

## ¿Paideia sofística o paideia socrática?

Luis Antonio Restrepo Arango\*

El texto de Werner Jaeger, “El Protágoras”. ¿Paideia sofística o paideia socrática?”, que hace parte de su grandioso libro *Paideia: los ideales de la cultura griega*, creo que se defiende solo y, más que presentarlo, pienso hacer una reflexión complementaria al mismo.

Jaeger —está por fuera de dudas su importancia— es consciente de la dimensión política que domina todo el pensamiento y la vida de la Grecia antigua, pero voy a empezar utilizando otro gran pensador

sobre Grecia que es posterior a Jaeger, el francés Jean-Pierre Vernant, seguramente conocido por sus libros *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*. En un pequeño y profundo libro que se llama *Los orígenes del pensamiento griego*, Vernant se plantea el problema desde una doble perspectiva.

Claude Lévi-Strauss, para enfocar el problema del nacimiento de

---

\* Luis Antonio Restrepo Arango, o Toño, como se le decía cariñosamente, fue profesor del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín y autor de varios libros: *Pensar la historia*, *Proceso histórico de los Derechos Humanos en Colombia* y *Ensayos sobre la historia de la cultura*. Esta conferencia fue presentada en la sesión del *Seminario Maestros Gestores de Nuevos Caminos* que se realizó en Medellín el 26 de octubre de 1998, con el apoyo de la Corporación Región, la Fundación Confiar, el Colegio Colombo Francés, la Corporación Penca Sábila y la Cámara de Comercio de Medellín. En la misma sesión, se le rindió al autor un homenaje por la distinción “Gerardo Molina” que le otorgó la Universidad Nacional de Colombia. Esta publicación es un reconocimiento a Toño Restrepo, recientemente fallecido, quien en vida tuvo la particularidad de ser “una fuerza formadora de hombres”. La grafía de las palabras griegas fue consultada en varios textos.

la filosofía en Grecia, hace mucho énfasis en poner en relación la creación griega de la *polis* o ciudad-Estado, con la posibilidad del nacimiento de un pensamiento estrictamente filosófico. No es que él quiera decir que los otros pueblos que han constituido este género *Homo sapiens* no hayan tenido pensamiento, no hayan tenido sabiduría, pero la filosofía, estrictamente hablando, es una invención griega que tiene como condición de existencia otra invención griega que es la ciudad-Estado, la *polis*, y particularmente —aunque no exclusivamente— la formación de una *polis* democrática en el caso de Atenas, por oposición al otro modelo que configura la historia de la Grecia antigua, el modelo aristocrático-militar espartano.

Uno habla generalizando, pero si se trata de ser precisos, a partir del siglo VI a.C. sí hay que preguntarse: ¿estamos hablando del modelo espartano o estamos hablando del modelo ateniense? Y esto es importante porque para el siglo siguiente, para el siglo V a.C., todas las manifestaciones culturales más importantes tienen como marco de existencia la Atenas democrática, entendiendo que se trata de una democracia esclavista y muy excluyente, como vamos a ver enseguida.

O sea que la tesis, que no es exclusivamente de él —viene des-

de Carlos Marx y la han retomado muchos pensadores, aún sin nombrarlo—, es pensar primero la *polis* con su principio de igualdad entre los libres; ese ideal de lo que se denomina la *isonomía*,<sup>1</sup> que traduce igualdad y que es un término primero político y luego científico-filosófico, esa igualdad es la que va a permitir la posibilidad del diálogo. No puede haber diálogo entre amos y esclavos —los esclavos eran excluidos—, entre el amo y el esclavo hay una relación de dependencia, hay una relación lingüística de orden, de la orden, del mandato; el debate, la discusión, solamente se puede producir en el marco del *ágora*, de la plaza donde debaten los iguales, los libres.

Esa libertad quedó muy restringida en el caso espartano, casi eliminada por las exigencias —muy complejas de explicar en este momento— de tipo social, de la estructura social espartana y eso es lo que explica que cuando uno piensa en la tragedia griega, en la comedia, en los grandes filósofos, en los grandes historiadores, siempre está pensando en Atenas y nunca está pensando en esa sociedad a la cual el mantenimiento de su hegemonía territorial sobre esas grandes masas de siervos —más que esclava-

1. La palabra *isonomía* aparece con tilde y sin tilde, dependiendo del autor. (nota del transcriptor).

vos—, los *ilotas*, los llevó a convertirse en una especie de sociedad puramente militar.

En estas consideraciones, de partir de la experiencia política para llegar a la experiencia del pensamiento filosófico, Jean-Pierre Vernant tiene un texto —es una cita larga que voy a hacer, porque es un texto tan preciso, tan maravillosamente bien construido, que al hablar de él uno de pronto lo daña, le hace perder su impacto— en el cual vamos a tener la posibilidad de tomar distancia histórica con el mundo griego en este aspecto del pensamiento.

La historia, como disciplina, se ha ido desarrollando en el mundo moderno a partir de la idea de que es más importante establecer las diferencias, que ilusionarse muchas veces con semejanzas que no son más que espejismos. Claro, existe una continuidad, si no, pues no podríamos siquiera leerlos [a los griegos]; pero esa continuidad está atravesada por una distancia que hace que leer el pasado exija instrumentos críticos, porque la historia tradicional tenía la ilusión —fundándose en una concepción que los mismos griegos se encargaron de crear— de una naturaleza humana inmutable y ahistórica. Nosotros, al contrario, consideramos que si hay algo que se pueda llamar “naturaleza humana”, pues es algo histórico

y mudable, por eso nos es realmente difícil colocarnos en una posición de entender lo que los otros hicieron en el pasado.

