

MONOGRÁFICO I

*SOFISTAS*

Coordinado por

Patricio Tierno y Marco Zingano



## Introducción

La democracia, esa palabra poderosa, lábil, ambivalente. En el plano de la conducta humana, puede operar como un principio orientador o como una forma de organización de la realidad social; en el de los juicios de valor, como una designación positiva o peyorativa<sup>1</sup>. Su conexión y sus fronteras con conceptos que le son modernamente próximos, como el de república, son aún más borrosas y difíciles. Así, resta sólo intentar aprehenderla, en tanto concepto intelectual, cercada y concretada por la experiencia histórica. De inmediato, al verla de ese modo, viene un nombre a la memoria, sedimentado en el pensamiento, que remite a la Atenas clásica. Y es precisamente en la Atenas del siglo V a. C. donde, fue afirmado alguna vez, se configuró ese régimen inédito, destinado a dejar su marca participativa por siempre, “sin ningún equivalente en la historia universal” (Hansen 1993: 356, tb. *apud* Raaflaub 2007: 3).

La democracia, pues, su práctica, su ideología y sus instituciones, se originaron en la antigua Grecia, al abrigo de las comunidades políticas que poblaron su territorio desde el siglo IX a. C. y, aún más, a partir del VIII, durante la era arcaica, y es por lo tanto en el origen de la ciudad que debe buscarse aquel advenimiento (v. Raaflaub 2007). Pero, con razón, conviene antes retomar su equivalente original en griego, *demokratía*, conjunción de los términos *krátos* (fuerza, poder o dominio) y *démos* (distrito de un pueblo, habitantes de un pueblo o, simplemente, pueblo)<sup>2</sup>. Conforme fuera observado alguna vez, la emergencia de la *pólis* y, más exactamente, su evolución económica y política, se encuentran en íntima relación con una percepción de semejanza ciudadana y simetría militar cuyas claves residen en la estructuración progresiva, en torno de un centro y un espacio físico propicio, de una racionalidad política y legisladora<sup>3</sup>. Debido a ello, la *demokratía* fue siempre un fenómeno dinámico y, como el mismo lenguaje de que está hecha, resulta difícil especificar en qué sentido entender el poder del que un día se hizo el pueblo.

Trasladados al lenguaje, anota Cartledge (2007: 162), ignoramos quién acuñó por primera vez la palabra compuesta pueblo-poder en toda su literalidad, al menos de la manera con que Pericles la pronunciara en su célebre Discurso Fúnebre (Thuc. II, 37): pasada la primera mitad del siglo V a. C., Heródoto usa *demokratía* (VI, 131), en cuanto apela, en la discusión sobre las formas de gobierno, a *isonomía* (III, 80), por lo cual podría conjeturarse que el primer vocablo comenzó a imponerse en el momento mismo en que la fuerza del *démos* se sobrepuso a la connotación negativa que había sido forjada por individuos y grupos antidemocráticos. Por cierto, ese desplazamiento de significantes

<sup>1</sup> Para los diversos aspectos fácticos y discursivos del fenómeno democrático que dieran en su resurgimiento y consolidación modernas, cf. Dunn (2005).

<sup>2</sup> Cf. Ober (2008: 70); Balot (2006: 48).

<sup>3</sup> Cf. Vernant (1965).

sólo puede haber ocurrido, se infiere, cuando algunos líderes de la aristocracia ateniense, de los *áristoi*, optaron por sumarse a ese *démos* y, con un empuje “progresivo”, impulsaron un sistema de instituciones en el que los pobres y las masas antes relegadas tenían ya el poder de gobernar<sup>4</sup>.

\*\*\*

En su realización, las designaciones lingüísticas encarnaron en el proceso de origen y surgimiento de la democracia ateniense, a la sazón en la constitución “ancestral” de Solón, quien en 594 a. C. fuera investido arconte con plenos poderes legislativos para poner coto a la crisis de la ciudad. Atenas se encontraba social y económicamente dividida, sometida a las tensiones provocadas por una *elite* aristocrática codiciosa, patrimonialista y explotadora que indujo al legislador a introducir, en el marco de la reforma legal e institucional, un reordenamiento substantivo de las clases de la ciudad. De un lado, los miembros de la nobleza tradicional vieron restringido su comportamiento, al tiempo que preservaron sus lugares de preeminencia político-social; de otro, los estratos intermedios, identificados con el pequeño campesinado y los sectores hoplitas, fueron liberados de la dependencia de cargas y accedieron a diversas instancias de participación y justicia. Como resultante, una redefinición de la ciudadanía, basada en el censo de la posesión y la producción rural, rehabilitó a la comunidad política en la equidad que mira al bienestar. Tal reforma equitativa, en verdad, ponía en los “ricos” la culpa por su ambición y se inclinaba por los “pobres”, empero era regida por una noción de bien común situada por encima de los partidos, por igual alejada de la tiranía y la redistribución de tierras, que daba a todos menos de lo deseado y les reservaba, sin excepciones, un cierto dejo de insatisfacción<sup>5</sup>.

Con relación a su establecimiento efectivo, la democracia suele asociarse a un levantamiento de los atenienses en torno de 508/7 a. C. que, luego de derribada la tiranía psistrárida, expulsó a las tropas invasoras de Cleómenes, el rey espartano, apoyadas por la aristocracia. Habiendo retornado de su exilio Clístenes, de la familia de los alcmeónidas, reformó el sistema tribal y, con ello, la constitución vigente. De ese modo sobrevino, al decir de Aristóteles (*cf. Pol.* 1275b35 e ss.), un cambio en la constitución asentado en el rediseño artificial de

<sup>4</sup> El historiador Raphael Sealey (1987) creyó que el término democracia había de aplicarse a la más tardía segunda mitad del siglo V a. C., habiendo sido esgrimido por los enemigos y críticos internos del gobierno popular que denunciaban la mera dominación de la muchedumbre. Según él, antes de ceder al encanto historiográfico de la democracia, debemos constatar la elevación ateniense del gobierno de la ley (*ib.*: esp. 91 e ss.). En contraposición, otro historiador, el ya citado Mogens Hansen, sostuvo que *demokratía* fue más bien un nombre aprobatorio de principios del cuatrocientos nacido al calor de las agitaciones del siglo precedente, enarbolado por los mismos demócratas que buscaban imponer el régimen del mayor número (*cf. Hansen*, “The origin of the term *demokratia*”, *Liverpool. Class. Mon.* 11, *apud Ober* 2008: 70).

