agrado de Protágoras, sino que aflojes y dejes ir las riendas a los discursos para que nos parezcan más solemnes y más decorosos, y que tu, Protágoras, por tu parte, tampoco huyas hacia el alta mar de los discursos, despegando todas las velas y, saliendo con viento

explícitamente el término, debió recoger en su reflexión la importancia que se le atribuye al momento oportuno en el marco de una concepción de la realidad que cambia perpetuamente. *Vid.* Solana Dueso, pp.11-30.

favorable, pierdas así la tierra, sino que ambos tomen un camino intermedio. Hacedlo pues así y creedme; elegid un juez jefe y prítano quien cuide de la debida longitud de los discursos respectivos (*Prot.* 337e-338a).

Según Havelock, este momento es una parodia de las dinámicas asamblearias donde se llevaba a cabo la decisión surgida de la valoración de posiciones antitéticas sostenidas por facciones partidarias encontradas, las cuales eran escuchadas por una mayoría que eventualmente votaba a favor o en contra de una de ellas. Los sofistas toman el modelo de las discusiones asamblearias, pero enfatizan el orden y la sujeción a principios de la discusión donde no todo vale, ya que el orden en la exposición de las posiciones indica los límites, uno de los cuales es el llamado a la buena voluntad expresado por Pródico con motivo del ejercicio de *orthopeia* en 337a.

Si bien para el pensador de la democracia la opinión popular debía sobreponerse a los puntos de vista particulares, en *Teeteto* encontramos una buena razón para corregir los pareceres colectivos, es decir, en el caso de que lo que la ciudad sancione como justo no sea lo mejor. El orador, el sabio del que habla Protágoras, debe ser tan hábil como para reconducir la sanción colectiva, mostrando que es justa una cosa que es mejor. Aquí es donde el entrenamiento del sofista enfrenta su mayor reto, porque su aprendizaje y ejercicio se basa en la potencia del lenguaje, el cual bien puede estar comprometido con lo justo y el bien común, o bien puede estar completamente dissociado de un compromiso con la comunidad para servir a intereses de grupos particulares, una realidad bien conocida en la democracia durante la guerra del Peloponeso.

Sin embargo, a la luz de los pasajes del mito sobre la existencia del hombre en el *Protágoras*, es posible afirmar que para el sofista de Abdera una teoría social sobre la virtud política antecede al entrenamiento en la oposición de *logoi*. Si la preservación de la vida en común es el objetivo de la discusión asamblearia y el discurso debe ser el medio para alcanzarlo, la función de las antilogías es el examen de todos los aspectos y condiciones desde las cuales una acción puede ser evaluada para la determinación de lo que es más justo porque es más favorable a la preservación de la vida social. Ésta era la fe protagórica en el bienestar colectivo que la democracia aseguraba y en el compromiso político del orador.

II.3.5 El arte de fortalecer el argumento

El entrenamiento en las antilogías permite al orador una deliberación más rica e informada de la pluralidad de pareceres, pero en el contexto del consejo político o de las disputas judiciales, el orador no sólo evalúa las situaciones, sino que su objetivo primordial es convencer al auditorio de la conveniencia de su evaluación, lo cual conduce a la toma de una decisión que ulteriormente lleva a emprender una acción. Así pues, tanto en el contexto del debate asambleario como en el de las diligencias judiciales, el entrenamiento verbal tenía como finalidad un resultado práctico: la persuasión implicaba un cambio de parecer que se manifestaba en la realización de una acción o en la toma de una posición.

El efecto práctico por obra del discurso es mencionado en *Teeteto* 167c como parte de la formación pedagógica prometida por el sofista; un testimonio más, referente al entrenamiento verbal, afirma que Protágoras prometía «convertir el argumento más débil (*héto*) en el de más fuerza (*kreíto*)» (DK 80 6b). Las dos principales fuentes que dan noticia de esta afirmación, le han sido adversas por considerarla una expresión indisoluble de la injusticia y el engaño. Por una parte, Aristófanes en *Las Nubes*, 1020-1022 asocia la frase a la sofística en general presentando al argumento fuerte como defensor de la causa injusta y al argumento débil como la causa justa que es aniquilada por efecto del discurso. Por otra parte, en *Retórica* 1402a 23 Aristóteles define el fortalecimiento del argumento débil como «engaño y probabilidad no verdadera». A partir de estas interpretaciones se consolidó una tradición adversa en la historia de la filosofía que reprueba el entrenamiento oratorio por servir de instrumento al relativismo moral para el cual «todo vale».

Para una consideración históricamente más exacta de los términos «fuerte» y «débil», Rodríguez Adrados indica diversos pasajes de la tragedia griega en los que estos adquieren el significado de «más conveniente». Por ejemplo, Eurípides en *Las Suplicantes* hace decir al heraldo que la paz es un *logos* «fuerte» y la guerra uno «débil» y en *Las Bacantes* se alude a los intentos de rebatir las tradiciones ancestrales con un *logos* «fuerte». Tucídides, por otra parte, introduce en su narración un criterio más para medir la fortaleza de un argumento, a saber, la consignación de los hechos que siguen a la confrontación de discursos antitéticos²⁷ En consideración a estas otras fuentes, la interpretación de la

²⁷ Vid. Rodríguez Adrados, pág. 200.

promesa de fortalecer un argumento puede ser deslindada de fines injustos o deshonestos para insertarla en un programa educativo al que subyace un compromiso con el bien común. Según la defensa de Protágoras en *Teeteto*, del mismo modo que la evaluación política del orador está dominada por el criterio pragmático de lo útil o conveniente, la realización del discurso obedece al criterio de verosimilitud: «[...] los oradores sabios y justos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial.» (*Teeteto* 167c). El orador se enfoca a efectuar un cambio de parecer (*dókein*), pues éste es el único referente válido para la toma de decisiones y el emprendimiento de acciones. Pero el *cambio* de una posición a otra no se consigue a través del criterio de verdad, cuyo dominio se restringe al ámbito individual de la percepción sensible; de manera que el único medio de conseguir la adhesión de los ciudadanos es enfocarse a la presentación de aquello que hace a un argumento más conveniente que otro, a fin de conseguir que sea aceptado frente a otras opciones presuntamente también convenientes. La forma que la retórica concibió para conseguir sus objetivos prácticos fue asentar la duda sobre la conveniencia de valores ya consolidados haciendo verosímil la conveniencia de nuevos pareceres²⁸.

La persuasión es concebida por el sofista como un arte que domina aquel que sabe lo que le conviene a la ciudad y que sabe cómo suscitar su aceptación. La tarea del orador, a quien Protágoras llama «sabio», es fortalecer los puntos de vista que coinciden con lo mejor para la ciudad introduciendo el consejo mediante su verosimilitud, eso es equivalente a hacer que aparezca ante los ojos de la mayoría aquello que, gracias al dominio de las antilogías, el orador ha evaluado como la mejor opción y decisión a tomar. La mención de la sanción colectiva nos deja ver que el orador se enfrenta con valores aceptados, con formas de vida que tradicionalmente parecen buenos o justos, pero que a la luz del análisis pragmático resultan perjudiciales para el bienestar colectivo. En este sentido José Solana Dueso propone atribuir a los términos «fuerte» «débil» una significación histórico-cultural, ya que mediante ellos se expresa el enfrentamiento con valores sociales que son «fuertes» debido a su aceptación tradicional, mientras que las opiniones nuevas o la propuesta de

²⁸ Romilly enfatiza que la invención del argumento de la verosimilitud usado «en segundo grado, para dar la vuelta al sentido» ha sido tradicionalmente adjudicado a los oradores sicilianos Córax y Tisias, quienes habrían sido los primeros en redactar tratados o *technai* de oratoria en el siglo V. Romilly [2004], pág. 70.

nuevos ángulos en la apreciación de una situación son «débiles» hasta que no se haya logrado la adhesión colectiva a ellos²⁹.

Por su parte, Dupréel insiste en que la promesa de fortalecer el argumento débil se inserta en el proceso educativo no sólo para efectuar el cambio debido en el auditorio sino también para fijar nuevos valores sociales que son resultado de los acuerdos a los que se llega mediante el discurso. El acuerdo podía ser posible por ese mínimo de sentido moral que poseen los ciudadanos, y sobre todo porque la evaluación política es resultado de numerosos pareceres que enriquecen el juicio del orador. Siguiendo este orden de ideas, Havelock acentúa que el «proceso de formación de la opinión colectiva», en el escenario de la Asamblea y de los tribunales de justicia, implicaba un papel activo por parte de los oyentes, pues debían realizar un complejo cálculo para emitir un voto respecto a los discursos antitéticos que se les presentaban; de modo que la decisión tomada no era una representación exacta de una de las posturas, sino el resultado de la negociación que debía desembocar en un producto común, es decir, en acuerdos sobre las acciones que más convenían a la ciudad.³⁰

En resumen, si queremos desechar la idea de que la persuasión retórica era enseñada por Protágoras solamente como un medio de convencimiento carente de todo compromiso con la comunidad a la que se dirigía, es preciso entender que la práctica de las antilogías y el fortalecimiento de los argumentos eran partes de una educación política ofrecida en el seno de las instituciones democráticas, en las cuales predomina la defensa del bien común y el elogio del uso de la palabra para conducir a buen término los asuntos comunitarios. No obstante, es preciso no perder de vista que paralelamente al optimismo de esta apuesta, la retórica es usada también por oradores que llevan los principios pragmáticos, relativos *per se*, a un terreno falto de límites políticos. De esa manera, la persuasión basada en el ejercicio antilógico se convierte en una habilidad que puede mover a las Asambleas hacia

²⁹ Solana Dueso, pág. 78.

³⁰ Havelock, cap. "Human opinion, pragmatic judgment, and the parliamentary process" en *op. cit.*, pp. 191-239. Contra la suposición corriente de que la retórica nace como un arte enfocado primordialmente a conmover emocionalmente a auditorios conformados por puñados de hombres ignorantes de la ley, Harris defiende que, históricamente, la participación ciudadana en las Asambleas y Tribunales era lo suficientemente activa como para que, a falta de una educación estrictamente política, el ciudadano ateniense promedio consiguiera un bagaje legal y un entrenamiento en la deliberación que lo capacitaban para tomar decisiones inteligentes. *Vid.* Edward M. Harris, "Law and Oratory" en *Persuasion. Greek rhetoric in action* (ed. Ian Worthington), London, Routledge, 1994.

cualquier fin y, sin importar el bagaje político de los ciudadanos, producir catástrofes como las que el pueblo ateniense vivió durante la Guerra del Peloponeso.

II.4 Límites del criterio de lo útil en el diálogo entre melios y atenienses

Con la finalidad de señalar las fronteras difusas del criterio de lo útil en relación con el compromiso político al que el abderita trata de asociarlo, quiero presentar un ejemplo histórico de la práctica oratoria en el cual vemos cómo el criterio de lo útil como elemento de persuasión es fácilmente dissociado de los fines políticos que implicaba el pragmatismo político del sofista para ser transferido a un marco valorativo en que se impone el principio de que «el débil cede ante el fuerte».