Al leer el texto van a ver que hay cantidad de problemas que se nos abren y al mismo tiempo se nos resuelven. Es el texto final del libro, dice:

Cuando nace en Mileto, la filosofía está enraizada en aquel pensamiento político cuyas preocupaciones fundamentales traduce y del cual adopta todavía una parte del vocabulario. Es verdad que relativamente pronto se afirma con mayor independencia. Desde Parménides ha encontrado su camino propio; explora un nuevo dominio, plantea problemas que sólo a ella pertenecen. Los filósofos no se preguntan ya, como lo hacían los milesios [Tales, Anaximandro, Anaxímenes], qué es el orden, cómo se ha formado, cómo se mantiene, sino cuál es la naturaleza del Ser y la del Saber y cuáles son sus relaciones. Los griegos agregan así una nueva dimensión a la historia del pensamiento humano. Para resolver las dificultades teóricas, las “aporías” [aporía es una palabra que quiere decir simplemente la dificultad para pensar, dificultades lógicas que plantea el pensamiento], que el progreso mismo de sus avances iba suscitando, la fi-

lososofía tuvo que formarse poco a poco un lenguaje, elaborar sus conceptos, edificar una lógica y construir su propia racionalidad. Pero en esta tarea no fue mucho lo que se aproximó a la realidad física; fue poco lo que tomó de la observación de los fenómenos naturales; no hizo experiencia. La noción misma de experimentación le fue siempre extraña. Edificó una matemática sin tratar de utilizarla en la exploración de la naturaleza. Entre la matemática y la física, entre el cálculo y la experiencia, faltó aquella conexión que nos pareció unir en los comienzos la geometría y la política. Para el pensamiento griego, si el mundo social debe estar sometido a número y medida, la naturaleza representa más bien el dominio del "aproximadamente", al cual no se aplican el cálculo exacto ni el razonamiento riguroso. La razón griega no se ha formado tanto en el comercio humano con las cosas, cuanto en las relaciones de los hombres entre sí. Se ha desarrollado menos a través de las técnicas que operan sobre el mundo, que por aquellas que actúan sobre los demás y cuyo argumento común es el lenguaje: el arte del político, del orador, del profesor. La razón griega es la que en forma positiva, reflexiva y metódica, permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza. Dentro de sus límites, como en sus

innovaciones, es hija de la ciudad [de la polis].<sup>2</sup>

Entonces, ya ven, eso es lo importante. A nosotros siempre nos causa impresión la grandeza teórico-especulativa del pensamiento griego, pero al mismo tiempo nos desconcierta su poco desarrollo de aplicación científica y tecnológica; en física, en general, la observación falla. Claro, hay cosas excepcionales; sí, ya en la época helenística hay una excepción, Eratóstenes, en Alejandría, mediante una experiencia que es práctico-matemática, logra una medición correcta del diámetro de la tierra.

Arquímedes, ese al cual Galileo Galilei llamaba el "Divino Arquímedes", aunque se mantuvo fundamentalmente dentro de la concepción geométrico-especulativa, hizo sin embargo algunas aproximaciones experimentales que son de alta matemática. Gaston Bachelard nos recuerda una, la más sencilla de entender: un pedazo de madera flota, no porque tenga la sustancia de la flotabilidad como pensaría Aristóteles, sino por la fuerza del agua. También el peso específico de los metales, el famoso experimento de

2. Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1979, pp. 106-107. El texto se confrontó con el de Vernant para establecer la puntuación, entre corchetes aparece lo que adiciona el conferencista.

la corona de oro, ya que lo de los espejos que quemaban barcos es puro cuento, esos espejos nunca se hicieron.

La medicina griega hipocrática también procedía a través de la observación. Los textos hipocráticos<sup>3</sup> son maravillosos, grandes triunfos de la razón, particularmente el texto en el cual Hipócrates —Hipócrates es una firma, él sí existió, pero todos los textos de su escuela se firmaban Hipócrates—, un hipocrático, en todo caso, hace un texto de unas diez páginas que se llama *Sobre la enfermedad sagrada*, que es una demostración, hasta donde él podía en ese momento, de que la epilepsia no era la enfermedad sagrada sino una enfermedad biológica. El hipocrático éste se bate duro con muchas imposibilidades que lo han sido hasta nuestra época, pero logra dejar claro que se trata de una enfermedad más. Pero el texto es correcto, predomina la teoría en el sentido griego de la palabra.

Teoría es contemplación desinteresada del mundo. Los latinos la traducen como especulación, que es una palabra tan desprestigiada en nuestro medio: pensamiento especulativo. Hay que entender las épocas históricas, en ese momento es

la forma derivada etimológicamente de la palabra *speculum* —espejo—, que era la manera como los latinos trataban de dar cuenta de la palabra *theoria*, fundamentalmente muy usada y muy defendida por Aristóteles.

Entonces, entendamos que esa es la limitación y la diferencia específica de ese gran pensamiento griego, que como dice Jean-Pierre Vernant, está mucho más preocupado por las relaciones entre los hombres en el marco de la *polis*, que por la exploración sobre el mundo natural a partir de Parménides y, aún más allá de Parménides y Heráclito, a partir de Sócrates y los sofistas. Éste es un paso que vale la pena recordar, Vernant se refiere a esto cuando dice: “Los filósofos no se preguntan ya, como lo hacían los milesios, qué es el orden [o sea el cosmos, orden es la traducción al castellano de la palabra griega cosmos],<sup>4</sup> cómo se ha formado, cómo se mantiene, sino cuál es la naturaleza del Ser y la del Saber”.

Inicialmente el pensamiento filosófico griego se preguntó por el cosmos, por el paso que remite al mundo del mito y al mundo de la religión, el paso del desorden originario al orden. Y aún más, es una

3. Antonio Restrepo comenta que al menos algunas antologías se pueden tener en castellano.

4. El texto entre corchetes es una aclaración del conferencista.

pregunta por el *arkhé*,<sup>5</sup> que es por allá lo último de atrás —más o menos arqueológico—, lo que los latinos, a su vez, tradujeron con la palabra principio. Podemos volver hacia el griego y traducirlo como fundamento, siguiendo en eso la invitación de uno de los pensadores más grandes de este siglo —independientemente de que no nos guste su política—, Martin Heidegger, de los que pensó más profundamente el mundo griego y que con esa dedicación de él, al ponerle toda la seriedad posible al peso de las palabras, siempre decía: cuidado con la palabra en su lengua original, toda traducción, aunque sea necesario traducir, implica sus costos; una cosa es el logos platónico, otra muy distinta es el logos de San Juan evangelista, en el uno quiere decir pensamiento, en el otro quiere decir Dios.

¿Qué ha pasado ahí? Pues toda la transformación profundísima de la cultura occidental, cuando el griego se pregunta por el *arkhé*, por el fundamento, el latino se está preguntando por el principio, pero eso ya no tiene la misma fuerza. Eso que ellos buscaban, era lo que es específico del pensar filosófico con res-

pecto a otras formas muy respetables de sabiduría.

Se debe recordar que sobre esto insistía mucho Estanislao Zuleta, que era un gran conocedor de estas temáticas de la *paideia* socrática, que siempre implica la gran lucha con la *paideia* sofística. En muchos de sus ensayos y particularmente en su libro *Lógica y crítica*,<sup>6</sup> que es una bella exposición sobre el pensamiento platónico, hay un modelo de pregunta que podemos tener muy cerca —sería muy bueno, pero no es necesario ir a las tablillas cuneiformes mesopotámicas, basta con ir a la casa y sacar una Biblia, que debe estar en todas partes— y es la pregunta religiosa por excelencia: ¿quién hizo el mundo?

