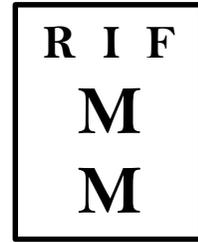


**Filosofía práctica y sensismo en la democracia de Pericles**

**Practical Philosophy and Sensism in Pericles' Democracy**

Pablo San José Moreno<sup>Φ</sup>

Universidad Nacional de Educación a Distancia  
España



Recepción: 30.07.2013 Aceptado: 20.12.2013

**Resumen:** El artículo se presenta como un acercamiento al paisaje filosófico de la Grecia del siglo V a. C. que quiere desplazar el foco de atención hacia los márgenes. Se hace primero hincapié en el espíritu igualitario de miembros destacados de la sofística, y su compromiso con la democracia frente, a otras posturas filosóficas más aristocráticas. Seguidamente, se estudia el concepto sofista de *techné politiké* como filosofía práctica alejada de las consideraciones metafísicas: una epistemología óptica que “habla del juego mientras se juega”, sin tomar distancia, arremetiendo así contra las bases tradicionales de la filosofía. Se ve como las leyes naturales (*physis*) y las leyes humanas (*nomos*) se distinguen claramente en la sofística dando lugar a una ética en muchos casos hedonista. A continuación, se pone en relación este sensismo materialista y relativista de los sofistas con el pensamiento de Demócrito, el cual se explica en su complejidad ontológica y epistemológica, apuntando igualmente a una ética hedonista y una actitud cosmopolita que contrasta con el conservadurismo socrático-platónico. Finalmente, se da cuenta de las escuelas socráticas menores deudoras de estas ideas y se localiza en ellas a las mujeres filósofas, habitualmente ausentes en la historiografía al uso.

**Palabras clave:** Democracia griega, sofistas, atomismo, hedonismo, materialismo, escuelas socráticas menores, ética, mujeres filósofas.

**Abstract:** The article is an approach to the Greek philosophical landscape in the 5th century BC which tries to move the focus to the margins. The egalitarian spirit and commitment to democracy of prominent members of sophistry against other more aristocratic philosophical positions is firstly emphasised. Then, the sophist concept of *techné politike* as a practical philosophy away from metaphysical considerations is studied: an ontic epistemology that ‘talks about the game while playing’ without taking distance and so lashing out against the traditional foundations of philosophy. It is seen how the laws of nature (*physis*) and human laws (*nomos*) are clearly distinguished in

---

<sup>Φ</sup> Pablo San José es estudiante de filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España). Forma parte del colectivo de arte político PSJM ([www.psjm.es](http://www.psjm.es)), por medio del cual ha mantenido una intensa labor teórica y expositiva. Actualmente reside en la ciudad de Berlín (Alemania). Contacto: [pablo@psjm.es](mailto:pablo@psjm.es)

sophistry leading to a hedonistic ethics in many cases. Later, this materialistic and relativistic sensism of the sophists is related to the thinking of Democritus which is explained in its ontological and epistemological complexity, also targeting a hedonistic ethics and a cosmopolitan attitude that contrasts with the Socratic-Platonic conservatism. Finally, the minor Socratic schools indebted to these ideas are presented, and women philosophers, usually absent in ordinary historiography, are tracked down in them.

**Keywords:** Greek Democracy, sophists, atomism, hedonism, materialism, minor Socratic schools, ethics, women philosophers.

## Introducción

Las teorías y preocupaciones epistemológicas, ontológicas, éticas y políticas que se manejan en el siglo V a. C. extienden sus raíces a periodos precedentes del pensamiento griego e igualmente alargan su influencia hasta la escuela socrática dominante, la Academia platónica, y de forma esencial a las injustamente llamadas “escuelas socráticas menores”,<sup>1</sup> cuya estela seguirán el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo helénicos.<sup>2</sup> Trataremos de mapear en este artículo un ambiente intelectual hecho de correlatos e interconexiones que florecen en el esplendor de la democracia ateniense. Delimitar tan marcadamente el periodo histórico de nuestro objeto de estudio nos servirá también para colocar en el mismo tiempo y a la misma altura, la deslumbrante figura de Sócrates (470 – 399 a. C.) y el poderoso pensamiento de Demócrito (460 – 370 a. C.), históricamente relegado, gracias al odio que le profesó Platón —se dice que quiso quemar todas las obras del atomista —<sup>3</sup>, a la zona arcaica y presocrática de la filosofía.

---

<sup>1</sup> Esta desafortunado apelativo es acuñado por Praechter. Ver: Copleston (2004: 105).

<sup>2</sup> En su tesis doctoral, Marx llama la atención sobre éste y otros asuntos que veremos en nuestro texto: "¿No es, además, un fenómeno extraordinario que después de las filosofías platónica y aristotélica, que se dilatan hasta la totalidad, aparecen nuevos sistemas que no se vinculan a esas ricas formas del espíritu, sino que, desandando el tiempo, se vuelven hacia las escuelas más simples: las filosofías de la naturaleza se aproximan a la física, la escuela ética se acerca a Sócrates? ¿Cómo es posible, por otra parte, que los sistemas posteriores a Aristóteles encuentren de alguna manera sus fundamentos ya preparados en el pasado? ¿Que Demócrito sea relacionado con los cirenaicos y Heráclito con los cínicos? [...] Porque es precisamente la forma subjetiva, el soporte espiritual de los sistemas filosóficos, lo que hasta aquí se ha olvidado casi por completo, para considerar sólo sus determinaciones metafísicas." (Marx, 1971: 10).

<sup>3</sup> La intolerancia y la censura simbolizada en la quema de libros, que hoy nos traen el mal recuerdo de la violencia nazi o la amarga distopía de Bradbury en Fahrenheit 431, es un buen ejemplo de la intransigencia antidemocrática del filósofo de las Ideas. "Aristoxéno en sus Comentarios históricos dice que Platón quiso quemar los escritos de Demócrito que había podido recoger; pero que se lo estorbaron Amiclas y Clinias, pitagóricos, diciendo era cosa inútil, puesto que aquellos libros andaban ya en manos de muchos" (Laercio, 2007: 257).