Así pues, me referiré brevemente al diálogo sostenido entre los embajadores atenienses y los habitantes de la isla de Melos que Tucídides transmite en el recuento de los hechos de la Guerra del Peloponeso (V, 85-113).

Los melios eran una colonia de los lacedemonios y, al inicio de la guerra, pretendían no tomar parte a favor de ninguno de los bandos ni tampoco ser sometidos por los atenienses como el resto del mundo insular. Sin embargo, al ser atacados por los atenienses entran en la guerra contra Atenas. El encuentro dialéctico que podemos leer en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* tiene lugar ante la inminente invasión ateniense al territorio melio: los embajadores atenienses intentan convencer a los magistrados melios de un sometimiento pacífico y del acatamiento de las sanciones y tributos que los atenienses impusieran por no haber contribuido con su causa como el resto de las islas; los melios defienden como justa la conservación de la libertad sosteniendo que habían permanecido neutrales hasta que fueron agredidos por los atenienses.

En el diálogo hay tres aspectos de especial interés para los fines de este trabajo. En primer término, los atenienses enuncian una condición que limitará las pretensiones del diálogo de manera dramática “[...] en el cálculo humano, la justicia sólo se plantea entre fuerzas iguales. En caso contrario, los fuertes hacen todo lo que está en su poder y los débiles ceden” (VI, 89), con lo cual ratifican la inconformidad de los melios sobre la posición de jueces que toman los atenienses dada la inminencia de un ataque bélico y advierten que no se va a negociar la libertad del más débil sino «lo que es posible»

considerando la preeminencia del fuerte como una ley no sólo humana, sino también divina: «En efecto, creemos que los dioses y los hombres[...] imperan siempre, en virtud de una ley natural, sobre aquellos a los que superan en poder» (V, 105).

En segundo lugar, y como consecuencia del reconocimiento de esta ley, los atenienses defienden la ponderación de lo útil (V, 90), lo prudente y lo racional no según lo que es justo, sino tomando como premisa las condiciones reales bajo las cuales se relacionan los hombres. De modo que es «útil» el sometimiento de la isla porque eso evita su aniquilación. Lo racional, en este caso, se expone como la elección del menor daño posible frente a una lucha entre poderes desiguales. De modo que la deliberación prudente de los melios, según los atenienses, debe girar en torno a la salvación y no a la defensa (V, 101). Por su parte, la utilidad de los atenienses estriba en tener vasallos que, solamente vivos, pueden rendir tributos necesarios para la manutención de la guerra (V, 91). Aún más evidente es la disociación de lo útil y lo justo cuando los melios exponen sus esperanzas sobre un cambio de suerte en el futuro por obra del favor divino o de la ayuda de los lacedemonios arguyendo que, o bien, la justicia divina les es favorable, o bien, los espartanos vendrán en ayuda a causa del parentesco y del honor (V, 104), a lo cual los atenienses responden: «¿Es que no os convencéis de que lo útil reside en donde está la seguridad, y que en cambio lo justo y lo honorable comportan siempre peligro, cosa que los lacedemonios suelen usar por lo general muy rara vez?» (V, 107)

Finalmente, es preciso resaltar el debate sobre «lo verosímil» ante los súbditos atenienses que los melios comienzan con el fin de defender su causa perdida. Así, si los atenienses sostienen que dejar en libertad a la isla sería interpretado como un acto de debilidad, los melios afirman que hacerlos esclavos hará verosímil para el resto de los aliados la posibilidad de ser esclavizados y, por lo tanto, se convertirán en sus enemigos. Este criterio se descubre como un recurso oratorio que pretende convencer sobre una actitud o una acción, sobre todo ahí donde los atenienses responden que todas estas suposiciones sobre el futuro no pueden tener una injerencia en su decisión, pues ésta se fundamenta enteramente en la situación presente que se define, según hemos visto, por la posesión de la fuerza.

Es posible, pues, observar que uno de los cursos que tomó el desarrollo del pragmatismo fue la exaltación de la fuerza y la disociación de lo justo y de lo útil. Pese a

que los atenienses reproducen la tesis protagórica, según la cual es preciso considerar “útil” todo lo que asegure la sobrevivencia de la ciudad, es evidente que el reconocimiento de la ley del más fuerte y de la inconveniencia de los argumentos basados en lo justo, violentan el sentido de la máxima utilitarista surgida en un régimen que exaltaba la libertad y la igualdad entre los hombres que, reunidos, buscan la sobrevivencia a través del diálogo y de la conveniencia mutua, no por obra de la fuerza.

Conclusiones

Con los fragmentos revisados y con el propio testimonio de Platón en *Teeteto* y *Protágoras* es posible demostrar la perspectiva política desde la cual Protágoras plantea el relativismo pragmático y el papel de la oratoria. Partiendo del supuesto de la participación común en la virtud política, la oposición de discursos y la diferencia entre un discurso débil y uno fuerte quedan desvinculados del conjunto de prácticas amorales, atribuidas a la sofística a partir de la influencia platónica, para ser concebidos como prácticas deliberativas que buscan asegurar el bien común y la unidad ciudadana en la *polis*. De manera que es más propio referirnos a un *argumento fuerte* cuando se ha demostrado al dialogante que las razones esgrimidas son *mejores* a las suyas. Sin embargo, no se ha podido soslayar una de las vertientes que siguió el descubrimiento y la explotación del pragmatismo una vez que se ponía al servicio de principios contrarios a los ideales de la democracia ateniense y que se acercaban a lo que tanto temían los legisladores del siglo VI, la tiranía, bajo la cual se acataba la ley del sometimiento al más fuerte.

Durante la Guerra del Peloponeso el imperio ejercido por Atenas recrudesció la política exterior basada en la fuerza como el supuesto primordial para establecer las condiciones del diálogo, y el encuentro con los habitantes de la isla de Melos es una muestra clara del uso de recursos persuasivos pragmáticos, concebidos como instrumentos de una racionalidad política más humana, bajo el principio de la fuerza. Este uso constituye un primer distanciamiento del ideal político expuesto por Protágoras en el mito y de la concepción optimista de la palabra al interior de los órganos de participación política que inspiraban las reflexiones del sofista.

Con Gorgias de Leontino se explorará un diagnóstico mucho más negativo sobre la seducción con palabras inspirado en las perversiones de esas instituciones democráticas causadas por la crisis de la guerra.

III. Gorgias: una reflexión sobre la potencia seductora de la palabra

Pues, ¿qué dirán mis enemigos cuando tú, mi propia madre y la que más teme por mi, eres la primera en instarme a afrontar este trabajo?
Lo haré, voy a tratar de liberar a los cadáveres con la persuasión de mi palabra, pero si no es posible, lo llevaré a cabo con la violencia de la lanza y sin la envidia de los dioses (*Suplicantes* 345)

Introducción

Si hay un sofista que se dedica a señalar los límites y excesos franqueados por el discurso persuasivo, se debe nombrar a Gorgias de Leontino, quien es, además, el típico ejemplo de un sofista cuya obra ha merecido los más cruentos ataques y una negativa a considerar seriamente, tanto las dos piezas de oratoria epidíctica que se presumen completas, como el resto de sus fragmentos, para los cuales incluso la determinación del tema es una tarea compleja.

Por lo que toca al *Encomio a Helena* y a la *Defensa de Palamedes*, hay una tendencia a considerarlos paradigmas de oratoria hábilmente contruidos para ser imitados por los seguidores de Gorgias, en tanto maestro de retórica y no más¹. Sin desechar del todo la posibilidad de que sean ejemplares de los recursos persuasivos, que posteriormente quedarían comprendidos en una sistematización de la práctica y de la teoría de la retórica como la realizada por Aristóteles², es preciso también reconocer en ellos una reflexión sobre el uso y los efectos de la palabra persuasiva.

Para los fines de este trabajo es de gran utilidad dirigirnos al *Encomio a Helena*, pues en él ha quedado vertida una reflexión crítica de la compleja naturaleza del *logos*. Se pondrá especial atención en la caracterización de la palabra como *dynastes* y *pharmakón*. El primero de estos atributos comporta un peso esencialmente negativo, pues es resultado del desarrollo de la tesis según la cual «el fuerte se impone ante el débil», y el segundo cede un poco ante la ambivalencia del término, ya que del mismo modo que un medicamento puede hacer un gran bien al cuerpo o dañarlo severamente, el discurso puede alegrar o afligir al alma.

¹ El juicio de Jaeger es contundente al considerar a Gorgias como maestro de las habilidades oratorias que no llega a formular un pensamiento crítico sobre el arte cuya ejecución le hizo célebre en el mundo antiguo. Cf. Jaeger, pág. 269.

² Cf. G.A. Kennedy, pág. 9.

Este capítulo se desarrolla, pues, bajo la idea de que Gorgias emite un juicio en torno a la persuasión, un juicio que en la mayor parte del *Encomio a Helena* nos advierte de los efectos perniciosos que comporta la palabra para el oyente, pero que paradójicamente se expone dentro del discurso cuya finalidad es precisamente lograr un efecto, a saber, persuadirnos de la inocencia de Helena. Una línea de discusión sobre esta paradoja puede encontrarse en el *Tratado sobre el No Ser*, el cual llega hasta nosotros en dos versiones³ y bajo la reserva del fin que persiguió el autor al componer una obra que resulta extravagante y paradójica al sentido común.

Unos consideran que el *Tratado* es una mofa de las disquisiciones cosmológicas de los filósofos de Elea; otros piensan que se trata de un simple juego retórico para mostrar las habilidades del maestro⁴. Ambas posiciones niegan una lectura que considere algún valor filosófico en las tres tesis que articulan el cuerpo del *Tratado*: nada es; si algo es, no puede ser pensado y si algo es, y puede ser pensado, no puede ser comunicado a otro (§76).

Sin embargo, lecturas diferentes y más abiertas a un estudio serio del contenido han sido apoyadas por diversos autores. Por un lado, Untersteiner y Dupréel afirman que la relación con la filosofía eleata es crítica y no burlona u ociosa. Para el primero, Gorgias debe ser reconocido como figura exponente de una concepción trágica del conocimiento, ya que descubre y pone de manifiesto las contradicciones inherentes a la racionalidad lógica del *Poema* de Parménides. Para Dupréel, el uso de la lógica usada en los razonamientos de Parménides y Zenón permite a Gorgias señalar que el pensamiento y el conocimiento no dependen por entero de un objeto separado y completamente independiente del sujeto que piensa, que conoce y que, a través de la expresión oral, hace patente su participación activa en el proceso de conocimiento. Por otro lado, Kerferd señala que la motivación básica de la demostración de la primera tesis es criticar el uso existencial del verbo ser con fenómenos. Finalmente, Barbara Cassin afirma que como «contratexto» del *Poema*, el *Tratado* muestra que se trata de un ejercicio discursivo que produce mundo a partir de la sintaxis de sus frases, la misma sintaxis que Gorgias usa con las tesis contrarias. En este sentido, Robert

³ Una transmitida por Sexto Empírico quien trata de hacer del *Tratado* el paradigma de la negación de un criterio de verdad. La otra versión está contenida en el tratado De Meliso, Jenófanes y Gorgias, de un autor anónimo que comenta críticamente el argumento por el cual Gorgias pretende que nada es.