Es lo más lógico, que si uno ve una cosa se pregunte ¿quién hizo esa mesa? o ¿quién hizo ese cuadro? Obvio, no preguntarse eso sería más bien un síntoma grave —para los educadores, a ese muchacho hay que ponerle cuidado—, pero de ahí es muy fácil pasar a decir ¿quién hizo el mundo? Y entonces la respuesta es igual: así como hay un sujeto carpintero, un sujeto zapatero, un sujeto pintor, un sujeto matemático, hay un sujeto —tiene que ser muy grande porque el mundo es muy

5. Hay varias graffias para escribir la palabra, en el texto de Jaeger aparece como *arché*. Véase: Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

6. Cali, Editorial Universidad del Valle. En coedición con Fundación Estanislao Zuleta, 1996.

grande— que se llama Dios o los dioses, uno o varios.

Lo asombroso del paso griego es cambiar de pregunta, porque ellos captaban ya que la pregunta predetermina la respuesta —preguntar es lo que lo mete a uno en un problema siempre—; ellos cambian de terreno como diría Gaston Bachelard, pasan a la pregunta ¿cuál es el fundamento del mundo?, y empiezan a dar sus respuestas que, dado el problema técnico de las fuentes, nos es muy difícil entender. Ahí hay también grandes problemas de traducción: Tales de Mileto, el agua, lo húmedo, eso es complicado. Una nota ciertas conexiones entre el pensamiento de Tales de Mileto y las concepciones religiosas mesopotámicas. Grecia quedaba muy cerca de Mesopotamia, Babilonia era algo para ellos sumamente impactante, importante; ellos tenían dos focos culturales modélicos, Egipto y Babilonia. Bueno, no sabemos mayor cosa, ¿qué más sabemos de él? Sabemos que era matemático, que trabajó sobre un eclipse, sabemos también que los maestros de ellos, los mesopotámicos, sabían mucho de astronomía. Pero bueno, lo húmedo...

Luego, posiblemente, sigue otro pensador —algunos dicen que son contemporáneos, otros que son sucesivos—, Anaximandro, uno de

los más admirables pensadores de la antigüedad, de los más impacantes. Anaximandro no nos va a responder como quisiéramos, diciendo el fuego, la tierra o el aire, no, va a decir “lo infinito”. Rodolfo Mondolfo tiene un libro sobre el concepto de infinito entre los griegos, que es una pelea con otros cuatro o cinco pesos pesados de este asunto de la historia de la filosofía griega, de si se puede decir infinito en griego. Ya llegamos a un acuerdo general al considerar que Anaximandro está diciendo lo indefinido, pero bien enigmático que es este pensador; no tenemos bien clara la cosa, pero él tiene su propuesta, una propuesta sumamente abstracta.<sup>7</sup> Luego viene Anaxímenes que es como una regresión, porque Anaxímenes dice “el aire”, y éstos forman fundamentalmente el grupo de los milesios.

Viene otra tendencia, la eleática, también muy asombrosa, de los que piensan que el fundamento o el *arkhé* son números; los pitagóricos, números y proporciones, música en el sentido matemático de la palabra. Viene un pensador que nos empieza a esbozar el camino hacia los valores educativos, porque observen que estos grandes milesios,

7. Luis Antonio Restrepo A. comenta que “hay un texto hermosísimo de Heidegger sobre Anaximandro”.

como lo muestra Jacqueline de Romilly en *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*<sup>8</sup> y como también lo muestran otros —Edward Sellaer en su gran libro *Sócrates y los sofistas*—, no están preocupados por preguntarse qué somos nosotros y cómo es el proceso del pensamiento, sino que ellos dan eso por sentado y preguntan por el fundamento del cosmos.

En ese sentido, hay un presocrático que siempre ha impactado mucho y ha sido también muy mal interpretado: Jenófanes. En Jenófanes ya —y eso lo anota también Werner Jaeger— uno empieza a observar el nacimiento del interés por el problema del ser y el conocer y por un preguntarse sobre aspectos que podríamos llamar de tipo teológico-cultural.

En el siglo pasado hubo lecturas apresuradas desde perspectivas materialistas simplistas, no en Marx —que era un especialista, un profundo conocedor de estos asuntos y ya lo demuestra, muy joven aún, en su tesis para graduarse como filósofo, que trata sobre el materialismo griego, Demócrito y Epicuro— pero sí en otros como Lan-

guen, que fue su amigo en un tiempo. Otros se precipitaron y esa precipitación implicó la idea de querer ver materialismo donde no había realmente materialismo, en el sentido moderno de la palabra, o de ver ateísmo donde, si se lee con un poco de cuidado, no había ateísmo, porque el ateísmo se va a manifestar en Grecia en la época de los sofistas.

Esto se debe a una interpretación superficial de uno de los primeros grandes textos de antropología filosófica escritos en el mundo, cuando Jenófanes comenta que los pueblos representan a sus dioses a su imagen y semejanza y hace ese famoso comentario tan impactante, de que “si los caballos tuvieran dioses, pues representarían a sus dioses en forma de caballos”, así como los nubios —los de raza negra para los griegos— representan a sus dioses de color negro, de pelo negro en sortijado, y los tracios del norte, los monos de allá arriba, representan a sus dioses rubios, de ojos azules.

Cuando Jenófanes está diciendo representan, lo que reivindica es lo siguiente, es la manera popular, la manera que hay que aguantarse —pero que no es la correcta—, de representar lo irrepresentable y lo irrepresentable no son Zeus, Atenea o Hera, no; lo irrepresentable es el concepto de lo divino, la idea de la

8. Jacqueline de Romilly, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*, Barcelona, Seix Barral, 1997.



divinidad. Ahí empieza en el mundo griego a elaborarse la concepción filosófico-teológica de una divinidad abstracta, irrepresentable e inconocible. Es el dios desconocido que luego traducen los romanos como *Deus absconditus*, eso es lo que él reivindica.

Luego vienen dos pensadores que se contraponen uno al otro —aunque posiblemente ni se conocieron—, que se plantean el problema del ser en términos de una proto-lógica, de una lógica fundacional, “*ser*” y “*devenir*”; que los han mirado como unos debatidores entre sí, lo que históricamente no es demostrable, pero de hecho la cosa funciona así. Parménides sostiene la plenitud del ser, es uno de los que resuelve una de esas aporías o dificultades lógicas para la constitución del pensamiento, al formular el principio filosófico de no contradicción: “una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo”. Uno puede decir “el ser es” y eso es lógico, cuando uno dice “el ser no es”, dice una burrada absoluta; no se puede pensar siquiera, por eso el ser es pleno —él también introduce otro elemento nuevo, la diferencia esencia-apariencia— y por eso no hay movimiento.