Se sitúa tradicionalmente a Sócrates en el combate con los sofistas y parecería éste el único acontecimiento filosófico del siglo V. Factores como la profusa documentación, literariamente sesgada, que los diálogos platónicos proporcionan sobre el ambiente intelectual de Atenas, y la primacía militar, comercial y cultural que esta ciudad-estado tuvo en la Hélade en este período, así como los intereses de la tradición platónico-cristiana, han determinado que históricamente se de tratamiento al pensamiento del abderita Demócrito como al de un pensamiento periférico, y por lo tanto bárbaro, es decir, no evolucionado, primitivo, arcaico; un conocimiento aún preocupado por el *arché* y no por la *areté*. Sin embargo, sabemos que la epistemología de los sentidos y su consecuente escepticismo son parte sustancial tanto de la Sofística como de la filosofía democrítea, y que el sabio de Abdera, dedicó tanto esfuerzo al estudio de la teoría empírica como a la reflexión ética, de la que nos ha dejado elegantes y virtuosas sentencias. No obstante, la democrática ciudad de Abdera proporcionó a la democracia ateniense de Pericles pensadores tan prominentes como el sofista y padre del humanismo, Protágoras (485 –411 a. C.). Y también la sofística fue vapuleada a placer por Platón y la Historia occidental. El tronco diacrónico dominante transmitido por la escolástica —Sócrates > Platón > Aristóteles— es una férrea cadena formada por eslabones antidemócratas, de tendencias aristocráticas y aspiraciones divinizantes. Hay entonces en nuestro estudio un afán por “centrarnos en la periferia”, en lo desmarcado como parte constituyente del espíritu griego. Hay un intento por pensar la historia desde otro ángulo, uno diferente al impuesto por la historiografía de influjo platónico-cristiano.<sup>4</sup> Se propone, por tanto, un distanciamiento de la línea historicista tradicional —Sócrates > Platón > Aristóteles— para buscar no tanto líneas diacrónicas de superación de pasados como redes sincrónicas que nos permitan relacionar las ideas y conceptos del saber en la Grecia clásica.

Nos ocuparemos también, en la medida en que las fuentes a nuestro alcance nos lo permitan, de reconocer el influjo intelectual que las excluidas de esta historia, la mujeres filósofas griegas, tuvieron sobre la época; ya que encontramos aquí el correlato con la feminidad de un tiempo dedicado al pensar a través de los sentidos sobre los asuntos humanos. Será exclusivamente en las escuelas sensistas y ético-políticas que nos ocupan y sus herederas, donde se hagan presentes los nombres de sabias como Aspasia de Mileto, la cirenaica Arete, la cínica Hiparquia o la teórica del amor, de dudosa existencia histórica, que fue Diotima.

¿Qué relación existe entre la práctica democrática de la Hélade y la atención primordial a los asuntos terrenales? ¿Existe un vínculo infranqueable entre el concepto de

---

<sup>4</sup> No vamos a discutir aquí si el ideal humanista-ilustrado ha causado más violencia que ciertas teorías asociadas con la hermenéutica. La apropiación de las ideas de Nietzsche por parte de los nazis o la misma pertenencia de Heidegger al partido de Hitler, suponen, cuando menos, un motivo de reflexión sobre este particular. Lo que sí compartimos con el enfoque hermenéutico es "la necesidad de volver a leer los textos de nuestro legado historial, pero leyéndolos de otra manera" (Oñate, 2004: 22).

*isonomía*<sup>5</sup> y la asunción de que sólo podemos conocer lo que percibimos a través de los sentidos? ¿Hay en ese descenso del poder de la aristocracia al poder del pueblo<sup>6</sup> un correlato con ese pensar, no ya el cosmos como hicieran los físicos presocráticos, sino la *physis* del hombre<sup>7</sup>? ¿Hay en la corriente sensista una relación directa con la feminidad? Intentaremos acercarnos a estas cuestiones esbozando un diálogo entre ideas que inevitablemente desbordarán el siglo de Pericles.

### La virtud democrática

Nosotros, en cambio, y los nuestros, dice Aspasia, habiendo nacido hermanos de una sola madre (scil. la tierra del Ática) no pretendemos ser ni amos ni esclavos los unos de los otros; antes bien, la igualdad de linaje (*isogonía*) nos fuerza a buscar en la ley la igualdad jurídica (*isonomía*) y a no ceder mutuamente a nada que no sea la reputación de la virtud y de la sabiduría.<sup>8</sup>

Las reformas que hiciera Clístenes allá por el 510 a. C. instauraron un régimen democrático en Atenas que lograría su máximo esplendor bajo el gobierno del estratega y orador Pericles. La logógrafa y maestra de retórica Aspasia de Mileto (470 – 400 a. C.) fue amante de Pericles<sup>9</sup>. Luis Gil enfrenta la justificación de la democracia que Platón pone en boca de Aspasia en el *Menexeno*<sup>10</sup>, de corte aristocratizante y racista, contra la que el filósofo de las Ideas atribuye a Protágoras en el diálogo que lleva su nombre<sup>11</sup>. Para Aspasia “sólo en la autóctona Atenas, que a lo largo de los tiempos ha mantenido su eugenesia sin mezclarse con otros pueblos, se da la *isogonía* necesaria para la *isonomía* y la *eleuthería* de los ciudadanos. Esto les permite elegir para el gobierno al mejor de todos. La democracia, así concebida, en realidad es una aristocracia con el consentimiento del pueblo” (Gil, 2005: 95). Esta jerarquía étnica concuerda de algún modo con la visión democrática clasista y esclavista que Aristóteles

---

<sup>5</sup> La isonomía (griego: isonomia «igualdad ante la ley», con la idea de reparto) es el concepto de igualdad de derechos civiles y políticos de los ciudadanos. Es la consigna política que expresaba de la forma más sucinta el carácter propio de la democracia, opuesto al ejercicio ilimitado del poder por parte del tirano. Y era el término en uso para designar un régimen democrático antes de que el concepto de democracia se generalizara.

<sup>6</sup> En realidad, el poder del ciudadano libre, varón y propietario: un 10 % de la población ateniense, que excluye a mujeres, esclavos y mecatos.

<sup>7</sup> Que no del ser humano, como la patriarcal sociedad griega prescribe.

<sup>8</sup> Platón, *Menexeno*. 239A.

<sup>9</sup> De acuerdo con las afirmaciones (hoy discutidas) de los escritores antiguos, en Atenas, Aspasia se habría convertido en una hetera y posiblemente llegó a dirigir un burdel. Las heteras de Atenas eran cortesanas y mujeres de compañía de clase alta que, además de ofrecer belleza exterior, se diferenciaban del resto de mujeres atenienses por el hecho de que recibían una buena educación (a menudo tan alta como en el caso de Aspasia). Además, tenían independencia económica y pagaban impuestos. Eran posiblemente lo más cercano a mujeres liberadas que había en la sociedad ateniense. Por rodearse de los más ilustres y reconocidos intelectuales de su época y por contribuir de forma activa al florecimiento de la vida cultural en Atenas, Aspasia consiguió la admiración y el respeto de filósofos, artistas e ilustres demócratas.