⁴ En el primer grupo Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Firenze, la nuova Italia, 1977; y defendiendo la segunda posición Heinrich Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*. Citados por Eugène Dupréel *Les sophistes*, Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1948.

Wardy observa que en el Tratado se refuta la idea de que la verdad es necesariamente persuasiva, es decir, que hay un solo *logos* para ser escuchado porque es idéntico a lo que es y que, por tanto, cualquier otro *logos* que no se presente como argumento racional queda excluido. Desde el punto de vista de este autor, el problema que a Gorgias urge enfrentar es la delimitación de los objetos de pensamiento que Parménides restringe de modo tal que los pensamientos sin referencia objetiva no tienen cabida en el proceso de conocimiento.

En suma, todas estas posibles interpretaciones del Tratado del No Ser son insoslayables para una apreciación del juicio emitido por Gorgias en torno al discurso persuasivo y a la retórica.

III.1 La disolución del ser, del conocimiento y de la comunicación en el *Tratado del No Ser*.

—[.conviene considerar]...las discusiones de palabras de los filósofos, en las cuales se muestra también la rapidez de la inteligencia, que es mudable en cuanto hace creencia de la opinión”⁵

Un primer acercamiento al *Tratado del No Ser* podría realizarse desde esta crítica a las «discusiones de palabras», pues justamente en esa obra Gorgias entabla una discusión con una serie de afirmaciones que parecen consolidadas en el sentido común, para mostrar la facilidad con la que el discurso logra la transición de una posición a otra. Otra forma de leer el Tratado, y complementar la idea de una crítica a la «palabrería filosófica», es observar que la refutación de las creencias comunes sobre el ser, el conocer y el comunicar demuestra las contradicciones que hacen necesario el replanteamiento de la naturaleza de esas «discusiones de palabras». Así, el Tratado es una crítica al uso de las palabras para inducir todo género de opiniones, pero también ataca una concepción particular de la palabra, según la cual, no es posible expresar el no-ser, ya que no puede ser conocido, de modo que sólo queda pensar, conocer y *andar el camino* del ser, «camino de confianza / (pues aparece siempre en lo desoculto)”⁶

Como orador y maestro de retórica, Gorgias advierte que la existencia de lo falso y la posibilidad de engañar con la palabra son peligros inherentes al discurso, por ello es

⁵ Gorgias, *Encomio de Helena* §13 en *Fragmentos*, traducción y notas de Pedro Tapia Zúñiga

⁶ Fragmento 2, líneas 3 y 4 del Poema de Parménides, traducción de Joaquín Llansó.

preciso enunciar el funcionamiento del conocimiento y de la comunicación mediante la negación de tres tesis: primero que «el ser» es; segundo que «el ser» es conocido; y tercero que «el ser» es comunicado.

Según la versión de Sexto Empírico⁷, en la primera parte del Tratado Gorgias niega que algo existe mediante la refutación de tres tesis: el ser es, el no ser es, y tanto el ser como el no ser es.

Primero prueba que el «no ser» no existe por reducción al absurdo: en tanto «no ser» no existe, pero en tanto *es* «no ser», existe. El «no ser» *es* y *no es* al mismo tiempo, una contradicción insostenible (§67). Después se prueba que tampoco «el ser» existe atribuyéndole cuatro rasgos definitorios que una vez negados parecen probar que no es posible que el ser sea: no es ni infinito ni creado, y tampoco uno o múltiple (§68-§75). Por último se desecha la posibilidad de que tanto «el ser» como el «no ser» sean al mismo tiempo, una contradicción en la que lejos de concluir que, dado que «ambos son lo mismo» (§75), ambos existen, Gorgias se aferra a que en la contradicción queda implicada la negación de la existencia «ya que si el ser es lo mismo que el no ser, no es posible que ambas cosas existan, porque si ambas no son lo mismo, y sí lo mismo, no son ambas» (§76)⁸

Según Kerferd, la contradicción de los modos posibles de predicar el verbo ser indica que lo que Gorgias trata de demostrar es que el verbo ser no puede ser predicado de fenómenos positiva o negativamente sin contradicción, pues éstos no se sitúan en un orden lógico para el que el tipo de proposiciones «x es y» «x es *no* y» son valoradas con los criterios falso-verdadero; cuando se trata de fenómenos, el uso del verbo ser entraña serios problemas debido a la confrontación entre la cualidad cambiante del fenómeno y la condición estática del verbo *estin*⁹. Desde esta perspectiva es posible ver más claramente que la incognoscibilidad y la incomunicabilidad de «lo que es» se desarrollan como consecuencias en las dos partes siguientes del *Tratado*.

⁷ Para una discusión de las diferencias y similitudes entre las versiones del *Tratado del No Ser*. Vid. Kerferd, *Gorgias on nature or that which is not*, 1955, pp. 3-25.

⁸ Kerferd explica esta conclusión suponiendo una tesis implícita en el desarrollo del argumento, a saber: τὸ μὴ ὄν οὐκ ἔστι, lo que no es no es. Cf. Kerferd, pág. 17.

⁹ *Ibid.*, pág. 24.

Así, en la segunda parte Gorgias muestra que, aunque algo sea, no puede ser pensado o conocido llevando a la paradoja la afirmación de que «las cosas que se piensan son seres», pues ello implicaría que los «no seres» no son pensados —porque a los contrarios corresponde lo contrario y es contrario al ser el no ser» (§80). Para el sofista parece válida la inferencia de que, teniendo por cierto que muchos seres no existentes como Escila y la Quimera son pensados, se debe aceptar que el ser no es pensado, como si la afirmación contraria de «el no ser es pensado» fuera «el ser no es pensado» (§80). Puede ser que este paso sea lógicamente objetable, pero en el desarrollo del Tratado el juego de contrarios y las oposiciones tienen como fin mostrar las aporías a las que conduce la exclusión de los no seres del tipo de objetos que pueden ser pensados. Además, la mención de este tipo de entidades ficticias puede ser leída, según advierte Cassin, como una contribución a la discusión sobre la imposibilidad del *pseudos*¹⁰, pues si lo que es pensado y conocido se restringe a lo que es, en el sentido existencial del término, entonces no sería posible ni pensar ni conocer lo falso, lo cual implicaría la imposibilidad de discernir entre el error y lo verdadero.

Un segundo argumento contra la cognoscibilidad consiste en suponer un modelo de conocimiento en el cual a cada sentido corresponde un objeto determinado que no puede ser percibido por otro sentido, de manera tal que la existencia de lo que se escucha no puede ser rechazada aduciendo que no es vista; así también, lo que se piensa pero no se percibe con ningún otro sentido existe también en tanto es objeto del pensamiento y no de la vista o del oído: «Entonces, si piensa alguien que unos carros corren en el piélago, aún cuando no los ve, debe creer que unos carros corren en el piélago. Pero esto es absurdo; luego el ser no se piensa ni se comprende» (§82).

Por el mismo principio de percepción, en la tercera parte del Tratado se niega la posibilidad de que si algo es y puede ser pensado, pueda ser comunicado a otro: si «mediante un órgano es palpable lo visible y mediante otro la palabra» (§86), entonces lo percibido por la vista no puede ser «puesto» en palabras, las cuales parecen fungir en este modelo de percepción como el único vehículo de comunicación disponible entre los hombres. Como consecuencia tenemos que, aun en el caso de que exista un órgano que

¹⁰ Una discusión desarrollada en el *Sofista*, diálogo en el que Platón debe conceder que el no ser se puede decir en algún aspecto. Cf. Cassin, pág. 47.

perciba las palabras, éstas no pueden significar la cosa (§84) y tampoco son la cosa que habrían de significar.

Al negar la relación de significación entre la palabra y la cosa, y rechazar la idea absurda de que la palabra es la cosa significada, Gorgias diluye toda idea de comunicación asentada en un modelo epistemológico según el cual hay «objetos» que fuera de la percepción y del lenguaje humanos reclaman ser pensados y comunicados con palabras que los transmitan del emisor al oyente tal cual *son*. Sin embargo, la distinción entre la palabra y la *cosa* no parece funcionar aquí como un argumento a favor de la existencia objetiva de «lo que es», una tesis negada en la primera parte del *Tratado*, sino para eliminar cualquier alternativa de comunicación fundada en la aceptación de que hay cosas que «son» y que como tales deben ser conocidas y transmitidas a otros hombres. Por otra parte, como orador y estudioso del funcionamiento de la lengua, Gorgias usa esa distinción para explicar la posibilidad de la falsedad y del engaño en una crítica a la efectividad seductora de la palabra, en el entendido de que las palabras pueden construir sus propias ficciones, sean míticas —Escila y Caribidis— o poéticofilosóficas —como el Ser y el No Ser de Parménides—.

Ahora bien, el reconocimiento de que «la palabra no es la cosa significada» no implica necesariamente el reconocimiento de que «algo es» en el sentido parmenideo del término, y que como tal está ahí para ser pensado y comunicado. Al respecto podemos considerar la tesis sostenida por Kerferd para explicar el paradójico desarrollo de todo el *Tratado*. Según esta tesis, la recurrencia de expresiones como *ta prágmata* o *ápanta* □ en la versión del *De Meliso, Jenófanes y Gorgias* y en los comentarios críticos del autor de este escrito indica que el sofista tiene en mira un campo de referencia mucho más amplio que el ser o el no ser¹¹, es decir, un campo en que «cosas» equivale a fenómenos, caso en el que parece problemático pasar por alto el papel que juega el hombre como sujeto que piensa, conoce y comunica. En el caso de que Gorgias se esté refiriendo a fenómenos, parece más clara la renuencia a aceptar la existencia, el pensamiento y la comunicación de objetos que «son» sin considerar la aportación del sujeto en el proceso de conocimiento por el cual algo es conocido y comunicado.

¹¹ Kerferd, pág. 11.