No es para reírse uno, o para morir de la risa, porque un tipo mientras caminaba por ahí —por-

que a ellos les gustaba enseñar caminando—, mientras caminaba por una calle de Atenas, estaba demostrando, muy seriamente, que no hay movimiento; no se rían porque él sabía eso, ni tampoco se le metía a un caballo que venía por ahí al trote —ese chiste no es mío, es de Bertrand Russell—, no, lo que pasa es que el movimiento es una apariencia, como los colores son una apariencia, como los sabores son una apariencia, como lo frío es una apariencia, lo caliente es una apariencia. En esencia, no hay movimiento, porque lógicamente no puede haber movimiento. Así pensaba Parménides.

Y luego viene el otro señor —que también acostumbramos masacrar felices en los manuales—, que dice “sólo hay devenir, sólo hay movimiento”, Heráclito de Éfeso. Cuando uno lee en algunos manuales que Heráclito dice que el ser es movimiento, ahí hay una metida de pata; es que no hay ser, para Heráclito no hay ser, simplemente, hay movimiento. ¡Ah, pero que el río! No, es una manera de decir simplemente, lo que hay es un fluir, no una cosa que fluye sino un fluir. ¡Que la llama! No, lo que hay es un arder. Son esfuerzos sutiles y tremendos por dar cuenta de la naturaleza del ser y al mismo tiempo por preguntarse cómo hace uno para pensar así.

Finalmente, no dejemos por fuera a dos pensadores, Empédocles y Demócrito. Empédocles es tardío, no es ya del siglo vi sino del siglo v, siciliano. Él hace un esfuerzo maravilloso y es recoger varias de las propuestas de sus antecesores y armar con ellas una idea cuádruple, es decir, tomar los cuatro elementos que habían sido elaborados por el pensamiento anterior y plantear, no que el ser es la suma de cuatro elementos, ni que los cuatro elementos van en un costal ahí, sacudiéndose, sino que los cuatro elementos están estructurados a través de una conexión doble, que es la conexión del amor y del odio; hermosa metáfora para lo que nosotros llamamos —tan científicos como somos— acción y reacción.

Empédocles daba un ejemplo para cada caso, para el caso del odio, o sea el desencuentro absoluto, es cuando usted mezcla el agua y el aceite —ellos se iluminaban con lamparitas de aceite de oliva—, no hay nada que hacer, vuelven y se separan. Y un caso de amor a toda prueba, es cuando usted mezcla cierta cantidad de cobre con cierta cantidad de estaño y no le da una suma de pedazos de cobre con estaño, sino que le da una cosa nueva: bronce.

Ellos eran limitados en ese aspecto experimental, pero sí observa-

ban. ¡Ah! y no olvidemos esto, observaban, no experimentaban, en la medida en que experimentar —desde Galileo—, sabemos muy bien que significa experiencia matemáticamente controlada. Pero en ciertos aspectos, cuando era a ojo, observaban. Aristóteles fue un gran médico, un gran biólogo, un gran observador y quizás por eso fue un limitadísimo físico, porque trató de aplicar categorías de la biología al mundo físico, o sea, cayó en lo que llama Gaston Bachelard un típico caso del obstáculo epistemológico de la experiencia inmediata.

El otro pensador que no podemos olvidar y que ha sido objeto de la investigación de la tesis de doctorado de Marx, es Demócrito. Se habla de Leucipo y Demócrito, nadie sabe bien quién era Leucipo, pero sabemos quién era Demócrito, sabemos lo que significó posteriormente esta filosofía que fue rechazada en el mundo griego y que luego fue perseguida por el cristianismo medieval, lo que significó para la consolidación de la ciencia moderna a partir de Galileo Galilei, lo que significó el atomismo griego. Con Demócrito nace —es decir con Leucipo y Demócrito, aunque Demócrito es el histórico— y luego sigue su historia con Epicuro y llega al mundo medieval a través del gran poema filosófico en latín de Tito Lucrecio Caro, *La naturaleza y las*

cosas. El asunto era muy movido, pero es que Sócrates, Platón y los sofistas no caen del cielo. Ya ven qué caminos, dichos aquí en una forma sin duda esquemática, existen en el mundo griego.

Va a haber un gran viraje, lo que apenas se estaba esbozando en Jenófanes y un poco en Empédocles, va a transformar las condiciones del pensamiento filosófico griego en la segunda mitad del siglo v a.C. Esa transformación del pensamiento griego se produce en Atenas, en el marco de lo que se ha denominado la Época Clásica de Pericles, el gran dirigente político de formación sofística —ahora le quitamos el miedo a la palabra sofística, no eran tan perversos o no siempre lo eran—; está en el marco de la crisis de la *polis* griega y particularmente de la *polis* democrática, en el marco de la Guerra del Peloponeso —cuya historia escribió el otro gran discípulo de los sofistas que fue Tucídides— y es la época en que está escribiendo sus obras dramáticas el más extraño de los tres grandes clásicos, Eurípides, discípulo —no tanto como creía Nietzsche— de Sócrates como de los sofistas.<sup>9</sup>

9. Antonio Restrepo anota que cuando uno lee a Jacqueline de Romilly, se da cuenta de que Nietzsche exageró demasiado, en *El nacimiento de la tragedia*, el carácter socrático de ese complejo y barroco trágico que fue Eurípides.

Es un mundo brillante pero al mismo tiempo en proceso de decadencia, en el vaivén de esa guerra que fue producida por la inevitable confrontación de dos concepciones políticas y de dos intereses económicos, que Tucídides traduce en términos de dos voluntades de poder, pero que uno puede traducir como el choque de dos imperialismos —y los atenienses afirmaban públicamente su imperialismo y lo justificaban— es lo que va a generar la guerra civil entre los griegos, que los destruye finalmente. Es una decadencia larga, pero hacia el 400 a. C., por la época de la muerte de Sócrates, ya están contadas las décadas de la autonomía de las *polis* griegas o sociedades-Estado autónomas.