<sup>10</sup> Platón, *Men.* 236D-249A.

<sup>11</sup> Platón, *Protágora*. 320A-322D.

expondrá más tarde en su *Política*: “Es evidente que unos hombres son libres por naturaleza y otros esclavos, y que para éstos la esclavitud es una cosa justa y conveniente”<sup>12</sup>. Por contra, el ilustrado Protágoras de Abdera amplía a todo el género humano el derecho natural del ejercicio de la democracia. Platón, quizá para desacreditar su discurso y enfrentar la “hipótesis” socrática al conocimiento derivado de la poesía y los mitos de la sofística, hace que su Protágoras argumente recurriendo a un mito<sup>13</sup>, por el cual Zeus habría repartido entre todos los individuos el sentido del *aidós* y el de *diké* al hacerlos vivir en la *polis*, como ciudadanos –el estado más perfecto de la evolución humana–. Los también sofistas Hippias y, más radicalmente, Antifón se encuadran en este mismo sentir igualitario. “En todos los respectos, bárbaros y griegos, tenemos todos la misma naturaleza”, dice Antifón en *La verdad*, y quiso llevar más allá de la raza esta nivelación para extenderla a las diferencias de clase: “Respetamos y honramos a los hombres de familias ilustres, pero no a los que no lo son. Así, nos hallamos los unos frente a los otros como pueblos distintos”<sup>14</sup>.

Los sofistas fueron unos sabios ambulantes de relumbré en la Hélade de mediados del siglo V a. C. Protágoras, Gorgias, Pródico, Hippias, Antifón, Crítias o Trasímaco ofrecían sus servicios educadores de forma remunerada<sup>15</sup>. La necesidad de las habilidades oratorias que trae consigo la consolidación de la democracia y el escepticismo generalizado ante el debate cosmológico sin solución de los físicos presocráticos — que buscaban a través de la especulación deductiva el principio primero, el *arché*— provocaron la reacción de pensadores como los sofistas, o de su contemporáneo en infatigable pugna, Sócrates. Reinó, por tanto, en este período la preferencia por consagrar las fuerzas reflexivas al servicio de la inducción como instrumento para entender el comportamiento humano. Un conocimiento que, a su vez, habría de utilizarse para educar al ciudadano y hacer de él un hombre excelente en el plano político (sofistas) y ético (Sócrates y Demócrito).

Protágoras y los sofistas aseguraban que eran capaces de enseñar la *areté*, palabra que, con matizaciones, se suele traducir como virtud. En su origen, la *areté* se vincula a lo aristocrático, a la magnanimidad y la grandeza de ánimo. Es el producto de una disciplina consciente, reservada a los nobles y a los guerreros, unida a una conducta selecta y al heroísmo. Jaeger atribuye a los sofistas la consolidación de una educación racionalizada, *paideia*, heredera de una clase social y destinada a esa misma clase aristocrática que ahora legitima su poder en la sangre unida al territorio, y no a

<sup>12</sup> Aristóteles, *Política*, I 5, 1255a1-3.

<sup>13</sup> La relación de Platón con el mito es ambivalente, pues en unas ocasiones es rechazado como forma engañosa de conocimiento y en otras el filósofo se sirve de éste para transmitir sus propias doctrinas.

<sup>14</sup> Oxyrh. Pap. XI n. 1364 Hunt, publicado ya en DIELS, Vorsok., II (Nachtr. XXXIII), frag. B., col. 2, 10 ss. (4a ed.). cf. Jaeger (2001: 277)

<sup>15</sup> En el *Menón* 91d, se menciona, conjuntamente, a Protágoras y a Fidias en conexión con el tema de sus honorarios. Las críticas de Platón contra la enseñanza cobrada de los sofistas reflejan un claro prejuicio aristocrático.

lo divino: “La historia de la formación griega [...] empieza en el mundo aristocrático de la Grecia primitiva con el nacimiento de un ideal definido de hombre superior, al cual aspira la selección de la raza. [...] El *kalos kagathos* griego de los tiempos clásicos revela este origen de un modo tan claro como el *gentleman* inglés. Ambas palabras proceden del tipo de la aristocracia caballeresca. [...] La educación no es otra cosa que la forma aristocrática, progresivamente espiritualizada, de una nación” (Jaeger: 2001: 23). Así, la *areté* constituye un atributo propio de la nobleza. “La nueva sociedad urbana y ciudadana tenía una gran desventaja frente a la aristocracia, puesto que, aunque poseía un ideal del hombre y del ciudadano, no tenía un sistema consciente de educación para llegar a la consecución de aquel fin. La educación profesional, que adquiriría el hijo del padre si seguía su oficio, no podía compararse con la educación total en espíritu y cuerpo, del aristocrático *kalos kagathos*, fundada en una concepción de conjunto acerca del hombre. Pronto se hizo sentir la necesidad de una nueva educación que satisficiera a los ideales del hombre de la polis” (Jaeger, 2001: 245-6). Se mantuvo pues el rígido principio aristocrático de la raza, en el intento de originar una nueva *areté*, considerando a todos los ciudadanos libres del estado ateniense como descendientes de la estirpe ática, servidores del estado y el bien común. La finalidad de la *paideia* residirá en la supresión de los privilegios de la antigua educación, por la cual la *areté* solo estaba al alcance de los que poseían sangre divina. Nos encontramos por tanto ante dos cuestiones de importancia ético-política: el problema de la posibilidad de la enseñanza de la virtud, por un lado, y la naturaleza conflictiva de una isonomía que es cimentada sobre conceptos de raza y clase social, a la que nos hemos referido anteriormente. Sobre ambos campos de discusión nos proporciona Platón diálogos esclarecedores.

En el *Menón*, Sócrates se cuestiona si la virtud<sup>16</sup> puede ser enseñada. Para saber si es posible hacer tal cosa habrá que fijar previamente el significado de virtud, establecer una definición. Este constituye el principal empeño de la filosofía de Sócrates: poder llegar a los universales, a los conceptos generales, por medio del análisis de los particulares. Siguiendo su método dialéctico de preguntas y respuestas el maestro de Platón hace emerger –renacer– del alma de su oponente el conocimiento profundo —mayéutica—. “¿Qué es ser?” pregunta Sócrates<sup>17</sup>. ¿Es la virtud un conocimiento? Porque de ser así, la *areté* podría ser enseñada. En el *Menón*, como es habitual en los diálogos platónicos de juventud, no se alcanza una solución satisfactoria. A una aporía similar conduce el diálogo *Protágoras*, donde Platón vuelve a tratar el mismo

---

<sup>16</sup> Valor, sensatez y justicia son las tres virtudes que conforman la gran virtud, la *areté*, en la democracia de Pericles. La justicia aparece a veces como la virtud primera.