<sup>5</sup> Un destello de la intención del legislador y poeta se aprecia a la oscura luz de su lírica: *cf.*, por ejemplo, Solón, 3, 7-9 y 4, 1-7 (W 34,7-9 y 36, 1-7), *in* Gagarin y Woodruff (2004). Para la obra política de Solón, v. Balot (2006: 41-47; 2001: esp. 73-79) y Forrest (1988: 126-128).

las bases territoriales del Ática, mediante el cual se garantizó la igual participación en los asuntos políticos de todos los hombres adultos libres inscriptos en una comunidad local o *démos*. Para las instituciones, los efectos no fueron de poca monta: la participación de los ciudadanos en el gobierno se reafirmó y amplió, tanto en el Consejo de los Quinientos o *Boulé* (que vio aumentada a esa cifra el número de consejeros) como en la Asamblea (*Ekklesia*) y los tribunales del pueblo (la Heliea, conformada por 6000 jueces distribuidos en jurados de 201 o más miembros), erigiendo al sorteo en el método de selección distintivo y al poder y el control popular en fuente de autoridad de los magistrados y de toda decisión vinculante<sup>6</sup>.

Bajo la óptica de su funcionamiento, la democracia otorgó a las decisiones de la Asamblea un papel supremo<sup>7</sup>. A mediados del siglo IV, ésta se reuniría unas 40 veces por año y a cada una de sus sesiones asistirían entre 6000 y 8000 ciudadanos (*cf.* Ober 2008: 73). Sus deliberaciones, expresadas en decretos, eran preparadas por el Consejo de los Quinientos, que cumplía funciones “probouleúticas” al examinar, a título previo, las propuestas hechas por particulares de leyes o decretos, remitiendo las segundas a la Asamblea<sup>8</sup>. En la vida de muchos atenienses, prestar al menos un año de servicio en el Consejo era, de acuerdo con estimaciones confiables, una experiencia probable. Pero el sistema institucional de elecciones y obligaciones estribaba en el *démos*, en el doble sentido de tener al pueblo como *ultima ratio* de poder y a los distritos y aldeas en el nivel territorial básico como canales de acceso al gobierno. En este último sentido, los *démoi* se convirtieron, así, en el centro de la organización de la vida comunal y religiosa, hasta ese entonces monopolio natural de la fratría, los clanes y los jefes de familia (*cf.* Forrest, 1988: 168-169). Desde los tiempos de Solón y por casi dos siglos, con la tiranía de por medio en cuanto fórmula de transición, la implantación de cambios que tuviera su inflexión en la eclosión popular y la instauración constitucional de Clístenes terminarían por fundar una cultura de participación ciudadana con recíproco arreglo a la libertad social y a la igualdad legalmente sancionada.

\*\*\*

<sup>6</sup> Sobre la irrupción democrática y la intervención de Clístenes, v. Ober (1999), Balot (2006: 48-49) y Forrest (1988: 167-168). Para una visión más abarcadora en el tiempo, v. tb. Lévêque y Vidal-Naquet (1992).

<sup>7</sup> Aristóteles emplea el superlativo *kuriótatos* y *tó kýrion* cuando pretende revelar un elemento institucional o social que ejerce la supremacía en el orden constitucional de la *pólis*: *cf.* Pol. 1275a28; Pol. 1281a11; 1289a17; EN 1168b32.

<sup>8</sup> Después de la revisión de las leyes iniciada en 410 a. C., se estableció la distinción formal entre leyes (*nómoi*) y decretos (*psephismata*, literalmente, decisión tomada por votación); las primeras fueron asignadas a varias, simultáneas y sucesivas comisiones de legisladores (*nomothétai*) que podían, incluso, aprobar nueva legislación. El Consejo desempeñaba, también, tareas judiciales de control de los magistrados y, principalmente, de gestión administrativa y despacho general de la política exterior.

La Atenas del siglo V a. C., esto es, el decurso de la democracia que sucedió a las reformas de Solón y Clístenes, concentra su tiempo intelectual en la aparición de la sofística (cf. de Romilly 2002). Un extracto temporal sobresale, claramente, en la perspectiva de ese corto siglo, el cual se abre con la resolución victoriosa de las guerras griegas ante Persia (479) y se acelera y cierra con la derrota de Atenas, frente a Esparta, en la guerra del Peloponeso (431-404). Entre esos dos grandes acontecimientos bélicos es que deben reconocerse las condiciones que previeron y posibilitaron a las generaciones de sofistas (cf. Solana Dueso 2013: 11-15; Kerferd 2003: 31-44). No de otra manera se evidencia, siempre, la íntima relación que guardaron, en su determinación lógica y sociológica, el movimiento sofístico y el pensamiento de la democracia. Aquí, en esta introducción que anticipa el estudio monográfico que nos convoca, es que cabe señalarla y alcanzar, bajo la forma de una escueta síntesis, una caracterización que explique las causas de ese entrelazamiento (cf. Guthrie 1994: 26-37).

En el trasfondo del período, desvelase una mutación profunda. Semejante mutación reportó, más que un modo inaugural de ver y entender el mundo, una inflexión antropológica que continuaba y renovaba, ahora por referencia inmediata, los motivos humanos evidenciados por los primeros pensadores de la naturaleza<sup>9</sup>. El florecimiento de ese nuevo direccionamiento se debió, en primer y principal lugar, a la presencia en la ciudad de diversos maestros itinerantes, después llamados de sofistas, que prestaran especial atención a las preocupaciones éticas y políticas – entre los cuales se cuentan Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos, Hipias de Élida y Antifonte de Atenas. Hay que resaltar el hecho de que no formaron un movimiento homogéneo. Fueron, más bien, disertantes dentro de una corriente general orientada hacia la reflexión especulativa y “empírica” sobre el hombre y la *pólis*, llevada a cabo en la enseñanza remunerada del arte retórica y la técnica discursiva, el saber moral y político, y los presupuestos de su actuación. Con o sin sello personal, prevaleció ya en su época el estigma negativo que los desdigna, hoy reducido a fragmentos y testimonios y al legado parcial de una literatura que las fuentes filosóficas recuperan con despareja ecuanimidad. Baste recordar que Platón, defensor de la doctrina de Sócrates (a la vez parte del movimiento y de la reacción opuesta al mismo), tildó al sofista de “cazador” de jóvenes ricos (*Soph.* 231d), viendo también en el individuo de esa clase a un mercader y a un detallista falaz, un falso competidor y falso filósofo y, en digna paradoja, un corruptor de almas con vana sabiduría decidor de aparentes verdades (cf. Melero Bellido 1996: 10).

<sup>9</sup> En cierta medida, *pace* de Romilly (2002). Con certidumbre terminológica, Melero Bellido describe como “nuevo espíritu” el tiempo que los sofistas encabezaron, y califica ese espíritu de “ilustrado”. El calificativo entraña, con todo, una extensa polémica, formal y de contenido, que toca de cerca a la así llamada Ilustración griega (v., entre otros, Guthrie 1994: esp. 8-9, 16 e ss., e 56-57, con n. 50; Rodríguez Adrados 1993: 159-215 e 464 e ss.; Havelock 1957). Pese a los paralelismos, las conexiones con “la tradición presocrática” y “la ciencia y la filosofía jónica” permanecen y están fuera de cualquier duda (cf. Guthrie 1994: 16; Melero Bellido 1996: 8).