Este es un mundo que fue descrito muy apasionada y brillantemente por Federico Nietzsche en sus trabajos de juventud en la Universidad de Basilea, en el tomo de las obras completas que se titula *Grecia y los griegos*, y también fundamentalmente en ese libro que le costó la salida del gremio de los colegas filólogos, que es *El nacimiento de la tragedia en la Época Clásica*, en la época griega, titulado originalmente *En el espíritu de la música*, porque tiene un contenido filosófico schopenhaueriano muy fuerte, un libro complicado en

ese sentido, pero lleno de intuiciones maravillosas. Nietzsche siempre se quejó —yo no voy a decir que estoy de acuerdo con eso— de que el viraje de los presocráticos al socratismo, había sido una pérdida para el pensamiento filosófico, porque había sido el paso de una investigación tremenda sobre el cosmos, sobre el mundo exterior, a una autoinvestigación, a una investigación que él llamaba socrático-subjetivista.

Nietzsche vivía peleando con la introyección y vivía reivindicando —como lo puso de presente Gilles Deleuze— la corporeidad, lo exterior; en su caso en una lucha con el cristianismo, al cual le veía raíces ya en Platón. Nietzsche lo dice muy claramente en un aforismo que a uno le parece como exagerado: “El cristianismo ya comienza en Platón, desde el momento en que Platón dice ‘bienaventurados los que van a morir, porque para los sabios la muerte es la manera de volver a enfrentarse con el mundo de las ideas puras’”. Dice, ¡ah!, ahí está el cristianismo, ahí está la idea de la vida eterna, ahí está toda esa basura de que hay que renunciar a la vida para encontrar la verdad, de que el destino del filósofo es morirse. ¡Qué pereza! —dice Nietzsche—, hay que vivir, asumir el amor de la fatalidad.

Es una pelea de Nietzsche con el cristianismo. Les quiero mostrar esto por lo siguiente: Nietzsche era un gran historiador, pero en ciertos textos es de un apasionamiento que uno no puede aceptar. Yo tampoco creo que ese viraje al socratismo signifique eso que Nietzsche vivió como un desbarajuste de la grandeza del pensar filosófico presocrático, creo —también lo uno por lo otro— que Sócrates, Platón y los sofistas mismos hicieron aportes importantes. En ese aspecto, de todas maneras —y creo conocer un poco a Nietzsche y haber estudiado su obra—, yo tampoco voy a ser un seguidista, que porque Nietzsche lo dijo, ya todo es verdad. A veces también hay que rebelarse contra los maestros y decirles: no, pero piense bien que eso también implicó la apertura de una dimensión importante de la vida humana, ese paso a lo subjetivo.

Efectivamente, hay un pensador como gozne entre estos grandes presocráticos y el mundo de la *paideia* socrática y la *paideia* sofística —que lo resaltan Jacqueline de Romilly, Jean-Pierre Vernant y Werner Jaeger—, que fue Anaxágoras de Clazomene, el primer maestro que tuvo Pericles antes de volverse discípulo de Protágoras. El punto de vista que tiene Anaxágoras prefigura ya lo que va a ser, casi inmediatamente después, la confrontación

entre Sócrates y los sofistas y es algo que es común a todos ellos; es una concepción, como dice en alguna parte de su libro el maestro Jaeger, antropocéntrica, ya no cosmocéntrica, que apunta al hombre, al ser humano, y también una concepción que a Sócrates no le gustó por su relativismo, que se le parecía al relativismo sofístico, que es el perspectivismo de Anaxágoras.

Anaxágoras, maestro filosófico de la Atenas de la época de Pericles, no fue sofista, no fue socrático, es más, fue rechazado por Sócrates; planteó su propuesta y en ese sentido es como un pensador bisagra, es el paso de la forma de pensamiento objetivista a una forma de pensamiento —llamémosla así— subjetivista.

De todas maneras, la pregunta, la vieja pregunta es ¿cómo comienza la propuesta sofística? Sócrates cambia la perspectiva, pero Sócrates se mantiene en la posición filosófica. Se venía de la época arcaica de los *sophoi*, de los sabios, a los amigos de la sabiduría, los filósofos, y Sócrates se mantiene en esa orientación; es un mundo de pensamiento especulativo, profundo, aristocrático y ahí se mantiene Sócrates. Por el hecho de ser de extracción de clase *demos* —porque es evidente que si era hijo de un escultor y una partera no podía

ser un aristócrata, era un hombre del *demos* democrático, el *demos* libre, un guerrero, sabemos que combatía en la infantería—, Sócrates vivía en un mundo aristocrático dentro de la Atenas democrática, ya que los aristócratas también tenían su cabida en el juego democrático.

Los sofistas —hay que tener mucho cuidado— sí son una novedad, porque aparecen en un momento dado, en esta época de crisis político-social, diciendo “nosotros somos maestros de areté”. *Areté* es virtud, pero es algo mucho más amplio que el concepto cristiano de virtud, la *areté* se puede manifestar en el combate, en la carrera, en los juegos olímpicos, tocando música, de muchas maneras, pero la *areté* fundamental es la del hombre cívico, del ciudadano guerrero que participa como hombre libre y ocioso —que no tiene que trabajar porque tiene esclavos que trabajan por él— en las dos actividades dignas de un ser humano autónomo, que son discutir el destino de la ciudad y morir por ella, si es el caso, combatiendo en el ejército o en la armada. Eso era para ellos el ideal de vida, toda su *paideia* era prepararse para eso, entonces los sofistas van a decir “cobramos”, “cobramos por enseñar el saber”.

Bueno, ¿y quién es Sócrates? En pocas palabras, sabemos de Só-

crates por dos fuentes. El Sócrates platónico, altamente estilizado, altamente idealizado, es el Sócrates filósofo; no hay que hacerse muchas ilusiones, es un Sócrates muy vivo en la medida en que el más grande discípulo de los trágicos griegos, de Esquilo, Sófocles y Eurípides, fue Platón —gran poeta que expulsó a los poetas de su ciudad—, pero él era muy buen poeta y nos lo hace ver tan cercano, tan vivo, tan como era él, pero no, está idealizado. Y tenemos otro Sócrates, el Sócrates del historiador y guerrero Jenofonte, excelente escritor medio, autor de un libro de viajes llamado *La retirada de los diez mil* o *Anábasis*, que es un encanto de libro y además es un libro etnológico. Pero entre Platón y Jenofonte no hay nada que discutir, en el uno, Sócrates es una cumbre del pensamiento humano, en el otro, es un señor muy inteligente, no más; Jenofonte es el que nos da la visión del Sócrates pedestre, del Sócrates cotidiano.