<sup>17</sup> «Dime, Menón, aquello precisamente en lo que en nada difieren, por lo que son todas iguales, ¿qué afirmas que es?» "Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma" (*Men.*, 72b) «¿No comprendes que estoy buscando lo que es lo mismo en todas esas cosas?» (*Men.*, 70a). La búsqueda de lo uno ante lo múltiple es el tema de la filosofía precedente, pero ahora el objeto de reflexión se centra en el hombre, no en la cosmología.

tema, pero ahora enfrentando al sensato Protágoras con el problematizante Sócrates en una justa intelectual de alto voltaje dramático. Ese carácter didáctico de la excelencia moral y política que viene a discutirse en el *Protágoras* –tema del mayor interés en la época de la democracia ilustrada de Pericles y uno de los lemas de la ideología de los sofistas– remite a la existencia de una *epistème* o *téchne politiké*, sobre la que los presupuestos de Sócrates y de Protágoras son un tanto divergentes. Aún cuando la *areté* pueda ser un saber, pues para Sócrates nadie obra mal teniendo conocimiento de ello, sino por ignorancia<sup>18</sup>, surge un problema en el hecho de que hombres de excelente conducta no hayan sabido transmitir a sus hijos estas venerables cualidades, como sucedió con Pericles y sus vástagos. Al método sofístico de los grandes discursos, la *makrología*, opone Sócrates-Platón el método dialéctico, de pregunta y respuesta seguidas y breves, la *braquilogía*, típica de su mayéutica de la definición. Pero en el *Protágoras*, tras un enconado debate, no exento de momentos verdaderamente tensos, finalmente no se consigue, como decimos, dilucidar una verdad sobre el asunto. Las aporías y paradojas a las que conduce el estudio de los fenómenos pululan en la Grecia del siglo V como partículas que conforman el aire escéptico y relativista de la época.

El contacto con otras culturas contribuye a crear un espíritu cosmopolita y, por lo tanto, una visión relativista respecto a las normas morales y políticas. Lo que es bueno aquí es malo allí, y sobre todo, lo que es bueno para ti puede ser malo para mi y viceversa. Pero sin duda la crítica de la ley del estado –*nomos*–, impuesta como una convención que coarta la naturaleza del hombre, en defensa de la ley natural –*physis*–, será una batalla de la sofística que trastocará la conciencia de toda la civilización occidental. El hedonista Aristipo de Cirene (435 - 350 a. C. ) y el cínico Antístenes (444 - 365 a. C.) harán suya esta manera sofista de entender la ley.

Maria Teresa Oñate señala que fueron Solón de Salamina (c. 638 a. C.–558 a. C.) y Tales de Mileto (ca. 630 - 545 a. C.)<sup>19</sup> aquellos que al mismo tiempo descubrieron e interpretaron las leyes inmanentes a la *physis* y a la *polis* (2004: 87). La constitución que Solón promulga en 594 a. C. le permitirá efectuar, aún con visibles concesiones a los Eupátridas, la reforma agraria que pretende acabar con la tiranía y los privilegios terratenientes en la región ática. Esta legislación, junto a las reformas de Dracón, constituirá la semilla que hará brotar el concepto de *isonomía* de Clístenes. Leyes

---

<sup>18</sup> El Sócrates de Platón dice estar “casi seguro de esto”: “Que ninguno de los sabios piensa que algún hombre por su voluntad cometa acciones vergonzosas o haga voluntariamente malas obras; sino que saben bien que todos los que hacen cosas vergonzosas y malas obran involuntariamente.” (*Prot.*, 345e).

<sup>19</sup> Solón y Tales son dos de los Siete Sabios. Sócrates los nombra en el *Protágoras*: “Entre éstos estaban Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, nuestro Solón, Cleobulo de Lindos y Misón de Queneia, y como séptimo del grupo se nombra al lacedemonio Quilón” (*Prot.*, 343a). La lista de los Siete Sabios presenta algunos nombres que cambian de una a otra cita. En la lista de Platón destaca que excluye a Periandro (tal vez, porque a un tirano no cabe calificarlo de «sabio», como se dice en *Rep.* 587d). Ésta es la mención más antigua de los Siete; la más extensa es la de Diógenes Laercio en el libro I de sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, que recoge los datos y leyendas sobre ellos.

escritas que convierten a Atenas en una verdadera *polis*. Tales, por su lado, “descubrió los límites-leyes de la realidad, que a partir de él pudo considerarse como *physis* o «naturaleza», en tanto que espontaneidad autolegislada” (Oñate, 2004: 86). De algún modo ambas leyes, las de la *physis* y las de la *polis*, vendrían a ser la misma cosa. Y la ley del estado para los griegos es inseparable de las directrices morales. “Para los griegos del periodo clásico o aun para los de todo el periodo de la cultura de la *polis* era, en cambio, casi una tautología, la convicción de que el estado era la única fuente de las normas morales y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre” (Jaeger, 2001: 276). Sin embargo, sofistas universalistas como Hipias y Antifón sacudirán esta creencia para identificar una clara dicotomía entre las leyes del estado y las leyes cósmicas. Se abren aquí las puertas al cosmopolitismo de los tiempos helenísticos. “Señores —dice Hipias—, todos los presentes sois, a mis ojos, semejantes, parientes y conciudadanos, no por la ley, sino por la ley, el tirano de los hombres, constriñe a muchas cosas contra la naturaleza”<sup>20</sup>. De igual modo se expresa Antifón cuando asegura que “la multiplicidad de las prescripciones legales es contraria a la naturaleza”, considerando a la ley como “la cadena de la naturaleza”<sup>21</sup>. La contraposición entre la ley y la naturaleza, *nomos* y *physis*, es aquí la misma que en Calicles, Critias o Trasímaco, pero la orientación y el punto de partida para la crítica de la ley, son esencialmente distintos. Como toda filosofía<sup>22</sup>, la sofística tiene su reverso y el individualismo radical dejará las puertas abiertas a violentas y egoístas posiciones como la ley del más fuerte que defiende Trasímaco en la *República* cuando Sócrates le exhorta a acotar el concepto de justicia<sup>23</sup>.