En segundo lugar, y derivadamente, de las muchas preocupaciones humanas que frecuentaron y los influenciaron, estuvo el problema de la justicia en la comunidad. La justicia y sus usos latían en el imaginario arcaico, merced a los poetas y rapsodas que los sofistas admitían como secretos pioneros y de los que se sentían herederos directos. Llegados los días de la democracia, el problema se había agudizado con su natural ingreso en el espinoso terreno de la disputa forense, retroalimentándose con una serie de factores causales no fáciles de discernir: junto a la tradición de pensamiento científico y a los antecedentes poéticos mencionados, no menos incidieron los contactos con otros pueblos y ciudades distantes, la técnica aplicada y el progreso artístico y cultural, potenciados, sobre todo, por el desarrollo de la democracia y de su inherente proceso político-social<sup>10</sup>.

En efecto, la del apogeo y la radicalización democrática<sup>11</sup> es, al unísono, la Atenas de Pericles y la Atenas imperial, que encontró en la jefatura militar de su demagogo político la capacidad de absorber la situación objetiva planteada por la hegemonía ateniense sobre las ciudades aliadas de la Liga de Delos. Las dos faces del dominio fueron labradas en solidaria simbiosis por más de treinta años, en tanto que propiciadas por la *pólis* griega que mejor asimiló la complejidad de su configuración típica, mediterránea y territorialmente integrada. Hasta su muerte en 429 a. C., Pericles fue en la dirección y ejecutó medidas que iban más allá de las reformas iniciadas por Efiltes, que había sido asesinado en 462 tras reducir los poderes del antiguo Consejo del Areópago. Aun así, el nexo tradicional de los linajes aristocráticos con el pueblo rural nunca se disolvió, pero la sustentación del ordenamiento interno sufrió, reforzada por las disposiciones posteriores, un desplazamiento en favor de la dinámica urbana. Una demostración palpable de esta tendencia se verificaría, apenas un año más tarde, con la institución de la mistoforía, la retribución de las funciones públicas materializada en las dietas pagas que comenzaron a recibir los miembros del Consejo de los Quinientos y los tribunales<sup>12</sup>.

Por lo demás, el liderazgo de Pericles, reflejado en su conducción reformista de avance y limitación, instaló a la soberanía del *démos* en el marcado centro de “una época de relativo equilibrio social” (Mossé 1987: 42)<sup>13</sup>. En este punto, no

<sup>10</sup> Para insistir un poco más en este respecto, la confirmación de la centralidad de la democracia procede también de Guthrie (1994: 30), quien comenta: “Fue éste un proceso gradual, comenzando por Solón [...] y continuado por Clístenes tras la tiranía de Pisistrato. Experimentó ya un avance en tiempos de las Guerras Médicas, y se vio completado por las reformas de Pericles y Efiltes hacia el 458”. En los próximos párrafos se hará alusión a esa última cadena de transformaciones.

<sup>11</sup> Millet nos previene contra la etiqueta de la democracia “radical”, inspirada en la exaltación de la “democracia pericleana” y culpable, por consiguiente, de haberle reservado a la democracia del siglo IV el mote de moderada con el que se identificaría una política conservadora: cf. Millet (2000: 337-362).

<sup>12</sup> Leída por las fuentes antiguas como prueba de la intención “populista” de Pericles, hombre procedente de la nobleza, ligado por parte de madre a los almeónidas y enfrentado, en el principio de su ascensión, con otro jefe noble rival como Cimón, lo que explicaría su pretensión de garantizar la amplia participación en el régimen con la introducción del *misthós*: cf. Aristóteles, *Ath. Pol.* 27, 3 y, en esa línea, Plutarco, *Pericles*, 9, 2-3.

<sup>13</sup> El ciclo se clausuraría, casi diez años más tarde (451 a. C.), con una restrictiva ley de ciudadanía

debe pasarse por alto que la satisfacción de las demandas populares se logró, y ello en grado muy considerable, tanto por medio de la promoción de las festividades religiosas y culturales en la ciudad y los *démoi* –en simultáneo con un insigne programa de trabajos públicos y mejorías cívicas–, como a través de la actividad comercial y la guerra marítima por la vía del puerto, cuyos efectos combinados proyectaron el protagonismo, interno a la política urbana y por necesidad exterior, que los *thétes*, la última clase censitaria de Solón compuesta por jornaleros y mano de obra disponible para la tripulación de flota, adquirieron por inclusión en la cuenta restante de la ciudadanía activa<sup>14</sup>. Resulta claro que el eje de gravitación del “siglo” de Pericles expresó, en suma, el arreglo social alcanzado en el tiempo e inducido por la democratización final. A lo largo de su trayectoria secular, la democracia ateniense se fue constituyendo como una colectividad gobernada y políticamente dirigida, vale decir, en una comunidad que, habiéndose generado por la agregación social<sup>15</sup> de familias y aldeas en vinculación con las asociaciones de parentesco y de culto tribal, y de acuerdo con la reorganización demótica, consolidó un régimen de dominio participativo y masificado, sostenido en el ejercicio político de autoridad del ciudadano pleno, reconocido y estatuido como libre e igual.

Si nos ceñimos con precisión a esa estructura de pertenencia comunitaria, será posible comprender la cabal medida en que se dio la inserción orgánica de los sofistas y su movimiento en las ideas y las instituciones de la constitución democrática. Ciertamente, la sofística en mucho se benefició, en lo que respecta a sus condiciones materiales e ideales de existencia, del cuadro político que era mantenido por Pericles, círculo de pensamiento y acción en el que Aspasia, su compañera extranjera y militante, cumpliera un papel articulador no menor<sup>16</sup>. Sin esa sustentación, el fenómeno de la sofística no hubiese llegado a ser lo que en verdad fue, a saber, “una necesidad social y política” (Kerferd 2003: 36). La constitución se realizó en la igualdad de participación, regida en la práctica por

---

nativa. Para una de-construcción cuidadosa de la imagen de Pericles, los fundamentos ideológicos de su influencia y la ejecución de su política, v. Azoulay (2014).

<sup>14</sup> Forrest (1988: 186 y ss.) primero, y Raaflaub (1996) a continuación, arguyeron que la incorporación de la clase baja al *démos* fue, en el mejor de los casos, un producto marginal, una vez que las instituciones y la ciudadanía igualitarias empezaron a funcionar de manera democrática plena en 462 a. C., coincidiendo con un proyecto imperial formulado con anterioridad y, por entonces, en fase de desarrollo. Por eso enfatizan, a modo de condición previa, la constitución de Clístenes, habilitadora, sólo en último término, de la participación normalizada de la mano de obra naval, pero anclada originalmente en la tercera clase hoplita (*zeugitai*) –la cual, bien vale recordar, había sido recientemente admitida en el arcontado al persistir Pericles en la consecución de las reformas. Por añadidura, la profundización de la democracia catalizada por Efiltes pudo cristalizar, como lo observó Strauss (1996), en una participación política educadora y una consecuente toma de consciencia de su libertad (*eleuthería*) entre los *thétes*, asumidas por estos remeros de las trirremes a partir de la naturaleza misma del servicio naval.