Si contemplamos la transición del panorama desde el ámbito del ser al de los fenómenos, podemos concluir que la progresiva disolución de «lo que es», de «lo que es conocido» y de «lo que es comunicado» no nos lleva necesariamente al escepticismo, del cual Sexto Empírico pretende hacer a Gorgias exponente ilustre. Como sofista, Gorgias responde a una situación política concreta ofreciendo el adiestramiento para hablar eficazmente a los otros. La negación de la comunicación parece paradójica si consideramos esta oferta educativa, pero resulta comprensible si la entendemos como una crítica a la idea de que la percepción y la comunicación son procesos en los cuales el sujeto recibe en el alma cosas que «son en sí mismas» y que las traslada como tales a otros sujetos. En este sentido, Dupréel indica que Gorgias se acerca mucho al relativismo epistemológico de Protágoras, pues como maestro de retórica pretende mostrar que la comunicación es primordialmente un *fenómeno* de la lengua, la cual se nutre de percepciones sobre objetos, pero nunca es la captación y traslación de esos objetos *en sí*. Este estudioso propone considerar que la crítica del tratado también apunta a la idea de que para que el conocimiento y la comunicación sean valiosos y efectivos es necesario un bagaje de percepciones compartidas a las cuales el orador debería acceder como partícipe del sentido común del auditorio al que se dirige¹². En este sentido el conocimiento sí sería relativo a las percepciones y reacciones que experimentan los oyentes sobre las cosas, y el discurso se presentaría al orador como el único medio para acceder a las percepciones que cada auditorio comparte. Así mismo, se niega cualquier concepción de la sabiduría fundada en la idea de que ésta se transmite como «objetos en sí» de un hombre a otro. Es más, el desarrollo de la retórica no podía admitir este modelo de conocimiento toda vez que uno de los recursos de persuasión más importantes en la conformación del arte era la concepción de «lo verosímil» que, usado en contextos pragmáticos donde la adopción de una posición dependía de un conjunto condiciones y variables calificadas con ese criterio, trastocaba la concepción de que el único camino por recorrer era el de «lo que es», el que aparece en lo desoculto.

Como Protágoras, Gorgias realiza sus consideraciones desde el ámbito pragmático del conocimiento para hacer una crítica de los equívocos de las palabras, tales como la utilización ambigua del verbo ser (en sus sentidos predicativo y existencial). Su tono

¹²E. Dupréel, pp. 73-74.

paradójico en el *Tratado del No Ser* se complementa con la crítica al discurso en el *Encomio a Helena* para sancionar al orador y advertir al auditorio de los usos «tramposos» del discurso.

III.2 Crítica al poder del *logos* en el *Encomio a Helena*

La pretensión de Gorgias, enunciada explícitamente en el *Encomio a Helena*, es defender a una mujer infamada injustamente por numerosos poetas. Apenas comenzada la pieza de oratoria, son enunciados también los principios valorativos que regirán la prosecución de la defensa y ante los cuales quedaría impactado aquel que tome al pie de la letra la imputación de escéptico que se hace al sofista a partir del *Tratado del No Ser*: «orden para la ciudad la bravura, y para el cuerpo la belleza, y para el espíritu la sabiduría, y para la acción la virtud, y para la palabra la verdad» (§1, traducción de Pedro Tapia Zúñiga).

Si bien a partir de esta divisa no es posible saber con exactitud a qué se refiere Gorgias con «la verdad», por lo menos podemos advertir el establecimiento de un compromiso entre la palabra y la verdad para la composición de un discurso en el que la naturaleza paradójica de la figura a encomiar ofrecía un gran reto al autor del encomio¹³

¿Cómo defender¹⁴ a la mujer que marchando a Troya con su amante causa una guerra de diez años? La estrategia del orador que se dedica a «decir lo rectamente necesario» (§2) no consiste en negar lo que ha sido cantado por otros poetas (§5), a saber, que Helena fue a Troya con Paris, sino en asumir tal hecho y presentar al auditorio los motivos que hacen plausible (*eikós*) y, por tanto, comprensible la marcha de Helena.

Las cuatro causas aducidas por el sofista se siguen así: primera, que la decisión divina o el decreto de la Necesidad forzaron a Helena; segunda, que fue violentamente raptada; tercera, que fue persuadida por la palabra; y cuarta, que fue atrapada por el amor (§6).

¹³ Cassin enfatiza la duplicidad de Helena en la tradición de la epopeya homérica y también de la tragedia clásica: Helena siempre suscita sentimientos encontrados, es objeto de amor pero también de horror. *Vid.* Bárbara Cassin, pp. 73-76.

¹⁴ Wardy resalta que en este periodo aún no se definen las características propias de cada género de oratoria, según las expone Aristóteles en su *Retórica*. Por ello, el *Encomio de Helena* no es solamente un elogio, sino también una defensa que se inspira en los procedimientos judiciales de la democracia ateniense. *Vid.* Wardy, pág. 28.

A continuación se hará el análisis de las causas con especial énfasis en la tercera y cuarta causas, pues en ellas el uso de la palabra es sometido a una dura crítica que resulta paradójica al interior del Encomio mismo; sin embargo, veremos que mediante las dos primeras Gorgias realiza un ejercicio parecido al que Protágoras lleva a cabo con la formulación del mito sobre el surgimiento de la raza humana, es decir, una reflexión sobre los rasgos definitorios de la naturaleza humana, a los cuales se supedita la valoración del uso de la palabra. En este caso el planteamiento gorgiano resulta mucho más sombrío.

III.2.1 La palabra como *dynastes* y *apaté*

Según se adelantaba más arriba, mediante las dos primeras causas se expone lo que el sofista pretende que sea un principio de conducta humana que busca exculpar a Helena y que nos muestra también una idea negativa del hombre que repercutirá gravemente en la concepción del discurso: «el débil cede ante el fuerte»; de modo que si los dioses o la necesidad decretaron la conducta de Helena, ésta simplemente cedió a la poderosa voluntad divina (§6). Y por la segunda causa, si fue obligada a partir con Paris no es culpable porque era más débil que su raptor (§7). En este sentido, la palabra se presenta como una instancia más que prueba la certeza de ese principio: como los dioses y el raptor sometieron a la mujer, «la palabra es un gran soberano (*dynastes*)» (§8) y su poder se manifiesta cuando «persuade» y «engaña» al alma.

Es momento de preguntarnos si acaso la conjunción de persuasión y engaño indica que para el sofista no hay sino una forma de persuadir, y ella implica indefectiblemente la intención de engañar que tiene quien hace uso de la palabra. Tal vez el hecho de que esta advertencia se inserte en un discurso al que se le podría imputar la misma intención, nos permite rechazar esta perspectiva, de lo contrario tendríamos que asumir que el propio Gorgias intenta engañarnos al persuadirnos de que Helena es inocente por cualquiera de las causas que nos presenta. Por ahora basta con reconocer que esta caracterización de la palabra tiene como finalidad demostrar la inocencia de Helena en el caso de que, sin ser físicamente forzada, cedió a la palabra que «con un muy pequeño e imperceptible cuerpo lleva a cabo obras divinas» (§8). De este modo, el sofista no sólo reitera la cualidad divina del *logos* por la que se explica la conducta de la defendida, sino que también manifiesta que

el estatus de los efectos de la palabra es igual al de las acciones del rapto o de la determinación divina¹⁵.

El catálogo de la acción del *logos* que repasa el sofista se refiere básicamente a la producción de las reacciones que el alma padece bajo diversos estados susceptibles de ser transformados según sea el fin del discurso: el miedo, la pena, el gozo y la compasión pueden ser producidos o anulados. La poesía, discurso con medida¹⁶, es el *logos* paradigmático de la producción de emociones (§9) por las acciones y los cuerpos ajenos que representa, llamados también por el sofista «encantos» o inductores del placer y sanadores de la pena (§10). En este punto es posible observar un indicador de que no toda persuasión es igualmente desechada como engaño, pues el sofista llama artes al hechizo (*goeteia*) y a la magia (*mageia*) por las cuales la poesía puede inducir diversos cambios en la opinión (*dóxa*). Precisamente, la consideración negativa de la opinión permite explicar a Gorgias cómo es que el alma padece los efectos de la palabra, pero también nos deja suponer que es posible darse cuenta del error y del engaño (*apaté*) valiéndonos del discurso. La opinión es engañada por la falta de memoria de lo pasado, la desconsideración de lo presente y la incapacidad de previsión de lo futuro. El sofista acota los alcances de este fenómeno, pues no todos los hombres, sino la mayoría es la que tiene como consejera de su alma a la opinión, la cual es siempre vacilante e inestable (§11).

De modo que es plausible que, también por la tercera causa, Helena sea inocente porque «padeció» la acción y el poder de la palabra de igual forma que si hubiera sido raptada violentamente. Y el sofista nos reitera que lo propio de la persuasión es gobernar sin tener el aspecto de la necesidad pero sí su misma fuerza (§12).

En una prolongación de la exposición de pruebas a favor de esta causa, Gorgias repasa tres formas no poéticas en las que el discurso ejerce el mismo efecto que el alcanzado por la poesía; la primera y la última son interesantes porque toca dos figuras paradigmáticas del tipo de discusiones «especializadas» en que el fenómeno de la persuasión no parecía contemplado dada la condición evidente y objetiva de los objetos del

¹⁵ Wardy advierte que esta caracterización de la palabra rompe con la oposición entre palabra y hecho común en la literatura del siglo V, recurrente sobre todo en los discursos fúnebres, donde la distinción se hacía para exaltar las gestas guerreras sobre las palabras que cantaban la gloria de los caídos en batalla.

¹⁶ Según Wardy, la definición de la poesía, como si fuera un tipo más de discurso, indica que la prosa, el <discurso desnudo> o carente de métrica era ya familiar a Gorgias. *Vid.* Wardy, pág. 39.

discurso: por un lado, las «teorías de los meteorólogos», ejemplares de la persuasión que engaña pues hacen que lo increíble e imposible aparezca a la opinión; por otro lado, las «discusiones de palabras» de los filósofos que muestran qué tan rápido cambia la creencia basada en la opinión. El segundo caso digno de crítica mencionado por el sofista es de gran valor para un análisis de las obras que se pueden adjudicar al engaño ejercido por la palabra: se trata de los combates entre discursos en los que unos de ellos alegran y persuaden a una gran multitud sin decir la verdad¹⁷. La manipulación de las multitudes era un peligro que el discurso representaba para gran parte de los pensadores del siglo V y, en general, para los observadores más avezados del desenvolvimiento de la vida ciudadana en la polis democrática. En efecto, ya fuera en los tribunales o en las intervenciones asamblearias, los oradores buscaban ganar la opinión de la mayoría a través de los artificios sancionados por Gorgias como magia y hechizo, es decir, a través de la inducción de estados emocionales ajenos a la materia u objetos propios de la discusión. Pese a haber ganado fama como orador, Gorgias no deja de señalar la maleabilidad del alma por obra de la palabra (§13), tal vez porque conoce bien las artimañas de las que cualquier conocedor del arte de la persuasión puede servirse.

III.2.2 La naturaleza ambigua del *pharmakon*

Siguiendo con la advertencia a la mayoría que se deja guiar por la opinión, Gorgias presenta una prueba basada en la comparación entre la actuación de los medicamentos en el cuerpo y la acción que ejerce el discurso sobre el alma. El sofista nos dice que la palabra es un *pharmakon*, porque así como hay medicamentos que sanan en el cuerpo y otros que terminan con la vida, hay también palabras que alegran, que llenan de valor y otras que «con cierta persuasión mala» embriagan y hechizan al alma (§15)¹⁸.