### Epistemología óptica

La hermenéutica de cariz filológica de Felipe Martínez Marzoa (2010) llama la atención sobre el significado de *sophós* y *sophía*, que en realidad significan experto y pericia. En la época clásica griega la palabra *episteme*, al igual que *techné*, significan “saber habérselas con”, con lo que la contraposición entre ambos términos no tendrá sentido hasta la época helenística. Sin embargo, tampoco el saber de los sofistas es exactamente un saber como la *techné*, del tipo artesanal, un saber de las cosas, sino un saber sobre el saber, que se presenta como positivo, eficaz y transportable. El ámbito donde se hace presente todo cuanto se hace presente es la polis. Así, este

---

<sup>20</sup> Platón. *Prot.*, 337C. Cfr. Jaeger (2007: 276-277)

<sup>21</sup> Frag. A, col. 2, 26 y col. 4, 5. (Diels, 4a ed.) Cfr. Jaeger (2007: 278).

<sup>22</sup> Este relativismo moral que no se ata a la ley de la polis que suscitan las posturas de Antifón y Critias quiere resolverlo Demócrito en su *Ética* cuando trata de otorgar nueva significación al antiguo concepto del *aidos*, la íntima vergüenza, y contrapone al *aidos* de la ley, que han aniquilado las críticas de sofistas tales como Antifón, y (de forma radicalmente opuesta Critias y Cálleles), la maravillosa idea del *aidos* de sí mismo. El pensamiento de Hipias y de Antifón, así como el de Calicles, se hallaba muy alejado de semejante empresa reconstructora. Demócrito, frag. 264 Diels, cfr. Jaeger (2007: 280).

<sup>23</sup> Platón, *Rep.*, 339 a.

saber de la polis será la *techné politiké*<sup>24</sup>, más específicamente la pericia en el decir, léase, la retórica. Y que utilizando este saber le vaya bien a uno en los asuntos de la poli, y que por medio de estas técnicas oratorias pueda uno “hacer más fuerte el argumento más débil”, enseñara Protágoras.

Marzoa utiliza la metáfora del juego para explicar el *saber ontológico* y el *saber óntico*. La filosofía nace preguntándose por lo que son las cosas, en qué consisten las cosas —dominio ontológico— : “Hemos caracterizado la ruptura filosófica —se refiere a la aparición de la filosofía en Mileto— como la pretensión de hacerse cuestión de aquél juego que siempre ya se está jugando” (2010: 81) y “hacerse cuestión del juego comporta algo así como una detención del juego mismo, mientras simplemente jugamos nada sabemos del juego” (2010: 82). Se necesita por tanto mantener una distancia con el juego para poder *tematizarlo*, investigar en qué consiste realmente buscando su esencia, lo que es necesario y suficiente para que sea el ser, lo que en realidad es el juego, es decir : la verdad —*alétheia*, el desvelamiento—. Sin embargo, la *techné politiké* sofista, niega “la distancia o ruptura entre preguntar en qué consiste el juego y meramente jugar el juego, entre la cuestión de en qué consiste ser y las cuestiones referentes a lo ente” (Marzoa, 2010: 84). El *sophós* sofista es un saber que corresponde al dominio de lo *óntico*, de lo múltiple y contingente, de lo mutable y por lo tanto de lo no fijado, de lo no acotado. Pero la ciencia ontológica necesita fijar inmutables y éste será una de las lanzas con las que Platón atacará a los sofistas. Parménides entendía que al conocimiento verdadero se llega por el intelecto y que a partir de las cosas sensibles, tal como se nos aparecen —los entes—, solo podemos obtener opiniones. Sin embargo, la diosa de su poema también le revela que estas *doxas*, estas opiniones, aunque insuficientes, son necesarias para poder ascender luego a un conocimiento más profundo: a la *alétheia*<sup>25</sup>. Se trata de la arcaica contraposición epistemológica entre verdad —*alétheia*— y opinión —*doxa*— por la que también ronda Sócrates en la *República*. Se debe decir, acercando como hace Marzoa las posturas tradicionalmente enfrentadas de Parménides y Heráclito, que este último, campeón del movimiento y el devenir, oscuramente también afirmaba: “A la naturaleza le gusta esconderse”<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Dice el Protágoras de Platón: "Mi enseñanza es 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 como en el decir." Platón, *Prot.*, 319 a.

<sup>25</sup> De modo similar se expresa Sócrates en el *Menón*: "Por lo tanto, la opinión verdadera, en relación con la rectitud del obrar, no será peor guía que el discernimiento; y es esto, precisamente, lo que antes omitíamos al investigar acerca de cómo era la virtud, cuando afirmábamos que solamente el discernimiento guiaba correctamente el obrar. En efecto, también puede hacerlo una opinión que es verdadera." [...] "En consecuencia, no es menos útil la recta opinión que la ciencia" (*Men.* 97c). "Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa" (*Men.* 98a).

<sup>26</sup> Diels, 22B123. cfr. Fraile (2010: 169).

Nos dice Marzoa que con los sofistas esta dicotomía *doxa-alétheia* se convierte en la contraposición *nomos-physis*. La oposición entre la ley natural, como única verdadera, y la ley de la polis. Porque “el sofista ejerce la pregunta por el ser como pregunta por lo ente” y “está obligado a desprestigiar todo fijar o establecer algo, por lo tanto a contraponer a cualquier fijación una «verdad» que no respeta fijación; y ello de modo que esta contraposición no pueda ser en modo alguno una distancia frente a la presencia como meramente presencia de las cosas, sino que haya de pertenecer precisamente a la presencia de las cosas, de lo ente, de los entes; la verdad es verdad óptica (referente a qué cosas son y qué son esas cosas, no a que consiste ser). Esa contraposición es la que se expresa con los términos *nomos* (el establecer o fijar) y *physis*” (Marzoa, 2010: 85-86)

*Nomos* aparece entonces como “la cadena de la naturaleza” que desprecia Antifón. Este radical sofista abordará el asunto en uno de los fragmentos que nos ha llegado de su importante obra. Antifón asegura que la única norma de conducta natural de la acción humana es la utilidad y, en último término, la aspiración al goce o al placer, una consideración que, como apunta Jaeger, coincidiría con la de la mayoría de sus conciudadanos (2001: 279). Platón criticará esta postura al intentar reconstruir el Estado sobre fundamentos más firmes. Sin embargo, no todos los sofistas aceptaron el hedonismo y el naturalismo de manera tan abierta. Cuando en el diálogo platónico Sócrates trata de conducir a este punto a Protágoras, el sofista de Abdera niega compartir tales presupuestos respecto a la ética del placer, y sólo la incisiva dialéctica de Sócrates forzará al honorable varón a reconocer que su doctrina deja una abertura por la que se desliza cómodamente el hedonismo<sup>27</sup>. El planteamiento utilitarista —en el sentido ético de proporcionarse las cosas placenteras como buenas y alejarse de las cosas dolorosas como malas— se encuentra en mayor o menor medida en toda la filosofía del siglo de Pericles, tanto en Sócrates como en los sofistas como en Demócrito, y comenzando el siglo IV, de una forma expresa, en la escuela cirenaica de Aristipo, discípulo de Protágoras y Sócrates.