<sup>15</sup> Cf. Aristóteles, *Pol.*, I, 2, 1280b29-1281a2: la ciudad como “comunidad [*koinonía*] de casas [*oikíais*] y familias [*généti*]”).

<sup>16</sup> Acerca de Aspasia, maestra versada en retórica y de admirada inteligencia aun entre los socráticos, v. Loraux (2001).

la libertad política y la igualdad y libertad de palabra (*isegoría, parrhesía*<sup>17</sup>) de cada ciudadano en los órganos colectivos de gobierno. En éstos, imperaban la regla de la decisión pautada en la mayoría, la elección por sorteo y la idoneidad y responsabilidad de los magistrados. La cima del edificio democrático era, al fin y al cabo, la ley (*nómos*) de la *pólis*, en su calidad de obligatoria para los ciudadanos y sus habitantes subalternos<sup>18</sup>. Al amparo de las transformaciones descriptas, Kerferd recorta el acto de enunciación que el discurso de Pericles, otrora repuesto por Tucídides (*cf.* II, 37, 1), sintetizaría en el dispositivo de legitimidad y dirección conforme al que: “(1) ...el poder debería estar con el pueblo como un todo y no con una pequeña parte de los ciudadanos, y (2) ...los cargos con derecho de aconsejar y actuar en nombre del pueblo deberían ser confiados a los más competentes y capaces de desempeñar esas funciones” (Kerferd 2003: 33).

\*\*\*

En la democracia ateniense, lo más anhelado era el éxito político, perseguido en el debate de argumentos y el contraste de la varia opinión. Esto es algo que no puede sorprender, puesto que había, entre el régimen y los sofistas, como recién hemos visto, no sólo una temporalidad coincidente, sino y por afinidad, un campo abierto al motivo agonal de la competición<sup>19</sup>. En ese campo residía la dimensión ampliamente democrática de la sofística, alimentada por una gama de métodos empíricos, es decir, prácticos, alrededor de los cuales orbitaba el eje de la reflexión ética y de los orígenes y fines de la vida organizada. Es dable afirmar, incluso, que el problema humano reinstaló, en actualizada polémica con la negación de su confiabilidad, a la facultad de percepción y los sentidos, y aún más acicateó la ambición de la generación joven, salida del seno de nuevas familias ricas, por la instrucción de esos maestros profesionales y por su hábil despliegue del arte de los discursos con los que se impartían las técnicas del eficaz orador<sup>20</sup>. Quizá por eso Protágoras,

<sup>17</sup> *Cf.*, para las fuentes que usan y aluden a ese segundo término democrático, la “palabra franca” hablada en Atenas, Demócrito, DK B226; Polibio, II, 38, 6-7; Eurípides, *Ion*, 671-672. Los vínculos de la *parrhesía* y el compromiso con la palabra en la *pólis* democrática fueron explorados, en sus diferentes facetas, por Michel Foucault (2011).

<sup>18</sup> Parece necesario indicar, aunque más no sea esquivando los fáciles anacronismos, que la democracia ateniense descansaba en la segregación cívica de ciertas categorías sociales mediante una serie de dispositivos de exclusión. Atenas nunca dejó de ser, de hecho, una comunidad política abierta y, al mismo tiempo, imperialista, xenófoba, esclavista y patriarcal (*cf.* Ober 2008: 71; Hall 1997: 93).

<sup>19</sup> Para la ardua distinción, dada al interior de la retórica sofística, entre erística, antilógica y dialéctica, v. Melero Bellido (1996: 28-30), y su remisión a un más preciso delineamiento efectuado por Kerferd (2003:103-117). (A la retórica nos referiremos en breve.)

<sup>20</sup> Kerferd (*cf.* 2003: 51 e ss.) estima la remuneración de un curso anual en tres o cuatro minas, en un espectro de honorarios de notable disparidad. De distinta manera, una *epideixis* era la exhibición, en la forma de ejercicio y demostración, realizada en ocasiones especiales o en lecturas públicas y privadas.

el mayor exponente y el primero en jactarse de llevar el nombre de sofista, nunca cejó en su prédica de enseñarle al joven "... la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar (*práttein*) como en el decir (*légein*)" (*Prot.* 318e5-319a2). Por el contrario Gorgias, de reconocida importancia en la prosa de sus días, se resistió a profesar algo parecido a una virtud general, limitando su enseñanza, en cambio, a una única y vasta capacidad sin más: "... persuadir (*peithein*), por medio de la palabra (*tois lógois*), a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos" (*Gorg.* 452e1-4).

No caben dudas, en consecuencia, que la democracia y la educación política representaron, para la vena humanista de la sofística, sus genuinos puntos de convergencia e irradiación. Su discusión especializada en estas páginas recorre con amplitud de miras un modo de pensamiento consciente, fundido en la matriz de tales referencias y cantidad de silvas y doctrinas, así como grabado en la recreación secular que lo juzgaría suyo a la luz de la experiencia democrática subsiguiente y de la filosofía teórica que lo suplantó. Desde su formulación decisiva en la Atenas del siglo V, pasando por la mediación y recepción críticas del IV a. C., las generosas contribuciones de los y las autoras del presente estudio monográfico seleccionan piezas temáticas de la sofística y las sujetan a una lectura incisiva de sus ideas y su plasmación.

El primer fundamento común a los sofistas, en el que se revela la íntima ligazón con los supuestos ideológicos de la constitución democrática, estriba en el uso del *lógos*. Según lo que se intentó mostrar, entrada la segunda mitad del siglo V, el discurso y la oratoria se convirtieron en medios hábiles de la dirección y el poder. A la palabra, "un poderoso soberano" en la flexión de Gorgias (*Hel.* 8, DK B11), precedía, pues, una epistemología relativista y una cultura de la democracia que Protágoras creyó asequible a todos los hombres, al ciudadano corriente, hecho medida en las opiniones iguales y en la igual aptitud para aprender la virtud de la justicia y las restantes capacidades de la *politiké areté*, de las que nadie desistiría de "participar... bajo la pena de dejar de existir entre los humanos" (*Prot.* 323c1-2). A lo largo del horizonte relativista (*cf.* Solana Dueso 2013: 23 e ss.), a su vez devenido espacio de deconstrucción, enunciación y acción, se desplaza el sugestivo análisis de Julián Gallego con el que se inaugura nuestro estudio, en el que cobra relieve, entre Protágoras y Gorgias, el singular perfil de Antifonte, intelectual y actor político, en la unicidad de su escritura supérstite. Valga destacar, en este respecto, las intervenciones correlativas e sobrepuestas del discurso sofístico, engarce de *lógos* y *nómos*, y por ende creador de la verosimilitud instituyente del mundo convencional y público.