¹⁷ Buchheim indica que, con la expresión *ἀνανκαιον διὰ λόγον ἀγῶνες* muy probablemente Gorgias no se refiere únicamente a las disputas en los tribunales judiciales como gran parte de los traductores suponen, sino que también las discusiones asamblearias sobre el futuro de la ciudad consistían en la oposición de discursos y Tucídides aporta al respecto numerosos ejemplos como la célebre oposición entre los discursos de Cleón y Diódoto con motivo del futuro de la isla de Mitilene. Cf. Thomas Buchheim (ed), *Gorgias von leontino. Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg, F. Meiner, 1989. Nota 29 al texto en alemán.

¹⁸ En la comparación entre medicina y persuasión encontramos nuevamente la importancia del concepto de *kairós*, pues es en la medicina donde se presentaba más expresamente la problemática de las condiciones y variables en las que una cosa era benéfica o perjudicial para el cuerpo en un momento determinado, del

De este pasaje es preciso resaltar dos puntos: primero, la capacidad de lograr acciones con la palabra es irrefutable: la alegría y el miedo son reacciones que implican maneras de actuar del mismo modo que las reacciones del cuerpo, logradas por medicamentos, posibilitan o imposibilitan el funcionamiento del cuerpo. Segundo, la ambivalencia propia de los fármacos atenúa un poco el sentido negativo del *logos* que parece dominar la obra a partir de las equivalencias entre palabra y *dynastes* y *persuasión*, y engaño en §8. Si bien las palabras hacen padecer al alma porque producen estados o emociones, parece que no todos los padecimientos son igualmente negativos o perniciosos, sino que hay una «persuasión mala» que no es la que opera cuando se alcanza la alegría o el valor. Es posible, pues, plantear la cuestión sobre la conveniencia o el beneficio que algunas emociones comportan, pese a que siempre se trate de efectos inducidos por las palabras.

Como orador y maestro de retórica, Gorgias no podía resaltar únicamente los aspectos negativos que, como *dynastes* y *pharmakon*, hacían de la persuasión una instancia más del engaño y de la violencia. Sin embargo, el pasaje parece indicar que la doble naturaleza del *logos* sólo se puede señalar con relación a las reacciones del alma, de las cuales unas no son logradas por la persuasión mala mientras que otras causan estados en el alma más favorables para el que los padece. No obstante, el mecanismo por el cual son logradas todas las reacciones no puede escapar a un principio irracional en el que interviene la opinión y la incapacidad de recordar, deliberar y prever. Esta condición de la naturaleza humana refuerza la perspectiva pesimista del principio según el cual el débil cede ante el fuerte y la persuasión es una instancia más de la violencia con la que la palabra se impone a la debilidad de la mayoría guiada por el juicio de la opinión.

Finalmente, la cuarta causa del comportamiento de Helena se nos presenta como un caso de persuasión a través de imágenes que causan el padecimiento del amor. La presentación de esta causa es interesante porque constituye un ejemplo de que la persuasión es lograda a través del engaño y de la opinión. Además, nos muestra un aspecto dramático del fenómeno: el que es afectado por imágenes o palabras no puede escapar al efecto que ellas producen pues ~~las cosas que vemos~~ no tienen la naturaleza que queremos, sino la que

mismo modo que las condiciones que rodean la ejecución de un discurso son determinantes para lograr la persuasión. *Vid.* Untersteiner, pág. 119.

cada una tiene; y a través de la vista, el alma se modela también en formas” (§15). Del mismo modo que el amor surge irremediamente a través de la visión de un cuerpo hermoso, el miedo se origina en la vista del soldado que, al observar las armas del enemigo, rompe la formación guerrera y huye ante el peligro futuro; tal es el efecto de esas imágenes, que los juicios sobre lo bello de la observancia de la ley y sobre lo bueno obtenido por la victoria son desplazados (§16).

Así pues, el miedo es el modelo de padecimiento que, logrado por la persuasión, desplaza o desecha la actividad del pensamiento (*tá noéma*) y Gorgias advierte que tan potente es la intensidad con la que las emociones afectan al hombre que se puede perecer a causa de «incurables manías» (§17).

La equiparación entre la persuasión visual y la persuasión del discurso ratifica la capacidad de obrar que posee la palabra: “Verdaderamente los escritos, cuando llevan a cabo completamente un solo cuerpo y figura de muchos colores y cuerpos, deleitan a la vista...” (§17). El discurso construye imágenes con palabras, y el mismo funcionamiento que produce la acción irracional ante la vista del peligro, vale para la persuasión discursiva. El discurso produce amor y deseo de acciones y cuerpos, de aquí que Helena sea inocente, pues su pensamiento y su juicio no intervienen en la reacción inducida por las construcciones del discurso.

Nuevamente debemos preguntarnos si esta crítica se ha de aplicar al propio encomio o si en la descripción de los vericuetos de la persuasión hay un resquicio para ejercer la actividad del pensamiento que mediante palabras descubra el engaño y el hechizo.

Creo que la explicación del mecanismo a través del cual la persuasión logra seducir a los hombres es una respuesta positiva a la problemática que se puede plantear a las paradójicas afirmaciones en torno al *logos* y a la persuasión ejercida por el propio encomio. Dejando a un lado la posibilidad de la mera composición placentera que insinúa Gorgias en el párrafo final, es posible que la advertencia sobre el uso del discurso con el fin de seducir y hechizar al pensamiento se superponga a las definiciones negativas de la palabra como “gran potentado” y “fármaco”, sobre todo si tomamos por ciertas las palabras del sofista que transmite Platón en Gorgias 457a con motivo de la exposición sobre el poder de la retórica:

...si alguien ha frecuentado la palestra, se encuentra físicamente en buen estado y ha llegado a ser pugilista, y luego pega a su padre y a su madre o a alguno de los parientes y amigos, tampoco se debe por eso odiar y expulsar de la ciudad a los maestros de gimnasia y a quienes enseñan a luchar en armas. Pues aquellos les transmitieron su arte para un uso justo ante los enemigos y malhechores, para defenderse, no para atacar. Pero éstos cambiaron el sentido, y usan la fuerza y el arte de manera incorrecta. Por tanto, no son malvados quienes enseñan; tampoco el arte es culpable y, malvado por ello, sino aquellos que no lo usan correctamente. El mismo razonamiento vale también para la retórica. Pues si bien es cierto que el orador es capaz de hablar contra todos y acerca de todo, de modo que —en una palabra— es más convincente en la multitud acerca de lo que quiere, no por eso debe precisamente quitarles la reputación ni a los médicos —porque sería capaz de hacerlo— ni a los demás maestros, sino usar la retórica de manera más justa como también la lucha. Creo que, si alguien ha llegado a ser orador y si luego actúa injustamente en virtud de ese poder y de esa arte, no se debe odiar a quien la enseñó, ni expulsarla de la ciudad. Porque aquel la traspasó para un uso justo; el otro, en cambio, la usa de manera contraria. (Traducción de Ute Schmidt Osmanczik)

Es posible, entonces, pensar que en el encomio se nos presenta la crítica a los oradores que usan todo tipo de recursos para engañar, hechizar y modelar al alma para acciones reprobables, pero ello no implica que ésa sea la única posibilidad de ejercer el arte de la persuasión.

Con la finalidad de estudiar un ejemplo del tipo de retórica que Gorgias censura, presentaré dos discursos transmitidos por Tucídides con motivo del debate en torno a la expedición de Sicilia de 415 a. C. Uno es de Nicias, estratega que se oponía a la agresión militar basando su consejo en buenas razones para salvar el bien común; el otro es el de Alcibiades, personaje polémico que, apelando a la posibilidad de un dominio supremo en toda Grecia, induce hábilmente a la Asamblea a tomar el curso de acciones que resultaron catastróficas para la ciudad.

El valor de este ejemplo se multiplica al tener en cuenta que el voto favorable de la Asamblea para enviar la expedición a Sicilia devino en un gran desastre por el que se perdió la flota ateniense, motivo constantemente reiterado de orgullo y gloria frente a toda Grecia. Así mismo, con la derrota en Sicilia comenzó el declive de la hegemonía militar y política de Atenas.

III.3 La seducción de la mayoría: el uso pernicioso del discurso

Ante la solicitud de ayuda de Egesta, ciudad ubicada en Sicilia y en continuas querellas territoriales con otras ciudades apoyadas por Siracusa y los lacedemonios, los atenienses habían decidido enviar a Sicilia 60 naves bajo el mando de Alcibíades, Nicias y Crínico. Presuntamente, el objetivo de la expedición era ayudar a Egesta contra la ciudad de Selinunte y contribuir a restablecer a los leontinos en su ciudad. Sin embargo, con motivo del debate para decidir los medios de equipamiento naval, Nicias intenta disuadir a los atenienses de una decisión que, según Tucídides, había sido inducida por las <falsas aunque seductoras promesas de los extranjeros> (VI, 8)¹⁹

Si bien, el discurso de Nicias es un modelo de persuasión en el marco de la deliberación asamblearia comprometida con valores ciudadanos, su análisis nos permite una apreciación más clara del tipo de recursos que, en oposición a ella, usa Alcibíades para seducir a su auditorio y lograr con su palabra las grandes obras de las que Gorgias nos ha advertido.

III.3.1 El discurso de Nicias: la intervención de la prudencia y la estrategia

Las palabras de Nicias para disuadir a la Asamblea de enviar la expedición se apegan al tono del pragmatismo político que tenía como fin el bien común, según lo expuesto en el capítulo anterior. El estratega comienza su discurso asociando estrechamente la virtud del ciudadano con el destino de la ciudad: “El buen ciudadano que se preocupa de su vida y de sus bienes es el más interesado en que los asuntos de la ciudad prosperen” (VI, 9). El consejo de un buen ciudadano versa, por tanto, en torno a lo que es mejor para la ciudad y, en este caso, lo mejor era asegurar las posesiones y no tomar una decisión rápida basada en ventajas inciertas y futuras.

El consejo del orador comprometido con la ciudad debía estar basado en un diagnóstico real de las condiciones que hacían conveniente o útil tal o cual acción en detrimento de otra y, conforme a este ideal del consejero político, Nicias expone las razones que mostraban el error de la decisión ya tomada: la existencia de enemigos cercanos a la ciudad, los precarios e inseguros tratados de paz renovados cada diez días, la

¹⁹Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*. Introducción, traducción y notas de Antonio Guzmán Herrera. VI, 8-23

animadversión general de los aliados de la ciudad, sujetos a Atenas en condiciones humillantes y de desigualdad, la posibilidad de alianzas contra Atenas al ver sus fuerzas divididas en varios frentes y la dificultad de conservar el dominio sobre un pueblo distante y numeroso; todas éstas eran las condiciones que fundamentan dos consejos de Nicias: primero, no exponer a la ciudad a un peligro por ambicionar otro imperio sin haber consolidado el que se tiene, y segundo, no socorrer a pueblos extranjeros sin haber contestado a las agresiones directas a los atenienses (VI, 10).