Jenofonte explica el rechazo beligerante de Sócrates a la propuesta sofística de cobrar por enseñar. Según Jenofonte, “la sabiduría, como el amor, sólo puede concederse por don libre”. Sócrates reconocía que el que enseña un arte —un arte es una *techné* y podía ser zapatería o esculpir una estatua; una *techné*, lo dice Jaeger, se discute

mucho, de cómo formar un muchacho y se habla de mandarlo a estudiar con un escultor, todo eso—, el que enseña una *techné* sí puede cobrar, porque el que está enseñando a pintar o a hacer espadas o a hacer frenos de caballo o enseñando a tocar la lira, pues no está pretendiendo hacer bueno y virtuoso al alumno.

En el *Menón*, en esa pelea de Sócrates con los sofistas, maestros de virtud, queda uno a lo último más o menos convencido de que francamente la virtud, en el sentido alto de la palabra, no se puede enseñar, que a los muchachos se los puede mandar donde el músico, donde el pedagogo, donde el maestro de equitación, a la palestra, y en el *Menón* hay una parte donde se puede hacer una sociología de la educación de la clase dominante ateniense y ver cuál era la educación de estos efebos que iban a ser los dueños del destino de ese pueblo, que los educaban en todos estos aspectos tan equilibradamente, físicos y culturales.

El *Menón* es corto, es de los diálogos que más se entienden, porque yo reconozco que ya en la vejez casi, entender el *Teeteto* no es cosa tan sencilla. No hay que apenarse, es difícil, cuántos libros se han escrito tratando de explicar un diálogo como el *Teeteto*, el mismo diá-

logo de *Protágoras* tiene un problema de teoría del conocimiento que lo pone a uno a ver chispas. El *Menón* es también un diálogo complejo, pero es más atrayente, es pequeño, más agradable, ahí es donde está la pelea central: ¿cómo se atreven los sofistas a decir que son maestros de la virtud, si la virtud no se puede enseñar? Pero Sócrates sí creía que realmente lo característico del filósofo era poder enseñar de alguna manera a ser bueno y virtuoso al alumno y eso solamente se podía por la amistad; había que establecer un vínculo de amistad y ahí viene un juego entre la palabra *eros*, amor, y *philia*, amistad.

Michel Foucault investigó en sus libros sobre la *Historia de la sexualidad* todo ese problema, que muchas veces es un típico problema por no asumirlo en perspectiva histórica, del homoerotismo griego. No me da pena decir homosexualismo, lo que pasa es que homosexualismo es una palabra muy mal construida, es como sociología, es uno de esos monstruos lingüísticos que aparecen por ahí y lleva a confusión: *homo* en griego es “lo mismo”, *sexus* es una palabra latina, pero *homo* en latín es “hombre”, entonces se arma un lío ahí. El concepto es homoerotismo, el mismo erotismo válido para lesbianas o para homosexuales. Para que vean

que no me da miedo decir esas palabras, pero es que no es más bonita sino más perfecta la griega: homoerotismo.

Yo, por ejemplo, espero que esto no sea sino un problema de una traductora, muy buena, que sabe traducir del francés y simplemente no caló al traducir al español bien la cosa, pero en este libro, cada que ustedes lean en el diálogo Fedra y “¡Oh hermosa Fedra!”, traduzcan así: Fedro. Y el diálogo —qué pena para los curas, se ponen todos colorados— empieza así: “¡Oh hermoso Fedro!”. Qué hacemos, Sócrates se moría por Fedro. Ahora, Fedro era un griego, era casado, tenía tres hijos, pero es que para eso era el matrimonio, para reproducir muchachitos con una analfabeta que le habían guardado toda la vida en un serrallo los papás, escondida, porque recuerden este principio de la *paideia* griega: “los niños se educan, las niñas se custodian”. Nada más.

Había ciertas niñas que se educaban y tocaban música muy hermosa y los acompañaban en los *simposios*, que no eran simples francachelas sino unas fiestas rituales —el banquete griego era una fiesta ritualizada, claro, terminaban borrachos, pero hacían el esfuerzo al menos para no emborracharse

muy rápido—,<sup>10</sup> realmente eran jolgorios muy politizados, muy fuertes, muy militares también. Allá iban unas niñas muy hermosas, eran *hetairas*, no eran prostitutas estrictamente hablando, pero eran mujeres que no estaban destinadas al matrimonio; algunas de ellas se volvieron millonarias, estaban rodeadas de sus esclavos y esclavas, mantenidas por todos, Sócrates mismo las visitaba, Pericles se casó con una de ellas.

Era pues una división del trabajo muy especial: si la mujer era culta dejaba de ser mujer sana y si era sana, se esperaba que fuera ignorante y analfabeta absolutamente. Como decía el inglés especialista en Grecia, el maestro C. M. Bowra, la democracia ateniense se parece mucho a un club de hombres: las mujeres excluidas, los esclavos excluidos, los extranjeros excluidos. De todas maneras, nuestra sociedad tampoco puede cantar victoria, que no vengan a decir que ya superamos todos los problemas. Dicen que los niños estaban excluidos, pero siguen excluidos porque un niño no puede participar en elecciones; ha sido un esfuerzo muy terrible que las mujeres se integren y

no se puede cantar victoria todavía. Pues sí, se logró al menos difrazar la esclavitud lo más sutilmente posible, pero esto tampoco es el paraíso, la *isonomía* geométrico-político-teórica, aquí lo estamos viendo muchos de nosotros. Ese es el mundo en el que ellos vivían.

Sí hay un elemento aristocrático en la posición socrático-platónica, pero está por lo menos formulado en términos de una concepción de la enseñanza, de la transmisión de los ideales de la cultura griega de un hombre maduro a un hombre joven, está atravesada por la gratuidad en términos de la amistad educativa. Esto también tenía un carácter militar utilizado sabiamente por la ideología del mundo griego, al combate iban el hombre maduro y el joven, y o volvían los dos o no debía volver ninguno, porque el que volvía era un miserable para el resto de su vida. Así se formaban los batallones sagrados de efebos y guerreros que terminaban muriendo juntos o salvándose juntos.

Otra —otro— de las aventuras de Sócrates ya sabemos desde hace tiempos quién fue y hay un diálogo muy hermoso que de paso demuestra que, si por los alumnos vamos a juzgar a los profesores, tampoco le fue muy bien a Sócrates porque Alcibíades no fue ninguna divinidad; fue muy querido y todo, los atenienses lo amaban mucho, lo desterra-

10. Antonio Restrepo comenta que en un libro muy importante sobre el simposio, se muestra cómo hubo un personaje contratado para ir llevando el ritmo de la mezcla del vino con el agua.



ban, lo volvían a traer, pero la historia de Alcibíades es una historia bastante tremenda.<sup>11</sup> Ese sí era realmente el alumno amado de Sócrates y claro, la concepción socrática del amor implica que el simulacro vale, pero no hay que exagerar demasiado; para Sócrates, Alcibíades no era más que un simulacro de lo que le dijo una noche, que había algo en él que lo hacía pensar cuando lo veía en tanta belleza —dentro de los valores griegos de la belleza del efebo— y era en la belleza ideal. Y también en Platón se observa una idealización del homoerotismo de tipo filosófico.