Sin embargo, el *lógos* discursivo no se detiene en los dichos y el artificio, sino que se desdobra en consciencia retórica y en la pregunta que tensa su relación con los hechos (cf. Kerferd 2003: 135-136). La preparación en el arte de la persuasión y el correcto empleo del lenguaje, ejercitados en manuales escritos (*tékhnai*) con vistas al debate argumentado<sup>21</sup>, traspasa el orden relativo de la normatividad y se confronta con la verdad, en un manifiesto desafío al pensamiento eleático. Más atrás, precisamente, se había postulado la realidad de ser, unitaria e inmutable, desbaratada así por la opción del devenir y el tránsito aparente que suponen un sujeto de múltiple percepción y juicio (Protágoras) y lo inasible o indecible de toda existencia (Gorgias). En cualquier caso, el retorno del problema eterno no le fue ajeno a Platón, en quien hallamos, junto a la reafirmación de arquetipos independientes y permanentes de realidad, la posibilidad de revisar –en un hábito de examen y prueba de validez nada inusual en el pensamiento griego–, las tesis que los sofistas se habían señalado sesenta años antes.

La enseñanza retórica fue el medio y más que el medio, tendiente menos al engaño que a los fines colectivos y el sentido en acto de las cosas. A primera vista, el objetivo del orador era hablar con buen arte, persuadir por la palabra y entrar en embate polémico, allende las grandes cuestiones, y, por extensión, permitirse una explicación fenoménica y racionalizada del mundo. El sofista (*sofistés*), hombre de habilidad terrible y conocimiento especializado a ser impartido, cuyo título no perdió nunca su proximidad semántica con el experto y el sabio (*sophós*), compartió con sus pares una sentida dosis de escepticismo, acaso a sabiendas de las implicaciones que su postura acarrearía en la moral y la política, así como, en paralelo, en la religión y la agencia de los dioses. Ese sujeto consciente condensaba, en sí, una corriente de creencias, de suspensión o negación de ellas, de la que no se substrajo una minoría de relieve: Tucídides, en la escritura racional de la guerra, Eurípides, en el drama trágico más innovador y humanizado, o Critias, el infame aristócrata que integró la violenta tiranía de los Treinta. A diferencia de lo sostenido por Demócrito, todos ellos rechazaron

<sup>21</sup> Cf. Platón, *Phaedrus* 271c e 267c. La retórica formal se fue enriqueciendo con conceptos y recursos (el tiempo oportuno o *kairós*, la verosimilitud o *eoikóta*, los lugares comunes o *tópoi*, y los procedimientos relativos al carácter y las emociones), descollando la técnica de persuasión consistente en poder hablar y exponer dos puntos de vista razonados y opuestos acerca de una misma temática, es decir, el modelo de argumentación llamado de *antilogikón* (cf. *Soph.* 225b e 232b). Protágoras fue el primero en preconizar el método antilógico, que entrañaba el examen (democrático) de los dos lados de una cuestión, concediéndole idéntico valor, sea en la acusación o la defensa, sea en el elogio o la censura, a cada lado (cf. D.L. IX, 51 e 55; tb. DK B6a); o, asimismo, haciendo del argumento más débil, el más fuerte (cf. Aristóteles, *Rhet.* 1402a23 e ss.; v. tb. Aristófanes, *Nubes*, 112 e ss.). Un texto de esa especie lo representan los *Dissoi Lógoi* (*Discursos Dobles*), un breve tratado anónimo que nos ofrece ejemplos concretos de disputas semejantes. En ese rubro, más de un comentarista ha ponderado tanto el potencial investigativo y analítico del instrumento que lleva consigo la retórica sofística como la acusación, aparecida posteriormente, de lanzarse por la vía del nihilismo y de la inmoralidad llana: cf. Melero Bellido (1996: 27-28); Balot (2006: 129); de Romilly (2002: 131 e ss.).

el silencio de una realidad que no podía definirse por sus cualidades sensibles. Y, lo mismo que Heródoto, se rindieron a la diversidad de las costumbres y la relatividad de los valores e investigaron el espacio contingente, dado a la experiencia, de las leyes humanas.

De ese universo de ideas, que interrogaba a la tradición, a lo que era considerado eterno y originado en una ley divina<sup>22</sup>, brotó la dicotomía crucial de la *phýsis* y el *nómos*: de un lado, lo que se desarrolla y existe por naturaleza como algo real constituido y referencia normativa, y, de otro, aquello que se acepta como bueno y establecido, en los usos consuetudinarios y las creencias tradicionales asimiladas por diferentes pueblos y, a veces, por la humanidad entera (cf. Kerferd 2003: 189-221; Guthrie 1994: 64-138). Sin temor a equivocarse, podría aseverarse que naturaleza y convención devinieron la antítesis de lo natural y lo artificial –en esta última esfera se acentuaría, además, la división entre la ética comunitaria no escrita (*éthos*) y la ley escrita de la ciudad– ya con las generaciones que vivieron la época clásica, controversia que se intensificaría en los tiempos de la guerra peloponesia. De alguna manera, en el registro que captó la recepción de la sofística y de su transmisión lagunar, junto al que Aristóteles se mostró, desde el punto de vista ético, más proclive a ensayar una reaproximación conciliadora, se resuelve el arrojado texto de Marisa Lopes, donde la problemática de la justicia política se traduce en formulación de la ley que, al depararse con la brecha que indeterminadamente aleja la norma universal del caso particular al que se aplica, no puede más que invocar la soberanía del pueblo invistiendo su intrínseco principio de legitimidad. Así pues, en los ecos de Protágoras resuena aún la necesidad postrera de una deliberación inmersa en las circunstancias, que Aristóteles deposita en la busca del bien práctico, pero que se funda en el proceso decisorio de asamblea que solicita el tanteo reflexivo y el juicio práctico de los ciudadanos a la hora de orientar la elección de los medios de acción.

El potencial de un esfuerzo de comprensión del *nómos* –que no se agotaría en una simple constatación polémica (Aristóteles, *Soph. El.* 173a7-18), ni tampoco en un gesto de consagración de su poder (Píndaro, 1 [S 169], in Gagarin y Woodruff 2004)– posibilitaría un abanico de actitudes caro al pensamiento de los sofistas y sus reflejos intelectuales. No es ésta la ocasión para detallarlo, siendo suficiente puntualizar que, si alguna cosa se hizo notoria con el desenvolvimiento de la cuestión, fue que las explicaciones concernientes a la génesis de la sociedad humana y los progresos de la moralidad se plantearían, en adelante, cada instante en que las normas que regulan la comunidad fuesen puestas en tela de juicio. Por eso, no resultó casual que, como aduciría Glaucón en el libro II de la *República*, la pregunta por la esencia de la justicia pudiese desembocar en una hipótesis subsidiaria acerca del cálculo originador de la

<sup>22</sup> V. Sófocles, *Antígona*, 450 e ss.; Heráclito, DK B114.

convención social, ventaja intermedia que denuncia la moderna teoría del pacto y barrera de aseguramiento del deseo egoísta inspirado en la ley de la naturaleza, vara de la superioridad de los más fuertes, que propusiese el extremo Calicles del *Gorgias*<sup>23</sup>.