Una vez repasadas las condiciones desfavorables a la expedición, el estratega realiza una conjetura apelando a la noción de lo verosímil: si los sicilianos estaban sometidos a los siracusanos, no era posible ni verosímil que Siracusa atacara a Atenas, pues se arriesgaba a la pérdida de sus dominios y a la aniquilación (VI, 11). De modo que los atenienses no debían temer una agresión y, por tanto, no podían aducir el peligro inminente de una agresión para justificar una expedición que ponía en riesgo sus dominios. La alternativa planteada por Nicias para infundir respeto frente a otros imperios es la planeación estratégica de la ciudad y con la confianza en el razonamiento basado en la estrategia, el orador señala los asuntos que convenía resolver a la ciudad, a saber: la manera más conveniente y benéfica para todos de gastar los recursos de la polis era subsanar los daños causados por la epidemia sufrida casi al comienzo de la guerra (VI, 12) y no dilapidar el tesoro público en una empresa que a todas luces parecía incierta, infundada y promocionada por algunos cuyas motivaciones obedecían más bien a intereses privados.

El discurso de Nicias termina justamente con el señalamiento de los oradores hábiles que exponían a toda la ciudad al peligro esperando únicamente el beneficio económico y la gloria personales. En especial se condenan las palabras vacías de los desterrados egestenses que con sus promesas inciertas comprometían a la mayoría al peligro. Realizando una apelación especial a «los mayores», el orador pide «no dejarse atraer por el funesto deseo de cosas lejanas», pues para el estratega experimentado: «son más los éxitos logrados por la prudencia que por la codicia». Así, en la oposición entre jóvenes y viejos late la inquietud sobre el uso de la persuasión con fines individualistas, totalmente desprovistos de los objetivos comunes por los que el derecho al igual uso de la palabra había sido instituido como uno de los principios de la democracia ateniense.

En suma, podemos ver que el consejo de Nicias se basa en el interés por el bien de toda la ciudad; en la apelación a la prudencia acompañada por la planificación basada en la estrategia; en la consideración real de las condiciones de la ciudad y de los territorios a los que se pretendía arribar; y en la censura de la codicia, de la esperanza incierta, de la gesta heroica ávida del beneficio individual. De manera que este discurso se revela como el tipo de oratoria acotada a los intereses comunes que posibilitaban la cohesión de la ciudad. Vemos en él algunos de los rasgos del pragmatismo más frío que están presentes en las voces atenienses del diálogo con los melios, sobre todo la oposición entre la esperanza futura y el cálculo basado en la situación presente; no obstante, en el debate sobre la expedición a Sicilia, el pragmatismo es usado en la deliberación en torno a los medios más convenientes para guardar el orden de la ciudad, en oposición clara al uso hábil de la palabra para lograr el beneficio personal en las decisiones colectivas.

III.3.2 El discurso de Alcibíades: el recurso a la seducción

A Alcibíades se dirigía la crítica de las decisiones precipitadas e individualistas de los jóvenes, acompañadas por su hábil uso de la palabra en la Asamblea para persuadir a la mayoría poco avezada en las artimañas del discurso. Efectivamente, Tucídides nos previene de las ambiciones del adversario político de Nicias: quería ejercer el mando y buscaba ganar ventajas económicas y reputación con la conquista de Sicilia y Cartago (VI, 15)²⁰

Al inicio de su discurso, Alcibíades ratifica que merece el mando y desplaza momentáneamente el objeto de discusión de la Asamblea para exponer las razones por las cuales él mismo es objeto de envidia por parte de la ciudad y de Nicias (VI, 16).

²⁰ En un estudio biográfico de Alcibíades, Jacqueline de Romilly resalta el carácter individualista y protagónico de este personaje, rasgos deducibles tanto del relato histórico de Tucídides, como del que Plutarco le dedica. Alcibíades es la figura representativa de los avatares que la democracia ateniense sufrió durante la guerra del Peloponeso. En él, el dominio de la palabra muestra claramente su lado oscuro como mecanismo de seducción de la Asamblea para lograr incluso la votación favorable de un régimen contrario a la organización igualitaria por la que se creía conseguir una libertad no conocida bajo otro régimen. Otra de las maniobras de seducción discursiva de este personaje es el discurso dirigido a los espartanos que Tucídides transmite en el libro VI de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*. En su intervención, Alcibíades pretende hacer ver la traición a su patria como una defensa justa de Atenas arguyendo que la democracia ateniense carece de legitimidad y que el hecho de haber sido condenado a muerte por ese régimen es la prueba que justifica los intentos de un exiliado por ayudar al bando enemigo de su ciudad, persiguiendo únicamente restablecer el orden violentado a manos de los demócratas. Cf. Romilly, pp. 117-133.

En primer lugar recuerda al auditorio los actos que procuraron gloria y provecho a la ciudad frente a toda Grecia, pues debido al esplendor de su participación en Olimpia²¹ «los griegos se formaron una idea de Atenas que es mayor a la realidad», es decir, la idea de un poderío efectivo en oposición a la impresión de una Atenas agotada por las vicisitudes de la guerra. En este mismo sentido, los festivales dramáticos, que solventó con su participación en los gastos públicos, son también una demostración de poderío, de aquí concluye que «no se trata de una locura inútil la de quien, a sus propias expensas, no sólo se beneficia a sí mismo, sino también a su ciudad» y confiesa que «no hay nada malo en no situarse en un plano de igualdad» a causa de haber realizado tan grandes obras, lo cual es motivo de molestia para los que se consideran sus iguales y para todos los que han tratado con él. El reconocimiento de la desigualdad que sus «hazañas» comportaban puede parecernos un gesto antipático y, por supuesto, antidemocrático en la realidad política que tocaba enfrentar al propio Alcibíades, pero veremos que la mención de la «desigualdad» de sus actos tenía más bien el efecto inverso, es decir, pasaba por un orador franco que admitía abiertamente cuán útil había resultado no ser un ciudadano más sino un ciudadano pudiente que contribuyó al prestigio externo de Atenas.

Por último, recuerda que su habilidad en los discursos oportunos fue dedicada para negociar con las potencias del Peloponeso a favor de la ciudad entera. Precisamente la habilidad en los discursos es de la que se sirve Alcibíades en la presentación de la situación en Sicilia, una vez que pasa por fin al consejo sobre la expedición naval (VI, 17).

El primer rasgo que caracteriza la intervención de este orador como un discurso enteramente orientado a conseguir la acción deseada sin reparar en los medios por los cuales se persuade, es que todo el análisis sobre las condiciones territoriales y políticas en que se encuentra la población a invadir reposa en «informaciones de oídas», un elemento de riesgo que el emisor de un consejo sobre lo que más convenía a la ciudad no podía aventurar cuando la prosperidad común estaba comprometida. A diferencia de Nicias, quien recurre a lo verosímil partiendo de la experiencia de los procedimientos y reacciones habituales de las ciudades que poseen un imperio, Alcibíades parte de «lo que se dice», para dibujar una situación que hacía verosímil la victoria de los invasores. El cuadro que hace imaginar

²¹ Alcibíades participa en las competencias de carros, y Tucídides lo vitupera por su extravagancia en la cría de caballos.

a los oyentes es que las ciudades de Sicilia están compuestas de poblaciones numerosas y sin unidad étnica y que esas condiciones dificultarían la cooperación de común acuerdo para defender las ciudades. Bajo tal premisa, los pobladores se pasan al bando ~~de~~ quien les halaga con la palabra”, sobre todo si se considera el «rumor» de que existen discordias internas.

Por otro lado, Alcibíades asegura la confianza en la fuerza militar y en la flota ateniense, desechando la idea de que los sicilianos tuvieran un ejército numeroso y bien equipado. Como prueba de la inferioridad militar de los sicilianos recurre nuevamente a lo que cada uno dice de sí mismo cuando se trata de infundir temor a los otros, pero esta vez insta al auditorio a desconfiar de aquello que dicen de sí mismos los enemigos, pues durante la guerra, el resto de los griegos también habían exagerado el número de hoplitas con que contaban para hacer la guerra a los atenienses. En este punto Alcibíades expresa un hecho bien experimentado por él mismo, a saber, que las ciudades ofrecen una imagen ~~mayor~~ mayor a la realidad” (VI, 16) para no caer en el desprestigio ante los adversarios: así como él había logrado exhibir el poderío ateniense en los juegos de Olimpia cuando se creía que la ciudad estaba devastada por la epidemia y la guerra, los sicilianos se jactan de tener una flota poderosa. Tal vez encontramos en este pasaje uno de los únicos recursos a lo verosímil basado en la experiencia real de la situación que justifica al orador a persuadir al auditorio sin engañarlo.

Una vez presentada la situación de Sicilia como un conjunto de suposiciones y conjeturas que han asegurado la confianza en la victoria, el orador introduce un recordatorio de las hazañas de los padres que combatieron a los lacedemonios y medos mediante la flota, cuya fuerza y superioridad es ensalzada también en este caso frente a las fuerzas de los lacedemonios. La oposición entre la flota ateniense y la lacedemonia es tanto más significativa cuanto que Alcibíades no menciona siquiera el poder naval del que gozaban las ciudades de Sicilia. Esta omisión pudo haber sido bien premeditada para pasar a continuación a los argumentos que suscitan miedo, bajo los cuales la decisión de la Asamblea sería fácilmente manipulada (VI, 18).

En primer término, la obligación de acudir en ayuda basada en el juramento de las alianzas. Alcibíades da en este caso una descripción de las condiciones de la alianza bastante más imprecisa de la que Nicias nos brinda, pues mientras éste reconoce con crudo

realismo que las alianzas se firman en condiciones de desigualdad y que siempre hay puntos de litigio en ellas, el primero se limita a referir los principios ideales de una alianza: los aliados se comprometen a dar problemas al enemigo en su región, pero no necesariamente a acudir en ayuda de los atenienses en su territorio. Así mismo, enfatiza que tampoco es conveniente apelar a la condición extranjera o de diferencia de raza para no ayudar a los aliados, pues todo pueblo que tiene un imperio domina a pueblos de diferentes procedencias y en ello reside su poder.

En segundo lugar, advierte a los atenienses que la única alternativa para asegurar su modo de vida y su seguridad es el ataque, pues son ellos quienes ejercen el dominio. El temor a perder una guerra no comenzada no podía ser tan decisivo para tomar la decisión deseada por el orador ya que se trata de posibilidades futuras, pero el temor a perder un ideal de vida y de civilización política era, en efecto, una razón de peso para decidirse a la acción deseada. En este punto adquiere sentido pleno la caracterización gorgiana del proceso mediante el cual las palabras seducen al alma: una falta de memoria sobre lo pasado, de deliberación de lo presente y de previsión de lo futuro, potenciada ante el temor de perder el imperio.

Siguiendo con la apelación a las emociones del auditorio, Alcibíades afirma que es verosímil que el poderío de Atenas sobre todos los griegos aumentaría una vez anexado el territorio de Sicilia y, contrariamente a lo que indicaba Nicias con respecto a la dificultad de mantener ocupados territorios tan lejanos, reitera que la seguridad de permanecer y de regresar a salvo a la patria reside en el poder de la flota naval, señuelo constantemente reiterado para asegurar la imagen de una Atenas fuerte, mucho más de lo que en realidad era.