### **Sensaciones y apetitos**

Aunque Sócrates coincide con los sofistas en la pasión por la enseñanza (nadie obra si no es ignorante del mal) y el utilitarismo ético (sujeto a una métrica socrática de los placeres), la suya no será una figura cosmopolita, sino la de un patriota conservador ateniense, admirador de las constituciones de Creta y Esparta, que identifica con la añorada ática arcaica. Como tampoco lo sería las aristocratizantes ideas políticas de Platón. Sin embargo, Demócrito comparte con el espíritu sofista el ser ciudadano del mundo<sup>28</sup>, así como su ideología democrática y su ontología materialista y sensista,

---

<sup>27</sup> PLATÓN. *Prot.*, 358 A ss.

<sup>28</sup> Demócrito fue un viajero que anhelaba conocer el saber de otras culturas: "Demetrio en sus Colombrogos y Antistenes en las Sucesiones dicen que (Demócrito) se fue a los Sacerdotes de Egipto a fin de

que desemboca irremediamente en una ética hedonista. Pero, aunque el llamado “filósofo que ríe” comparta las preocupaciones propias de su siglo, buscará en la respuesta a la ontología eléata, en choque con el vacío pitagórico, un camino de investigación. Los pluralistas de principios de siglo, Empédocles y su teoría de la percepción por emanaciones a través de los poros y Anaxágoras que pensó la semillas, llamadas por Aristóteles *homeomerías*, también dejarán una impronta visible en la concepción atomista de Demócrito. Se dice que fue Leucipo, del que poco se sabe, quien escribió la formulación de la teoría y que más tarde Demócrito sistematizó esta doctrina al tomar la dirección de la escuela de Abdera. Una escuela que se extenderá en el tiempo con discípulos como Anaxarco o Nausífanos. Este último fue maestro de Epicuro (341- 270 a. C.), “que se arrogó los escritos de Demócrito acerca de los átomos, y los de Aristipo acerca del deleite” (Laercio, 2007: 305).

La verdad óptica que señala Marzoa se pone de manifiesto en Protágoras cuando asegura “que el alma no es otra cosa que los sentidos (como lo dice también Platón en su *Teeteto*) y que todas las cosas son verdaderas” (Laercio, 2007: 265)”. Diógenes Laercio tiene a Protágoras por discípulo de Demócrito, ambos ciudadanos de Abdera. Otras fuentes aluden a diversos argumentos ideados por Demócrito contra el sofista, algo que, por otro lado, tampoco invalida la teoría de maestro-discípulo<sup>29</sup>. También Aristóteles señala que Demócrito enfrentó su posición a la clase de consideraciones que llevaron a Protágoras a la idea de que toda manifestación es verdadera, pero sólo en relación al hombre que la experimenta: así, uno y el mismo viento es caliente (para ti), si se te muestra caliente, y es frío (para mí), si así me lo parece. Mientras que Protágoras concluye que ambas manifestaciones son verdaderas, Demócrito, que no desea abandonar una concepción objetiva de la verdad, decide que ninguna de las dos puede serlo y desarrolla una crítica completa contra la fiabilidad de los sentidos. “Las cosas que se hacen, dice son legítimas; pero los átomos y vacío son naturales” (Laercio, 2007: 261). Diógenes Laercio da cuenta de la postura democrítea ante la oposición *nomos-physis*. Las cosas legítimas, lo que se hace, es el *nomos-doxa* y los átomos y el vacío son la *physis-alétheia*. En este sentido la epistemología naturalista de Demócrito se alinea con la Sofística. Los colores, los sabores, las percepciones inmediatas son *nomos*, no *physis*, no son «la verdad». Sin embargo, añade Demócrito: “Los Principios de todas las cosas son los átomos y el vacío: todo lo demás es dudoso y opinable” (Laercio, 2007: 260). Y, en los *Cánones*, dice que hay dos clases de conocimiento, el uno por los sentidos y el otro por mediación del intelecto. Llama «legítimo» al que se genera a través del intelecto y atestigua su fiabilidad para el juicio

---

aprender la Geometría, a los Caldeos de Persia y al mar Rojo. Aun hay quien dice que también estuvo en la India con los Gimnosofistas, y que no menos pasó a Etiopía.” (Laercio, 2007: 257)

<sup>29</sup> Diógenes Laercio (T1,51), Ateneo (DK68 A9), Filóstrato (T2), Hesiquio (T3), Eusebio (DK69 A1) y Clemente de Alejandría (DK70 A1), establecen de una u otra manera una relación de maestro-discípulo entre Demócrito y Protágoras. Sin embargo, Sexto Empírico (DK A114) y Plutarco (DK68 B156) aluden a diversos argumentos ideados por Demócrito contra el sofista.

de la verdad; denomina «bastardo» al que surge por mediación de los sentidos y le niega la infalibilidad en la discriminación de lo que es verdadero. Dice textualmente: «Hay dos formas de conocimiento, uno legítimo y otro bastardo. Al bastardo pertenece todo este grupo: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. El otro es legítimo y está separado de aquél»<sup>30</sup>.