Hay una tendencia a ver a los sofistas como personas que iban de un lado a otro por toda Grecia, concentrándose obviamente en Atenas, pero siempre a título de *extranjeros*, carentes de un real enraizamiento local. En parte, eso es verdadero, puesto que, de hecho, se daban continuos desplazamientos de personas en la antigua Grecia. No obstante, tal hecho es apenas una verdad parcial, considerando que los llamados filósofos presocráticos también se desplazaban frecuentemente y se instalaban en otras ciudades (como Anaxágoras en Atenas). Además, el sofista tenía su ciudad de base; su ida a otra ciudad no lo convertía en desterrado, como muchas veces se ha dado a entender. La comunicación y los viajes entre ciudades son, pues, una constante en Grecia durante los siglos V y IV a. C., verificables en el ámbito económico y en el cultural, y los derroteros personales se insertan en ese contexto favorable. No hay, por consiguiente, destierro o falta de enraizamiento, sino una movilidad que se vuelve particularmente visible para aquellos espíritus. Como complemento, un elemento importante a destacar es el que William Allan demuestra con elegancia en su artículo. Los sofistas encajan a la perfección en la *historia cultural* de la Hélade. En efecto, ellos responden a la tradición griega de la poesía y la reflexión, tanto en el estilo de su lenguaje como en su interés y valorización de la cultura heredada. Allan confirma, innovador y convincente, que los sofistas son producto de esa tradición y están naturalmente en ella como transmisores de sabiduría, a la par de los filósofos y poetas. No surgieron de repente o por una disfunción de las economías locales, en la medida que fueron, repitamos, una respuesta coherente a las prácticas culturales helénicas, que retomaron y cultivaron de modo tan propio.

La diseminación de ideas y viajantes cargó con las contradicciones contenidas en el *nómos* y el partido de la *phýsis*<sup>24</sup>, del que no estuvo ausente

<sup>23</sup> Habría, de acuerdo con la sistematización de Guthrie, una relación complementaria entre la explicación del origen de la justicia como convención y alternativa “sub-óptima”, respetada por el individuo aun contra su voluntad de practicar impunemente la injusticia, que Glaucón relata en el comienzo del libro II (*cf. Rep.* 358e-360d), y la opinión, con premura expresada por Trasímaco en el diálogo, de “realismo práctico o pragmático” (Guthrie 1994: 69, *e loc. cit.*), que reduce la justicia y la ley al interés del más fuerte, identificado con la conveniencia del gobierno establecido (*cf. Rep.* 338c-e). La idea de que la naturaleza y las leyes se hallan en contrariedad y, por ello, a la primera se oponen las segundas, fruto de un acuerdo entre los hombres que funciona como impedimento represivo de las conductas y garantía negativa, aparece en otros sofistas y figuras análogas, por ejemplo, Hipias (*Prot.* 337d; Jenofonte, *Mem.* IV, 4, 13), Critias (*Sísifo*, DK B25) y Licofrón (*Pol.* 1280b10-11). Sobre la teoría de la sociedad, que parte del discurso y argumento de Protágoras sobre el mito de Prometeo (*Prot.* 320c-328d), v. Kerferd (2003: 237-276).

<sup>24</sup> Certifican la multiplicidad de opiniones corrientes y posiciones más elaboradas circulantes en la época, respectivamente, los fragmentos provenientes del escrito conocido como *Anónimo de Jámblico* y los del *Sobre la verdad*, adjudicado a Antífonte.

la abertura radical hacia la igualdad y la unión de los que son, por naturaleza, semejantes. (Hípías dictaminó el parentesco natural de los ciudadanos y Antifonte, yendo más lejos, caviló la abrogación de las diferencias de nacimiento entre griegos y bárbaros.) Lo que incidía en esa antítesis y segundo fundamento común a la sofística era, a ciencia cierta, la misma ambigüedad del lenguaje, siempre y en última instancia incapaz de significar los objetos de una sensibilidad maleable sin que ella, antes, se le escape. Es plausible suponer que ese hiato estructural condujo a la sofística a ocuparse de temas especiales, haciendo de la polimatía un rasgo saliente. En virtud de su predilección por el lenguaje y la fusión de sus articulaciones normativas, lógicas y ontológicas (cf. Melero Bellido 1996: 21-24), el rescate de los tempranos poetas fue uno de sus estudios favoritos, expectante, por caso, en la sinonimia de Pródico, el arriesgado estilo gorgiano, y la moderna crítica literaria de Protágoras vertida, según se cuenta, en los comentarios al canto XXI de la *Iliada*. En esos quehaceres lingüísticos se vislumbra, entonces, una lectura invertida, que el citado abordaje de William Allan nos regala de manera diestra: en lugar de indagar la posteridad de los escritos y las doctrinas sofísticas en sus contemporáneos y los que vinieron luego, se han de rastrear las huellas de la lírica en el movimiento sofístico y los rudimentos de su poética filosófica.

Un cuadro de la democracia quedaría incompleto si no describiese la atracción que este régimen ejerce sobre el modo de vida de los que lo viven. Para ello, Platón puede sorprendentemente servirnos de guía, pues, al querer combatir la democracia y demonizarla, él traza la vida democrática en su cotidiano. Por cierto, Platón escribió contra la democracia, empero, y llamativamente, fue quien nos preservó uno de los más fuertes discursos en su favor: aquel que pone en boca de Protágoras en el diálogo homónimo, en el que el personaje del sofista ofrece, tal como ya sugerido, una justificación para la toma de decisión basada en la deliberación pública y no en la deliberación de unos pocos, supuestos detentores de una técnica o conocimiento de la justicia. Todos tenemos, se argumenta, un sentimiento compartido de justicia y equidad, de modo a poder decidir sobre los asuntos políticos, que giran fundamentalmente en torno de la justicia y la igualdad. Y es también Platón quien nos exhibe la cotidianidad democrática: “una ciudad plena de libertad, donde se puede hablar libremente y cada uno tiene el derecho de hacer lo que quiera” (*Rep.* VII, 557b4)<sup>25</sup>. El hablar libremente no es más que la *parrhesía*, marca por excelencia de la ciudad democrática, en el doble sentido de poder hablar acerca de todo y, de cada cosa, poder decir todo sobre ella. La democracia se compara, en estas líneas, a un “manto de varios colores” (557c5: *himátion poikilon*), medio en el cual cada ciudadano hace lo que le parece, proliferando gran diversidad de actitudes, comportamientos y actividades. Se trata de un

<sup>25</sup> (La traducción de éste y los siguientes pasajes es nuestra.)