Alcibíades es una figura apasionante del final de la cultura ateniense como *polis* autónoma, fue el último sobreviviente, desastroso sobreviviente de la Guerra del Peloponeso y no fue criado por los sofistas, fue criado por Sócrates, porque tampoco vamos a caer aquí en el milagro griego y en idealizar a Grecia.

El inglés C. M. Bowra, en su libro *La Atenas de Pericles*,<sup>12</sup> dice lo siguiente:

11. Recomiendo la lectura del tercer libro que han traducido de Jacqueline de Romilly, el primero es *¿Por qué de Grecia?*, el segundo es *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que enseñó el arte de razonar*, el tercero es *Alcibíades*.

12. C. M. Bowra. *La Atenas de Pericles*. Madrid, Alianza, 1979.

no olvidar que los hombres que construyeron el Partenón, que esculpieron esos bellos relieves, como la “Cabalgata de las Parteneas”, la “Procesión de las Vírgenes”, los que se solazaron escuchando las obras de Esquilo, Sófocles, Eurípides, los que discutían con Sócrates en el ágora, fueron los autores de los genocidios que denunció Tucídides, poblaciones enteras rebeladas contra Atenas que fueron pasadas a cuchillo, hombres, mujeres y niños.

Una cosa son los ideales y otra cosa es la práctica histórica.

¿Cómo diablos trata uno de acercarse a la Grecia cotidiana, a la Grecia del mundo común y corriente? Para mirar la parte ideal está la escultura, está el drama, aunque esa no es la solución porque la comedia también tiene sus problemas, el comediógrafo tiene que ser exagerado, también tiene posición política. Quién creyera, para nosotros saber siquiera algo de cómo era la Atenas cotidiana, tenemos que acudir a Aristófanes.

Y al respecto —es importantísimo—, Aristófanes no pretendía ser un filósofo, era un genial comediógrafo profundamente conservador; si se oponía a la Guerra del Peloponeso, es porque la Guerra del Peloponeso le costaba mucha plata a los ricos y no estaba seguro de que se fuera a recuperar con un

triunfo. Esa es la clave de la obra que se puso de moda, *Lisístrata* —todas sus obras son encantadoras—, ahí el pacifismo no es pacifismo, es porque están perdiendo y él pertenece al partido de los ricos, que está muy preocupado y es muy amante de la paz, porque cuando los ricos ven que la guerra no les está dando resultado, se ponen generalmente muy pacifistas.

*Las nubes* es una de las obras más sensacionales de Aristófanes, no diferencia a Sócrates de los sofistas, se burla en toda la obra de Sócrates porque cree que Sócrates es un sofista; para él no hay diferencia entre Sócrates, el socratismo y la sofística. Importante, eso muestra cómo esta discusión que hoy tenemos aquí por escrito, la gente común y corriente posiblemente no la veía siquiera, eran unos señores que alegaban por allá en el *ágora* y eran en el fondo lo mismo. Más o menos tenía la posición de ese millonario que aparece por ahí, que decía: “¿Cómo es que Sócrates, tan viejo, todavía está estudiando filosofía, es que ese tipo es bobo o qué?”. Estudiar filosofía era para los muchachos. Ahora, si Sócrates se relacionaba con los efebos ricos, los futuros señores de la polis, ¿con quiénes trabajaban los sofistas? También con los ricos.

En el *Protágoras*, Sócrates cuenta con mucha ironía qué pasó la

noche en que llegó el sofista Protágoras a Atenas:

Anoche de madrugada, Hipócrates, hijo de Apolodoro y hermano de Fasón, golpeó a mi puerta con violentos bastonazos. Cuando le abrimos se precipitó en el interior gritando con todas sus fuerzas: “¿Estás despierto Sócrates o duermes?”, Reconocí su voz y le dije: “¿Eres tú Hipócrates, qué noticia me traes?”. Nada enojoso dijo, sólo una excelente. En tal caso tu noticia será bienvenida, ¿pero de qué se trata y por qué esta noticia a la hora tan intempestiva? “Protágoras está aquí”, exclamó, deteniéndose cerca de mí.

Comenta Jacqueline de Romilly que la frase griega expresa incluso la falta de aliento del joven que quiere ser sofista, quiere ser discípulo de Protágoras y lleva enseguida a Sócrates a ver a los sofistas. Entonces Sócrates se va para la casa donde está hospedado Protágoras y allá está la juventud dorada, los hijos de los aristócratas, de los grandes ricos de Atenas, emocionadísimos porque llegó el gran maestro.

Ahí hay una mirada irónica —perversa— de Platón, pero corresponde a la realidad: era una educación de elite. Muy interesante, observa uno, a través del texto de Platón, el entusiasmo de estos muchachos que sabían que eso era una herramienta

importante para mandar, para gobernar; tomaban ellos tan en serio esa adhesión a esos maestros, siendo el caso de Protágoras el del maestro que toma la distancia de “yo cobro”.

Yo no voy a exponer aquí la concepción socrática, sino que voy a hacer algunas suposiciones; en parte se las debemos a unos cuantos textos conservados de los sofistas y en parte dependemos —y eso tiene sus problemas teóricos— de la mirada Sócrates-Platón. Pero hay cosas que son claras, los sofistas vendían un saber que ellos decían claramente que implicaba “poder”, era la venta de un saber y de una técnica de manejar el saber que apuntaba a convencer, no a demostrar. No era necesario que lo que uno dijera fuera verdad, porque ellos decían: “la mentira, si se sabe manejar en el ágora, se convierte en un instrumento de poder”. Además, ellos se preguntaban: “¿es que realmente existe la mentira?”. Eso es lo que Platón les va a responder furioso.

Los sofistas entran en un proceso de relativismo que tiene aspectos importantes porque son aspectos críticos, porque también lo otro tiene sus problemas. Ellos están enseñando un camino exitoso para ejercer —y hay que decirlo claramente, porque todos sabemos que Nietzsche leyó con mucha atención

a los sofistas—, es decir, un ejercicio de la voluntad de poder; para eso lo importante es convencer. Al contrario, Sócrates-Platón dicen “eso es inmoral”; en términos griegos dirán “no ético”, porque es engañar, es tomar la *doxa* —la opinión— como si fuera la *alétheia*, la verdad. Hay que diferenciar los dos niveles.