Por último, el orador elude las críticas a la generación de políticos jóvenes y ambiciosos asegurando que la deliberación conjunta es más efectiva para que la ciudad prospere, y ataca las propuestas de Nicias sosteniendo que la “inactividad” minaría el conocimiento en cualquier campo, mientras que la lucha significa la adquisición de experiencias y del hábito de no defender a la ciudad con palabras, sino con hechos.

Precisamente con palabras Alcibíades convenció a la Asamblea ateniense de que la expedición naval a Sicilia era lo que más convenía a la ciudad. Como se mencionaba líneas atrás, el desastre en el que esta expedición devino es uno de los pasajes más crudamente

narrados por Tucídides en el recuento de los sucesos de la guerra del Peloponeso²². A causa de esa derrota Atenas perdió gran parte de su flota y una gran cantidad de recursos públicos que prácticamente significaron también la pérdida de la guerra. En este enclave histórico el discurso de Alcibíades nos muestra claramente el conflicto entre dos usos de la palabra, uno acotado a los fines comunitarios bajo los ideales de igualdad y libertad, y el otro al servicio de los intereses individuales que cedían a la ambición imperialista de la ciudad entera; con este último se identifican los oradores y líderes políticos como Alcibíades, personaje polémico tanto en su relación con otros políticos como en su extravagante forma de vida.

Conclusiones

Con el estudio de dos obras de Gorgias se ha intentado un acercamiento a una concepción del discurso persuasivo mucho más negativa que la que es posible concluir a partir del estudio de Protágoras. No porque Gorgias sea un sofista que comete los abusos del discurso como algunos estudiosos de la antigüedad aseguran, sino porque advierte y denuncia las obras inauditas que la palabra lleva a cabo. Considerando que en el *Tratado del No Ser* hay una intención crítica hacia las trampas del lenguaje es posible percibir que Gorgias comparte con el grupo de sofistas más respetados de la polis antigua su actividad pedagógica, realizada en el marco de una organización política en la que la palabra es concebida como medio de convenir acuerdos y articular una comunidad en pos del bien común. Aun estando conscientes de que Gorgias es un maestro de retórica itinerante, no arraigado a la polis como ciudadano, vemos que su actitud crítica contra los usos de la lengua es radical, pues habitando el mundo griego durante la guerra del Peloponeso es testigo de las acciones aprobadas por asambleas manipuladas por oradores que saben cómo inducir el miedo, la furia y la ambición.

De modo que en el *Encomio a Helena* la caracterización de la palabra como *dynastes* y *pharmakon* y de la persuasión como engaño (*apaté*) es simplemente la consecuencia de una concepción negativa del proceder humano según la cual «el fuerte se impone ante el débil». El reconocimiento de este principio de acción es trasladado al ámbito del discurso como un rasgo definitorio de la palabra que nos remite, pues, a las prácticas assemblearias de una Atenas que se debate internamente entre la obediencia a sus

²² Tucídides, VI, 78-85

ideales políticos fundadores, la libertad y la igualdad, y la conservación de un imperio a través de la asunción y la práctica efectiva de una política en que se impone por la fuerza al mundo griego insular.

El debate en torno a la expedición invasiva contra Sicilia ha resultado de gran utilidad para ilustrar el conflicto no sólo a nivel de las instituciones políticas atenienses sino en los usos y procedimientos para persuadir a un auditorio. El enfrentamiento de Nicias y Alcibiades bien puede ser el símbolo de las contradicciones entre los ideales comunitarios que regulan la formulación de un consejo político y el uso de medios de persuasión, tales como lo verosímil, y la ambición individualista que se vale de cualquier recurso para lograr persuadir a los órganos de decisión en una empresa de envergadura imperial.

Conclusiones

A lo largo del trabajo se han explorado dos direcciones de la oratoria experimentadas en el desarrollo de la democracia ateniense. Llegados al siglo V, con la democracia de Pericles y el advenimiento de la guerra del Peloponeso, estas experiencias de oratoria política fueron retomadas en las reflexiones de los sofistas, quienes produjeron dos formas de entender la retórica: persuasión y seducción.

La persuasión o, más exactamente, el uso persuasivo del discurso tiene como finalidad el consejo sobre lo conveniente o útil para la supervivencia de la ciudad. En este sentido, la persuasión se basa en la deliberación a través de la confrontación de posiciones y del análisis de las circunstancias que conducen al bien común. En un repaso del desarrollo histórico de la democracia, hemos visto que la libertad y la igualdad hicieron de la palabra un medio útil de gobierno que el propio Pericles rescata en su elogio de los atenienses. En oposición a la tiranía o a la monarquía, la democracia es el régimen en que los miembros de la ciudad buscan en común lo mejor para sí mismos a través del ejercicio del poder político, lo cual fue vivido no meramente como un ideal gracias al establecimiento de leyes y de órganos de participación política –la Asamblea, el Consejo de 500 y los Tribunales–.

En el contexto de la participación política igualitaria, los sofistas ofrecen una educación en política y oratoria, y simultáneamente desarrollan sus reflexiones en torno a la organización política, a la naturaleza del hombre y al papel de la palabra según la vivencia de la democracia. Por ello se ha hecho énfasis en la reacción hacia el humanismo y, mediante el repaso histórico mencionado, se ha argumentado a favor de que el desplazamiento de las discusiones teóricas, del ámbito de la naturaleza en general al ámbito más particular de los asuntos humanos, fue determinado por la observación del funcionamiento de la democracia y de los problemas implicados en él.

En concordancia con los horizontes “humanistas” inspirados por la organización política se ha hecho una revisión del pensamiento de Protágoras en lo tocante a la naturaleza del hombre, de la organización política y del papel del discurso, considerando que este sofista es el exponente de una reflexión optimista, entendida por algunos estudiosos del periodo como una “justificación teórica” de la democracia¹. Se ha defendido

¹ Havelock, pág. 167.

que, en el marco de la discusión política sobre las dotes necesarias de un ciudadano y de un orador, las polémicas afirmaciones del abderita adquieren su significado pleno. Así, se analizó la célebre proposición de que «el hombre es medida de las cosas que son, en tanto que son, y de las cosas que no son, en tanto que no son» (DK 80 B1). Con ayuda del fragmento DK 80 A14, es posible interpretar B1 como la aceptación del relativismo epistemológico, que es independiente al orden pragmático de la organización política y de otras áreas de actividad humana, en las cuales sí es posible y necesario el diagnóstico sobre «lo que es mejor» o «lo que conviene» según cada caso.

Del mismo modo se abandona la perspectiva *erística* desde la cual había sido interpretada la práctica de las antilogías. Esto quiere decir que el entrenamiento en la oposición de *logoi* —entiéndase discursos o palabras— no era entendido por Protágoras como aleccionamiento en lugares comunes para oponerse al enemigo según se presentara el caso. Por el contrario, las antilogías y la oferta de *fortalecer el argumento débil* son elementos de una educación retórica que tiene como fin asegurar que el consejo sobre lo mejor para la ciudad sea recibido con éxito en los oyentes. El éxito de la emisión del consejo reside en el logro de la acción deseada o en la adopción de la posición presentada por el orador, y justamente así se ha comprendido la persuasión en esta investigación.

Pese a los fundamentos políticos de la enseñanza de la retórica como persuasión, el cometido educativo de los sofistas fue una instancia de ruptura ya vislumbrada en la concepción flexible de igualdad según la expresa Pericles. En efecto, la igualdad que acepta las diferencias naturales, gracias a las cuales los ciudadanos hacen servicios extraordinarios a la ciudad, era trastocada también por el desarrollo de la habilidad oratoria de ciertos ciudadanos. Esta ruptura queda latente en el desenvolvimiento histórico de la enseñanza de la retórica.

En la exaltación de las diferencias encontramos un primer hecho que se opone a los ideales en los cuales se sustentaba el uso persuasivo de la palabra. Una de las consecuencias de la persistencia del prestigio y poder político de ciertos grupos en plena democracia fue la afirmación de un principio contrario al ideal de igualdad, a saber: *el débil cede ante el fuerte*. De manera que otra forma de exponer el desarrollo histórico de la democracia se impone para explicar la otra vertiente de la oratoria; pues si bien es cierto que la *isonomía* se confunde con *isegoría* y Pericles se jacta de que los atenienses son un pueblo libre e

igualitario, es cierto también que la ola revolucionaria de cambios institucionales comenzada con Clístenes en 507 a.C. corre paralela a las conquistas geográficas y económicas de Atenas como ciudad imperial. Hemos visto que el funcionamiento de la flota naval se presenta como el precedente militar de las reformas políticas en que el ciudadano adquiere el derecho de intervenir en la Asamblea para emitir un voto y decidir las acciones de gobierno; posteriormente Pericles hace de la función pública un oficio remunerado gracias a la riqueza y prosperidad alcanzada con los tributos de las islas dominadas por Atenas. Tan estrechamente ligadas están democracia y hegemonía que algunos oradores reivindican el principio del más fuerte como justificación de la grandeza de la polis. La contradicción entre estas explicaciones de los demagogos y los ideales políticos antes mencionados es desarrollada en una reflexión negativa sobre la retórica. Retomando el principio de que “el débil cede ante el fuerte” se ha visto que Gorgias presenta a la palabra como potentado y fármaco del hombre. Para este sofista el efecto del discurso tiene dos notas indisociables: es poderoso y violento; y la reacción experimentada por el escucha es también negativa: el engaño y la magia de las palabras le hacen padecer emociones que obnubilan su capacidad de deliberación

Con estas consideraciones quiero llegar finalmente a una conclusión general en torno al problema de los usos de la oratoria y, por ende, de la retórica que de ellos se desprende. En principio, es preciso retomar una de las pautas de reflexión *gorgianoplatónica* presente en *Gorgias* 457a, ya citada para la revisión de la reflexión sobre el discurso de ese sofista. En efecto, en tanto arte, la retórica no puede ser juzgada como justa o injusta; la valoración moral sólo puede ser predicada del uso del arte o de los oradores que hacen un uso determinado del mismo. Del mismo modo, en una sistematización posterior de lo que pretende ser el primer tratado formal de retórica, Aristóteles advierte: “así pues, es evidente que la retórica no es de absolutamente ningún género determinado, sino así como la dialéctica, y que es útil; y que obra de ella no es el persuadir, sino el hacer ver las cosas persuasivas que existen respecto a cada particular, así como también en toda las demás artes...” (*Retórica*, 1355b)²

Partiendo de esta idea, este trabajo ha resultado no una defensa política o moral de la retórica concebida en el seno de la sofística, sino un estudio que ubica a la retórica y a la

² Aristóteles, *Retórica*, Introducción, traducción y notas de Arturo Ramírez Trejo, pág.187.

labor pedagógica de los sofistas en el escenario político de la democracia ateniense donde existía ya la polaridad entre los usos de la oratoria.