lugar efervescente, un espacio que da lugar a la palabra de todos. En él, el hombre democrático tiene licencia para dedicarse a lo que bien entiende y a muchas cosas al mismo tiempo: un día se embriaga mientras escucha la música de las flautas; en otro, bebe a fin de adelgazar; en un nuevo día, se pone a hacer ejercicios gimnásticos, y llega el siguiente y lo pasa en un puro *fare niente*...; hasta que decide hacer filosofía, y en seguida dirigirse a los asuntos políticos, ya sea defendiendo la paz, ya sea defendiendo la guerra (cf. 561c-d). Platón observa aquí la ausencia de orden, la anarquía, como él dice, ínsita al gobierno democrático, que explicita cómo el hombre “isonómico” juzga su manera de vivir – creyendo llevar una vida “agradable, libre y bienaventurada”. Éste es el cotidiano de quien vive en el régimen democrático y es lo que explica la atracción que tiene este régimen: en él ocurre la *dolce vita*. Al demonizarlo de esa forma, se nos entregan las llaves de su consabida atracción: la *exousía*, el poder de determinarse a sí mismo, y la consecuente complejidad social que eso crea.

Aunado al cuadro descripto, de regreso al legado sofístico, dos artículos del monográfico lidian con la interpretación de Platón. En un texto preciso y erudito, Daniel Lopes nos desvela el proceder de Platón al descalificar la retórica y la sofística, pensando ambas como formas correlativas de la adulación, lo que las distancia al máximo del saber y del conocimiento que solamente unos pocos tendrían en sus manos en cuanto los únicos destinados a gobernar. Platón necesita de una estrategia de descalificación que sea, de igual modo, una estrategia de diferenciación entre retórica y sofística; y es esa segunda estrategia la que Daniel Lopes ilumina. Por su parte, en un juego de apropiaciones rivales, Marie-Noëlle Ribas nos brinda una presentación de Isócrates, contemporáneo de Platón y Aristóteles, y de su propósito de pensar el régimen ateniense con base en la noción de opinión calificada, respaldada por evidencias empíricas e históricas, enmarcada por el arte de la palabra en público, en un proyecto que nunca habrá de alcanzar el conocimiento indudable y definitivo, aquella ciencia del bien que tanto procuró Platón. Isócrates es presentado, así, como un pensador en consonancia con Tucídides, puesto que ambos pretenden clarificar el modo de hacer plausible nuestras propuestas a través del prisma de las evidencias y experiencias pasadas y sobre el trasfondo de una actitud moral. A pesar de sus méritos, Isócrates sigue aún bajo la sombra de Platón, cuya valoración severa es aceptada por muchos, pero que Ribas se esmera en deshacer a fin de extraer, de retirar de esa sombra, una perspectiva que, en las huellas de la sofística, se mantiene, hasta los días de hoy, injustamente poco considerada.

\*\*\*

Un investigador, una inteligencia curiosa por los asuntos humanos, cuando se adentra en el mundo de los sofistas, de la democracia y de la Atenas clásica, experimenta el desencuentro del redescubrimiento y la extrañeza. En ese distanciamiento, en ese sentimiento enfrentado de inmersión en lo que solíamos conocer y lo que por ventura desconocemos, se cifra la invitación que, en este número de la Revista *Araucaria*, acercamos a quienes deseen calar más hondo en la sofística, en los discursos del pensamiento democrático (o que responden al fenómeno democrático) y en la corriente íntima que los enlaza.

Años atrás, un reconocido historiador intelectual de la democracia ateniense entrevistó para el presente una colección de aprendizajes útiles y significativos prefigurados en el republicanismo griego<sup>26</sup>. Antes y después de ese parecer, historiadores del pensamiento filosófico intuyeron en la sofística la primera madurez de una cultura reflexiva y, por qué no, una filosofía fundacional y verdadera<sup>27</sup>. Nosotros, que persistimos en medio a perplejidades, nos hemos inclinado sólo por subrayar el parejo acaecer del régimen democrático y del movimiento al que cobijó, de un bloque histórico e intelectual en el que se juntan y del que se revisten las prácticas y las ideas. Para felicidad nuestra, los artículos especializados que nos suceden tienen más a decir y en sus artífices está buena parte de las claves de comprensión que ahora nos faltan.

Las palabras, francas, hábiles y poderosas, que jamás podrán ser finales y definitivas, abundan en las lecturas del Estudio Monográfico “Sofistas”, y con sus implicaciones interpretativas tendrán que vérselas quienes anden por sus páginas. A los lectores y las lectoras que nos toquen en suerte les advertimos, sin embargo, que reencontrarán en ellas a los sofistas no más de lo que entre su democracia y nosotros se nos ha perdido.

---

<sup>26</sup> Cf. Ober (2008: 71), que caracteriza la emergencia de la forma ateniense como habiéndose formado en los moldes griegos de un sistema igualitario, de ciudadanía participativa y de cuño hoplita.

<sup>27</sup> V. Guthrie (1994: 58-59); Solana Dueso (2013: 21-23).

---

## Referencias bibliográficas:

### Fuentes primarias:

- Aristófanes, *Nubes*. Edición bilingüe con introducción, notas y apéndice por Pablo Cavallero, Diana Frankel, Claudia Fernández, María José Coscolla y Rodolfo Buzón (Buenos Aires, 2008).
- [Aristóteles,] *Sophistical Refutations* [*Soph. El.*], en *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes, Vol. 1 (Princeton, 1995), pp. 278-314.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco* [*EN*]. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías (Madrid, 2002).
- Aristóteles, *Política* [*Pol.*] (edición bilingüe). Traducción de Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marías (Madrid, 1997).
- Aristóteles, *Retórica* [*Rhet.*]. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar (Madrid, 1999).
- Aristóteles, *La Constitución de Atenas* [*Ath. Pol.*]. Edición bilingüe, traducción y estudio preliminar de Antonio Tovar (Madrid, 2000).
- Critias, *Sísifo*, en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido (Madrid, 1996), pp. 428-432.
- [DK:] Hermann Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Griechisch und Deutsch), 3 vols. (Berlin, 1960-1).
- [D.L.:] Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*. Edited with Introduction by Tiziano Dorandi (Cambridge, New York, 2013).
- [Eurípides,] *Ion*. Translated by W. S. Di Piero. With Introduction, Notes, and Commentary by Peter Burian (New York, Oxford, 1996).
- Gagarin y Woodruff 2004: M. Gagarin and P. Woodruff (eds.), *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* (Cambridge, 2004).
- Gorgias, *Encomio de Helena* [*Hel.*], en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido (Madrid, 1996), pp. 200-211.
- Heródoto, *Historia. Libro III: Talía*. Traducción y notas de Carlos Schrader (Madrid, 1979).
- [Jenofonte:] Xenophon, *Memorabilia* [*Mem.*], in Xenophon, *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Translated by E. C. Marchant and O. J. Todd (Cambridge, MA, London, 1997), pp. 1-359.
- Platón, *Protágoras* [*Prot.*], in Platón, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Introducción general por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual (Madrid, 1985), pp. 487-589.