El maestro socrático es el que sabe que todos estamos metidos en la opinión, la mayéutica es el arte de hacer parir ideas. Sócrates decía: “mi mamá era partera, yo también soy partero; ella hacía salir muchachitos, ayudaba a salir muchachitos, yo ayudo a salir la verdad”. Mayéutica es el arte del diálogo en el sentido de la controversia. El diálogo en el sentido griego es algo muy serio, está relacionado con la palabra lucha, con la palabra *agón*. *Agón* puede ser la lucha entre dos muchachos en unos juegos y es también el *agón* del ser humano en el momento supremo de vida y muerte. Agonía viene de ahí —*agón-agonía*—, concepto hipocrático; los hipocráticos no apuntaban a lidiarle al enfermo el dolor, sino a ayudarlo a llevar hasta lo último la lucha entre las dos fuerzas contrarias, vida y muerte, y eso se llamaba el *agón* o la agonía, de ahí procede.

Diálogo es lo que se puede ver leyendo *El banquete* o cualquier

diálogo, es el maestro que pregunta al que cree que sabe, para demostrarle que no sabe. Eso que tan hermosamente señalaba Estanislao Zuleta: es el maestro que logra hacer entender al otro, lo que es muy difícil de lograr, porque el que está en la ignorancia no siente un vacío; si sintiera un vacío ya no estaría en la ignorancia, siente una llenura y el que está lleno no necesita comer más. Entonces Platón plantea ese modelo de lucha con el otro para hacerle caer en la cuenta de que él cree que sabe.

Los diálogos son hermosos, esa manera como Sócrates le va diciendo al otro: "Ah, ¿tú crees que es el valor? ¿Ah, sí? A ver, cuéntame, ¿qué es el valor?". Y el otro se va pegando una enredada tremenda porque no sabe qué es el valor, creía saber qué es el valor. Ese modelo es muy complejo —y tiene también sus problemas— porque es un modelo matemático, geométrico-matemático. Cuando Sócrates dice "ellos quieren convencer, yo planteo que hay que demostrar", está diciendo "yo asumo el modelo epistemológico matemático". Eso implica alguien que represente en el diálogo platónico el axioma geométrico, el principio de verdad que no es discutible.

Esa parte es fregada porque es la única posibilidad de que el diálo-

go platónico funcione. Sócrates como maestro sí sabe qué es la verdad, o si no, a punta de preguntas locas tampoco llegaría a lo último a una conclusión y eso —si nos descuidamos— puede en determinadas circunstancias implicar una posibilidad de dogmatismo; al menos eso creo yo. Entre la opción de convencer y la opción de demostrar, la opción típica de los sofistas, de la herramienta retórica, del lenguaje retórico y su apoyo práctico, el discurso elocuente —la oratoria *versus* el discurso pausado, fino, preferentemente sin una apoyatura de cambio o localización, sin una apoyatura de las posiciones que enseñaban los sofistas, del orador que sabe cómo pararse, cómo mover la cabeza, todo esto—, hay que entenderlo, yo creo que habría que estar loco para uno no optar por el modelo platónico.

Lo que se ha tratado, a partir de Edward Seller, de Jacqueline de Romilly, es, sin embargo, rescatar algunos aspectos positivos del arte del razonamiento sofístico; no es plantear la sofística como una salida mejor que la salida —también problemática, pero una salida muy hermosa— de la concepción socrático-platónica. Mi mensaje final es éste: hoy estamos mirando a los sofistas en una perspectiva más comprensiva, pero no nos dejamos llevar por una posición que parecía

muy novedosa, pero que tampoco tenía posibilidades de ir muy lejos —aparentemente es muy moderna, pero recuerden que tampoco en este mundo en que vivimos es muy correcta— y es el relativismo absoluto: “nada es bueno, nada es malo, todo es verdadero y todo al mismo tiempo es falso”.

Cuando un sofista dice “nada es verdadero”, ¿qué está diciendo? Está tratando de vendernos la idea de que hay que creerle que es verdad que nada es verdadero. Eso va a conducir a las paradojas éstas complejas, matemáticas —*Aquiles y la tortuga*—, que ya venían elaborándose, que resolvió Bertrand Russell a comienzos de este siglo con altas matemáticas, pero eso generó en el mundo griego una desazón, una cosa muy tremenda, muy típica de un momento de descabro sociopolítico.

En el libro de Jacqueline de Romilly se ve a una mujer que reivindica ciertos aspectos positivos de esa forma de pensamiento, pero sin apoyarlo y aprobarlo, porque ese relativismo absoluto, que luego condujo al cinismo —que es otra de las concepciones griegas más tardías—, simplemente llevó al aniquilamiento de la posibilidad del pensar filosófico en la Grecia misma o al menos en muchos sectores de la población.

Nos despedimos de los sofistas reconociéndoles su cinismo, porque al fin de cuentas esa parte sí es muy importante.

“Saber es poder”, dice todavía por ahí en los tableros de las escuelas; están diciéndole a los sofistas: “claro, ustedes tienen razón, se sabe para tener poder, se sabe para dominar”. Esto mismo era lo que decía Gorgias, lo que decía Protágoras: “Miren, les estamos vendiendo poder, les estamos vendiendo capacidad de dominar a los demás a través del arte del convencimiento retórico-oratorio, nosotros cobramos porque les estamos dando una herramienta de dominio, para que ustedes estén por encima de los demás en el ágora, jóvenes que se están formando”.

Si tomamos la cosa así y hay algo que habría que leer posteriormente —ustedes saben que Foucault trabajó mucho en ese terreno—, hasta qué punto hay unas relaciones que no podemos negar y que son muy vivas en el mundo actual, que refutarían la concepción contemplativa de Sócrates-Platón, aquella que dice que “debemos luchar por encontrar lo bueno, lo bello y lo verdadero”, cuando en la vida práctica nos están diciendo: “lo que tiene usted que buscar es el poder, el poder económico, el poder políti-

co, el poder de dominar a los demás a través del saber”.

Eso queda abierto para una discusión posterior —que seguramente se ha dado aquí y se volverá a dar muchas veces—, porque el problema no queda cerrado en este momento. Queda claro que yo, no digamos respeto sino que subrayo —siguiendo a ciertos autores—, la

importancia del carácter cínico del relativismo absoluto del pensamiento sofístico en cuanto es develador de cosas que ocurren en la realidad, así como muchas cosas tan bellas del pensamiento platónico son ocultadoras, por el camino de la estética, de cosas muy malucas que ocurren en esa sociedad en que él vivía y en ésta que depende de él en gran parte.