La epistemología empírica de Demócrito es abiertamente escéptica, no llega a ser absolutamente radical como la que confesará Epicuro al proclamar: “Todos los sentidos son heraldos de la verdad”<sup>31</sup>. En su tesis doctoral, Karl Marx cita a Cicerón para ilustrar la diferencia entre el escepticismo epistemológico de Demócrito y el sensismo radical que adoptará Epicuro: “Cicerón se encoge de hombros. “El sol le parece grande a Demócrito porque él es un sabio versado perfectamente en geometría; Epicuro supone que tiene alrededor de dos pies de diámetro, pues éste juzga que es tan grande como parece” (Marx, 1971: 16). Por eso Aristóteles recoge las enseñanzas del abderita, recuperando un materialismo que pretendió silenciar su maestro, y será él quien aúne, en su elaborado sistema materialista de la causa final, la fenomenología democrítea con la ciencia epistemológica socrática que fija los universales a través del análisis de los particulares. Pero Aristóteles situará estos conceptos generales e inmutables en un plano lógico, en la mente humana, y no en un plano ontológico como hiciera Platón con la Teoría de la Ideas. En cualquier caso, el sistema de la Física de Aristóteles, del acto y la potencia, el hilemorfismo que desemboca en una teoría de los fines y de las causas, arrastran al Estagirita a la demostración de la existencia de Dios: pues si todo acontecimiento es provocado por una causa, todo movimiento ha de suceder debido a un motor externo, y por lo tanto, siguiendo la cadena de las causas eficientes, se llegaría inevitablemente a una causa primera que no estaría sujeta a una causa anterior, causa primera, acto puro sin potencia, forma sin materia: Dios. La existencia de tal entidad ontológica había sido puesta en cuestión, e incluso negada, por muchos sofistas en el siglo V, y por aquellos que seguirán sus pasos en siglos posteriores. “De los Dioses no sabré decir si los hay ó no los hay; pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la obscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida del hombre” (Laercio, 2007: 265). Por este principio desterraron los atenienses a Protágoras, como relata Diógenes Laercio “y sus libros fueron recogidos de manos de quienes los poseían, y quemados en el foro a voz de pregonero” (Laercio, 2007: 265)<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Demócrito, fr. 11, Sexto, adv. math. VII, 138, 554

<sup>31</sup> Cicerón: *De nat. deorum*, I, 25. c.f. Marx (1971: 16)

<sup>32</sup> Es cierto que Protágoras fue acusado de impiedad o asébeia. Sin embargo, dicho cargo era bastante común en la Atenas de Pericles y se utilizaba indistintamente para condenar a artistas (Fidias), amantes/esposas de políticos (Aspasia), filósofos (Anaxágoras) o trágicos (Eurípides). Más tarde Aristóteles sería también acusado de asébeia y abandonó Atenas alegando que no deseaba que los atenienses cometieran otro crimen contra la filosofía, en referencia a la muerte de Sócrates.

Para Demócrito, el alma es material, está compuesta de átomos esféricos, ígneos. La sensación y el pensamiento intelectual son hechos puramente mecánicos. Teofrasto conservó un largo fragmento de Demócrito en el que se expone el mecanismo de la sensación. Ésta proviene de los efluvios, imágenes, que se desprenden de los cuerpos a manera de películas muy sutiles y que impregnan nuestros sentidos (Fraile, 2010: 219), penetrando, tal como afirmó antes Empédocles, por los poros. Estas emanaciones, estas sensaciones fenoménicas, este interés por las percepciones se atisba también en el Sócrates del *Menón*: “¿No admitís vosotros, de acuerdo con Empédocles, que hay ciertas emanaciones de las cosas?”<sup>33</sup>. Pero será Aristóteles quien sistematizaría en *De anima* una completa teoría de las sensaciones. Alejándose de las creencias órfico-pitagóricas de Platón, para el fundador del Liceo el cuerpo no será la cárcel del alma, sino que ambos son dos principios distintos de cuya unión resulta un solo ser sustancial y natural. El alma de Aristóteles tendrá cinco potencias, tres de ellas inmanentes (nutrición, crecimineto y generación) y la otras dos referentes a la finalidad extrínseca de los seres: el apetito sensitivo y la potencia locomotiva. Todo conocimiento proviene de los sentidos como fuente primaria. Como en las emanaciones de Empédocles y las impresiones de Demócrito, el que siente, sufre una acción, un movimiento y una alteración orgánica. La sensación resultaría de la combinación de la acción del objeto con la receptividad de los órganos sensibles. Aristóteles distingue entre sentidos y sensibles, pudiendo ser los primeros externos (vista, oído, tacto, gusto, olfato) e internos (sentido común, imaginación, estimativa, memoria). Ligada a esta última sensibilidad cognoscitiva distingue otra de orden práctico: el apetito, a la que le otorga una facultad locomotiva. “El deseo, producido por la aprehensión sensitiva del bien o del mal, es la causa del movimiento de los animales” (Fraile, 2010: 491-95). Guillermo Fraile sitúa a la teoría del conocimiento aristotélica a mitad de camino entre el idealismo exagerado de Platón y el sensismo materialista de Demócrito. Sin embargo, como señala Marx, la conclusión democritea es más bien escéptica.

La verdad epistemológica, lo que en verdad es, que no es *nomos* sino *physis*, se da en Demócrito también como un problema ontológico, pues el abderiata se pregunta por *lo que es*, en qué consiste lo ente, qué es *el ser*, cual es su principio, su *arché*. La respuesta son los átomos<sup>34</sup> —figuras indivisibles— y el vacío en que se mueven. Diógenes Laercio expresa que el torbellino de los átomos, de lo que todo se origina, es la necesidad democritea (Marx, 1971: 19). El movimiento de los átomos sucede por necesidad. Una necesidad ciega, pero no azar. Un caprichoso *logos* que recuerda más al “niño que juega” de Heráclito que a la Mente motora de Anaxágoras. Será Epicuro el que más tarde niegue cualquier atadura a una causa externa, más o menos

---

<sup>33</sup> Platón, *Menón*, 76c.

<sup>34</sup> “Los átomos son cuerpos puros autónomos, o más bien, el cuerpo pensado en su autonomía absoluta”. (Marx, 1971: 29).

inteligente, del movimiento, afirmando que “debe admitirse el azar y no la divinidad, como cree el vulgo”<sup>35</sup>.

### **Sensualismo y autarquía**

La muerte de Sócrates en 399 a. C. clausura el siglo V, pero las líneas de pensamiento que se establecen en la era de Pericles se prolongarán vivamente más allá del siglo. Sus discípulos fundarán escuelas determinantes para el pensar de los tiempos venideros. Aristipo, Antístenes, Platón, Euclides y Fedón crearán escuelas propias. Las de los dos primeros, la cirenaica y la cínica, se regirán por las concepciones referentes al ser, al saber y al obrar que venimos comentando<sup>36</sup>. En realidad, tanto Aristipo como Antístenes tienen tanto de socráticos como de sofistas. Aristipo fue discípulo de Protagoras y cobraba como él por sus lecciones, Antístenes recibió clases de Gorgias y ejerció de igual modo la profesión de sofista. Aristipo, como muchos otros tras la muerte de Sócrates dejó Atenas para crear su escuela en Cirene, su polis natal. La escuela cirenaica se transmitirá de generación a generación familiar. Aristipo educó a su hija Areta que “...era tan docta en las letras griegas como en las latinas; y leía y explicaba de tal modo la doctrina de Sócrates, que más parecía haberla escrito que aprendido... Escritora tan fácil y elegante como sabia maestra, dejó a la posteridad cuarenta libros sobre diversas ciencias. Después de haber enseñado filosofía material y moral en las Academias de Atenas por espacio de treinta y cinco años... Ciento diez filósofos distinguidos se vanagloriaban de haber sido sus discípulos”<sup>37</sup>. Areta educó a Aristipo el joven, también llamado el “metrodidacto” (educado por su madre)<sup>38</sup> que sistematizará las teorías de su abuelo y a quien sucederá en esta dinastía filosófica su hijo Teodoro el Ateo. Teodoro coincidiría con los cínicos en muchos aspectos y refinará el tosco hedonismo de Aristipo, que sólo entendía el bien a través de la satisfacción de los placeres sensibles<sup>39</sup>. Para Teodoro, en una postura similar a la de

---

<sup>35</sup> Laercio, Diógenes, X, 133. cfr. Marx (1971: 20).