Tanto la persuasión como la seducción en la oratoria y sus respectivas expresiones teóricas estaban latentes en el desarrollo de la democracia y de sus formas de participación política. Una explicación ideal del funcionamiento de la democracia ha de ubicar a la palabra en el centro de las prácticas de gobierno en manos del *demos*, y ha de dar por sentado que el uso de la palabra en los órganos de participación política tiene como objetivo la supervivencia de la ciudad entera. De modo que, sea en los debates donde se examina una situación o en el consejo que emite el orador sobre lo que conviene a la ciudad, la democracia es indisociable de la persuasión discursiva.

Sin embargo, la explicación ideal del funcionamiento de la democracia no puede pasar por alto la constitución y las dinámicas reales de las Asambleas y Tribunales, las cuales nos son asequibles mediante el reporte histórico. La realidad histórica muestra que las diferencias contempladas en el concepto de igualdad política fueron enfatizadas durante el desarrollo de la democracia, especialmente a través del liderazgo debido al hábil manejo de la palabra. El uso y dominio del discurso se vive no sólo como medio de deliberación política sino también como medio de manipulación de la mayoría. La seducción, entonces, era también una forma de lograr los efectos deseados con una base institucional democrática pero no con los fines ideales por los cuales las instituciones se habían creado. La experiencia del caos ocasionado por esta forma de practicar la retórica resulta ser una de las razones por las cuales Platón elige no considerarla siquiera un arte y, por el contrario, definirla como apariencia y práctica irracional (*Gorgias*, 465 b).

Con algunos ejemplos de oratoria de la guerra del Peloponeso hemos visto el despliegue de la seducción. En el diálogo de los melios advertimos la inflexión de un uso del discurso al otro, porque el recurso al pragmatismo desemboca en la afirmación de la ley del más fuerte como el único principio a reconocer para establecer las pretensiones de los que “dialogan”. Recordemos que en ese diálogo la estimación de “lo útil” se realiza bajo la premisa de que es más racional evitar la aniquilación de Melos que defender una justicia improbable cuando se enfrentan fuerzas desiguales. Con esta “advertencia” los oradores transitan del dominio de la deliberación racional al de la inducción del miedo en los oponentes, y, pese a ello, plantean crudamente la única posible vía de salvación de la isla.

La tensión del uso de los recursos persuasivos y de la seducción nos da una idea de la complejidad a la que una reflexión sobre el arte de la retórica habría de enfrentarse. Primero los sofistas y posteriormente Aristóteles recogen los diversos elementos que ya eran usados en la práctica oratoria e intentan realizar un ordenamiento que no puede soslayar las formas de articular el discurso que más daño habían hecho a las ciudades en las cuales la decisión política estaba en poder de las mayorías³.

La inclusión de esos elementos en el arte no implica, por supuesto, que el autor los adopte y defienda su uso sobre los otros, sino que la consideración de su existencia es parte del estudio de la retórica: ~~Lo~~ propio de este arte es reconocer lo convincente y lo que parece ser convincente...” (*Retórica*, 1355b 10-15).

Es preciso reiterar que también la seducción en la oratoria es comprendida en las estimaciones teóricas de la retórica griega del siglo V sin que ello implique la apología de su uso. Según hemos visto a través de la lectura del *Tratado del No Ser* y del *Encomio a Helena*, ni siquiera Gorgias puede ser considerado maestro de seducción, pues uno de sus objetivos es denunciar ese uso mediante la enunciación de los procedimientos por los que se logra engañar y dominar al que escucha la palabra mágica y seductora.

Aun así, cabe preguntar si la advertencia expuesta por Gorgias no resulta incómoda cuando él mismo se expresa mediante un discurso para lograr cambiar el juicio negativo que la tradición griega había emitido sobre Helena. ¿Si Gorgias consigue convencernos, entonces nos está engañando con palabras mágicas y poderosas? La pregunta ya ha sido planteada en el tercer capítulo de esta tesis. Ahora sólo quisiera detenerme para aventurar una pregunta relacionada con ella y que surge si recordamos la propuesta educativa protagórica mediante la cual el abderita justifica la formación retórica del orador: ~~el~~ orador hace que lo conveniente coincida con lo justo a los ojos de la mayoría” (*Teeteto*, 167a). Concediendo que, habiendo realizado la deliberación pertinente, el orador sabe qué es conveniente para la ciudad, ¿estará justificado también para darle la apariencia de justo ante una Asamblea, sin importar los elementos persuasivos o seductores que utilice? ¿Acaso

³ En la *Retórica* de Aristóteles el libro II es dedicado al estudio de las pasiones bajo la idea de que ~~las~~ pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer” (*Retórica*, 1378a 20).

para lograr una defensa “justa” Gorgias nos ha seducido con la palabra y el orador protagórico estaría dispuesto a inducir el miedo o el deseo de gloria en su auditorio?

Todas estas preguntas deben formularse en vista de que la educación retórica no formó parte de la conquista de derechos políticos en la democracia del siglo V. Bastaba con que algunos pudieran hacerse del conocimiento sobre el “funcionamiento” del discurso para sentar un precedente de desigualdad que perturbaba la confianza en un uso del discurso siempre limitado por el ideal del bien común. Y pese a ello, es preciso no perder de vista la confianza en la utilidad de la palabra en oposición a las desgracias que acarrea el uso de la fuerza. Es imposible concebir la educación y el pensamiento sofistas fuera del contexto de preguntas tales como ¿qué se necesita para ser un buen orador? o ¿qué se necesita para ser un buen político? La respuesta, me parece, es indisociable de la confianza en el diálogo y en la deliberación aún en tiempos de violencia y caos como los vividos durante la evolución de la democracia ateniense y que nos recuerdan tanto a la violencia que parece dominar la realidad social y política de nuestro país en la actualidad.

Bibliografía

Fuentes Primarias

ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, Madrid, Abada Editores, 2005.
_____, *Retórica*, introducción, traducción y notas de Arturo E. Ramirez Trejo, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

_____, *Retórica*, introducción, traducción y notas de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 2005.

_____, *Ética Nicomaquea*, traducción y notas de Julio Palli Bonet. Madrid, Gredos, 2000.

BUCHHEIM, Thomas (ed), *Gorgias von leontino. Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg, F. Meiner, 1988.

DIELS, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos más ilustres*, México, Grupo Editorial Tomo, 2004.

GORGIAS DE LEONTINO, *Fragmentos*, traducción y notas de Pedro Tapia Zúñiga, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

HERÓDOTO, *Historia*, tomo III, traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid, Gredos, 1986.

PLATÓN. *Teeteto*, introducción y notas de Ute Schmidt Osmanczik. México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

_____, *Protágoras*, introducción y notas de Ute Schmidt Osmanczik. México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

_____, *Gorgias*, introducción y notas de Ute Schmidt Osmanczik, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

_____; *Sofista*, introducción, traducción y notas de M. Isabel Santa Cruz, Alvaro Vallejo Campos, Nestor Luis Cordero. Madrid, Gredos, 1988.

TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*. Introducción, traducción y notas de Antonio Guzmán Herrera, Madrid, Alianza. 2008.

Fuentes Secundarias

ALEGRE, Antonio, *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*. Madrid, Montesinos, 1986.

BENVENISTE, Émile, *Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*. T.2 *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Les editions de minuit, 1969.

CASSIN, Bárbara, *El efecto sofístico*, traducción del francés de Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2008.

COTTRELL, Leonard, *El toro de Minos*, México, FCE, 2006.

CASTORIADIS, Cornelius, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1992.

DUPREEL, Eugène, *Les sophistes*, Neuchatel, Éditions du Griffon, 1948.

ESQUILO, *Tragedias*, introducción de Manuel Fernández-Galiano; traducción y notas de Bernardo Perea Morales, Madrid, Gredos, 1986.

EURÍPIDES, *Tragedias*, tomo I, introducción de C. García Gual; traducción y notas de A. Medina, J. A. López Pérez y J. L. Calvo, Barcelona, Gredos, 2006.

FINLEY, Moses I., *Vieja y nueva democracia*, traducción de Antonio Pérez Ramos, México, Ariel, 1980.

FLORES Farfán, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*. UNAM, México, 2006.

GUTHRIE W. K. C., *A History of greek philosophy*, Vol. III, Cambridge University press, 1962.

HARRIS, Edward M., "Law and Oratory" en *Persuasion. Greek rhetoric in action* (ed. Ian Worthington), London, Routledge, 1994.

HAVELOCK, Eric A., *The liberal temper in greek politics*. New Haven, Yale University Press, 1964.

- HELD, David, *Modelos de democracia*, traducción de María Hernández Díaz, Madrid, Alianza, 2007.
- JAEGER, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, FCE, 2006.
- KENNEDY, G.A., *The art of persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
- KERFERD, G.B. *Gorgias on nature or that which is not*, Phronesis 1, 1955.
_____ *The sophistic movement*, New York, Cambridge University Press, 1981.
- LORAU, Nicole, *L'Invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*. Paris, Payot & Rivales, 1993.
- MOREY, Miguel, *Los presocráticos. Del mitos al logos*. Barcelona, Montesinos, 1981.
- MOSSÉ, Claude, *Las doctrinas políticas en Grecia*, [traducción de Rosario de la Iglesia], Barcelona, A. Redondo, 1970.
- PARMÉNIDES, *Poema*, Ed. de Joaquín Llansó, Madrid, Akal, 2007.
- PERELMAN CH. y L. OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, traducción española de Julia Sevilla Muñoz, Madrid, Gredos, 1994.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 1975.
- ROMILLY, Jacqueline de, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, traducción del francés de Pilar Giralt Gorina, Barcelona, Seix Barral, 1997.
_____. *La ley en la Grecia clásica.*, traducción de Gustavo Potente, Buenos Aires, Biblos, 2004.
_____. *Alcibíades o los peligros de la ambición*, traducción del francés por Ana Ma. de la Fuente, Barcelona, Seix Barral, 1996.
_____. *Los fundamentos de la democracia*, traducción del francés por Ana Ma. Aznar, Madrid, Cursa, 1977.
- SANCHO ROCHER, Laura, *Un proyecto democrático. La política en Atenas del siglo V*. Zaragoza, Egido editorial, 1997.
- SCHMILL, Ulises, *El debate sobre Mitilene. La justificación de las penas*. México, Verdehalago, 1999.

SINCLAIR, T.A., *A history of greek political thought*. London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1961.

SOLANA DUESO José, *El camino del ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000.

UNTERSTEINER, Mario, *The sophists*, traducción del italiano de Kathleen Freeman, Oxford, Basil Blackwell, 1954.

VERNANT, Jean- Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona, Paidós, 1992.

VIDAL-NAQUET, Pierre, *El cazador negro: Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Península, Barcelona, 1983.

WARDY, Robert *The birth of rhetoric: Gorgias, Plato, and their successors*, New York, Routledge, 1996.