- Platón, *Gorgias* [Gorg.], in Platón, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo (Madrid, 1987), pp. 7-145.
- Platón, *Fedro* [Phaedrus], in Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo (Madrid, 1988), pp. 289-413.
- Platón, *República* [Rep.]. Traducción directa del griego por Antonio Camarero. Estudio preliminar y notas de Luis Farré (Buenos Aires, 1963).
- Platón, *Sofista* [Soph.], in Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducciones, introducciones y notas por M.<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero (Madrid, 1988), pp. 319-482.
- [Plutarco, *Pericles*, en] *Plutarch's Lives III. Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus*. With an English translation by Bernadotte Perrin. 10 vols. (London, New York, 1932), pp. 1-115.
- [Polibio:] Polybius, *The Histories*, Vol. I. Translated by W. R. Paton (Cambridge, MA, London, 1998).
- Sófocles, *Antígona*, in Sófocles, *Tragedias*. Introducción de José S. Lasso de la Vega. Traducción y notas de Assela Alamillo (Madrid, 1981), pp. 239-299.
- [Thuc.: Tucídides,] *The Peloponnesian War*. Translated by M. Hammond. With and Introduction and Notes by P. J. Rhodes (Oxford, New York, 2009).

### Fuentes secundarias:

- Azoulay 2014: V. Azoulay, *Pericles of Athens* (Princeton and Oxford, 2014).
- Balot 2001: R. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens* (Princeton and Oxford, 2001).
- Balot 2006: R. Balot, *Greek Political Thought* (Malden, MA, Oxford, Carlton, 2006).
- Cartledge 2007: P. Cartledge, "Democracy, Origins of: Contributions to a Debate", in K. A. Raafflaub, J. Ober y R. Wallace, *Origins of Democracy in Ancient Greece* (Berkeley, Los Angeles, London, 2007), pp. 155-169.
- Dunn 2005: J. Dunn, *Democracy: A History* (New York, 2005).
- Forrest 1988: W. G. Forrest, *Los orígenes de la democracia griega* (Madrid, 1988).
- Foucault 2011: M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Daniel Defert (Paris, 2011).
- Guthrie 1994: W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. III. Siglo V. Ilustración* (Madrid, 1994).

- Hall 1997: E. Hall, "The sociology of Athenian tragedy", in P. E. Easterling (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* (Cambridge, 1997), pp. 93-126.
- Hansen 1993: M. H. Hansen, *La Démocratie athénienne; À la époque de Démosthène* (Paris, 1993).
- Havelock 1957: E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (New Haven, 1957).
- Kerferd 2003: G. B. Kerferd, *O movimento sofista* (São Paulo, 2003).
- Lévêque y Vidal-Naquet 1992: P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien* (Paris, 1992).
- Loraux 2001: N. Loraux, "Aspasie, l'étrangère, l'intellectuelle", *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 13 (2001).
- Melero Bellido 1996: "Introducción", en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido (Madrid, 1996).
- Millet 2000: P. C. Millet, "Mogens Hansen and the Labelling of Athenian Democracy", in P. Flensted-Jensen, T. H. Nielsen y L. Rubinstein (eds.), *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History*. Presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday (Copenhagen, 2000), pp. 337-362.
- Ober 1999: J. Ober, "The Athenian Revolution of 508/7 B.C.: Violence, Authority, and the Origins of Democracy", in J. Ober, *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory* (Princeton, 1999), pp. 32-52.
- Ober 2008: J. Ober, "What the Ancient Greeks Can Tell Us About Democracy", *Annual Review of Political Science*, 11 (2008), pp. 67-91.
- Raaflaub 1996: K. A. Raaflaub, "Equalities and inequalities in Athenian democracy", in J. Ober and C. Hedrick (eds.), *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern* (Princeton, New Jersey, 1996), pp. 139-174.
- Raaflaub 2007: K. A. Raaflaub, "Introduction", in K. A. Raaflaub, J. Ober y R. Wallace, *Origins of Democracy in Ancient Greece* (Berkeley, Los Angeles, London, 2007), pp. 1-21.
- Rodríguez Adrados 1993: F. Rodríguez Adrados, *La Democracia ateniense* (Madrid, 1993).
- Romilly 2002: J. de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens* (Oxford, 2002).
- Sealey 1987: R. Sealey, *The Athenian Republic. Democracy or the Rule of Law?* (University Park and London, 1987).
- Solana Dueso: J. Solana Dueso, "Prólogo", en *Los sofistas: Testimonios y fragmentos*. Prólogo, traducción y notas de José Solana Dueso (Madrid, 2013).

- Strauss 1996: B. S. Strauss, “The Athenian Trireme, School of Democracy”, in J. Ober and C. Hedrick (eds.), *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern* (Princeton, New Jersey, 1996), pp. 313-326.
- Vernant 1965: J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego* (Buenos Aires, 1965).

Patricio Tierno<sup>28</sup> y Marco Zingano<sup>29</sup>  
 Universidad de San Pablo (Brasil)

<sup>28</sup> (ptierno@usp.br) Profesor de Teoría Política del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de San Pablo (Brasil). Es autor de diversas publicaciones sobre teoría política y pensamiento antiguo, entre las que se destacan: “Ética y política en Aristóteles: zōion politikón y amistad” (in Miguel Angel Rossi [comp.], *Ecos del pensamiento político clásico*, Prometeo, 2007); *Teoria, Discurso e Ação Política* (coordinado con Eunice Ostrensky, Alameda, 2013); “Teoría Política Clásica: ramificações de Grécia e Roma” (“Dossiê - Teoria Política Clásica”, coordinado con Eunice Ostrensky, en: *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*, 2019).

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7543-8195>

<sup>29</sup> (mzingano@usp.br) Fue profesor de filosofía en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul de 1984 a 2000; desde 2001, es profesor de la Universidad de San Pablo, siendo Profesor Titular de Filosofía Antigua desde 2018. Entre otros libros y artículos especializados, publicó en 2017 una traducción comentada de Aristóteles – *Ethica Nicomachea* V 1-15 *Tratado da Justiça* (Odysseus Editora); en 2014, co-editor, con Pierre Destrée y Ricardo Saller, *What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy* (Academia Verlag) e, con Pierre Destrée, *Theoria. Studies on the status and meaning of contemplation in Aristotle's Ethics* (Peeters); en 2013, con Carlo Natali y Cristina Viano, *Aitia I: Les Quatre Causes d'Aristote – Origines et Interprétations* (Peeters). Actualmente, está en vías de edición la traducción comentada de Aristóteles: *Ethica Nicomachea* III 9 – IV 15 *As Virtudes Morais*, bem como a terceira edição de *Estudos de Ética Antiga* (1ed.: 2007; 2ed.: 2009).

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-157>