<sup>36</sup> No trataremos en el presente trabajo de la vigorosa escuela megárica de Euclides pues su ontología de raíz eleática y su trascendentalismo pitagórico se vinculan claramente con la corriente dominante platónica. La escuela de Megara y la Academia se influyen mutuamente, ya que Platón se exilió a Megara con Euclides y otros socráticos tras la muerte del maestro. Aunque cabe señalar la pasión común de los megáricos y los sofistas por la erística, las raíces de esta afición a la disputa puede venir por vía del discípulo de Parménides, el bello y dialéctico Zenón de Elea. Tampoco nos referiremos, por iguales motivos de trascendentalismo, a la escuela de Elis de Fedón.

<sup>37</sup> Son palabras del historiador Antonio Pírala, divulgador feminista del siglo XIX que colaboró en la revista *El Correo de la Moda* con sus artículos para la “Sección: Instrucción. Historia de la Mujer” de 1854. Pírala asegura que fue tal el prestigio de Areta que a la muerte de la filósofa “...Sus conciudadanos, dolorosamente afectados por su pérdida, honraron extraordinariamente su memoria, e inscribieron en su sepultura el siguiente epitafio: “Aquí yace Areta, la gran griega, lumbrera que fué de toda la Grecia: tuvo la hermosura de Elena, la honestidad de Thirma, la pluma de Aristipo, el alma de Sócrates, y el lenguaje de Homero”.

<sup>38</sup> D. Laercio, *Aristipo II*, 5 y 16, y Clemente, *Stromata*, IV, XIX.

<sup>39</sup> El pesimista Hegesías y su oponente Anníceris pertenecerán también a la escuela cirenaica.

Epicuro, “el placer no es el sumo bien, sino cuando va acompañado de la ciencia y la prudencia que deben regularlo” (Fraile, 2010: 277).

La ruptura sofista con la ley del estado en defensa de la ley natural, será extremada en la escuela cínica que funda Antístenes en Atenas. Como una anticipación del “buen salvaje” de Rousseau esta vuelta a la naturaleza cristalizará en las posturas de Antístenes, autonombrado el perro, y su genial discípulo Diógenes de Sinope: una aversión por todo convencionalismo social, que niega el estado, los dioses, la patria, la dialéctica y toda posibilidad de conocimiento. La única vía posible es la autarquía, la autosuficiencia del filósofo encarnada en una vida ascética que suprime los placeres. Un ascetismo bien diferente del que proclamaban los pitagóricos, pues aquí no se trata ya de una purificación del alma, encerrada en la cárcel del cuerpo, como vehículo de la trascendencia salvífica, sino que la inmanencia, la misma *physis*, y no un *nomos* o un *logos* trascendente, es la que constituye la verdadera existencia. El cinismo es un pensamiento desnudo, crudo, sin imposturas, que hace resplandecer suciamente el absurdo y la arbitrariedad de las normas sociales. Crates de Tebas, discípulo de Diógenes, se casó con la filósofa Hiparquía. Diógenes Laercio elogia la gran cultura filosófica y la elegancia de razonamiento de esta mujer. Teodoro el Ateo, pareciendo olvidar a la figura de su ilustre abuela, quiso reírse de Hiparquía preguntándole por qué no se dedicaba a las tareas propias de su sexo, como el tejer. La cínica de Tebas agudamente le respondió: “¿Te parecer por ventura, que he mirado poco por mí en dar a las ciencias el tiempo que había de gastar en la tela?” (Laercio, 2007: 60)

Quedémonos con estas palabras de Hiparquía en el paladar, como testigo del sentir de unos flujos de pensamiento que en la Grecia clásica apostaron por la igualdad de tod@s, y quisieron preocuparse por los asuntos humanos tratándolos como asuntos propios, presentes, libres de la oscuridad, la mortificación y el miedo a un juicio divino y trascendente que la tradición cristiano-platónica de la Historia acabó imponiendo. Pues quizá para repensar nuestra democracia, secuestrada hoy por una nueva aristocracia financiera y un nuevo dios con rostro de mercado, sea conveniente recordar a aquellos que lucharon por la horizontalidad de las relaciones y encumbraron los sentidos a ras de suelo. Aquellos que combatieron la verticalidad propia de la opresión, sea ésta ontológica o política. Aquellos que cuestionaron la realidad trascendente y negaron las ideas puras y divinas que jerarquizan, juzgan y condenan. Aquellos que enseñaron que el ser humano ha de ser libre, y no un esclavo sometido ni a la culpa ni a la polis. Que creyeron en la vida y en el cuerpo, que no es cárcel ni condena. Quedémonos con aquellos que buscaron el placer y enseñaron que el sufrimiento, si bien es inevitable, no hay que inventarlo ni alimentarlo. Quedemos con esas voces del pasado, pues tienen mucho que decir sobre el presente.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1994) *Política*. Barcelona, Altaya.
- Copleston, Frederick C. (2004), *Historia de la Filosofía I*. Barcelona, Ariel.
- D. Laercio (2007), *Vidas y opiniones de filósofos ilustres*. Madrid, Alianza.
- Fraile, Guillermo (2010), *Historia de la Filosofía I*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gil, Luis (2005), *Las primeras justificaciones griegas de la democracia*. Madrid, UCM.
- Jaeger, Werner (2001), *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1971), *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid, Ayuso.
- Marzoa, Felipe M. (2010), *Historia de la Filosofía I*. Madrid, Istmo.
- Oñate, M<sup>a</sup> Teresa (2004), *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Madrid, Dykinson.
- Platón, *Diálogos (2003)*. *Obra completa en 9 volúmenes*. Madrid, Gredos.
- —, (2008) *La República*. Madrid, Alianza.