

# El retorno del sofista: herramientas para una educación democrática en contexto de posmodernidad

The return of the sophist: tools for democratic education in Postmodernity context

Juan José Ramírez <sup>1</sup>

**Resumen:** La sofística constituye un movimiento intelectual, propio de la cultura democrática griega del siglo V a. C. Entre sus rasgos más destacados, se encuentra la reivindicación de la importancia de la educación para la vida pública. El texto opera un contrapunto entre la perspectiva platónica y la perspectiva sofista de la verdad, la política y la educación y, al mismo tiempo, postula la posibilidad de repensar la educación actual desde una mirada renovada del movimiento sofista.

La expresión "el retorno del sofista" refleja el aspecto deseado en una pedagogía posmoderna con tono democrático.

**Palabras clave:** política, educación, democracia, sofística

**Abstract:** Sophistry constitutes an intellectual movement, typical of the Greek democratic culture of the 5th century B.C. Among its most notable features, it is the vindication of the importance of education for public life. The text operates a counterpoint between the Platonic perspective and the sophist perspective of truth, politics, and education, and, at the same time, it postulates the possibility to rethink current education from a renewed perspective of the sophist movement.

The expression "the return of the sophist" reflects the desired aspect in a Postmodern pedagogy with a democratic tone.

**Keywords:** politics, education, democracy, sophistry

---

<sup>1</sup> Doctor en Ciencia Política. Licenciado en Filosofía. Licenciado en Ciencias de la Educación. Director del Doctorado en Educación de la Universidad Católica de Córdoba. Córdoba, Argentina. Correo electrónico: jjrcba@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5228-5592>

*Diálogos Pedagógicos*. ISSN en línea: 2524-9274.

Vol. 22, No. 44, octubre 2024-marzo 2025. Pág. 4-14.

DOI: [http://dx.doi.org/10.22529/dp.2024.22\(44\)01](http://dx.doi.org/10.22529/dp.2024.22(44)01) / Recibido: 15/04/2024 / Aprobado: 14/08/2024.



Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar.  
© Universidad Católica de Córdoba.

## Introducción

El presente trabajo se organiza en cuatro partes. En la primera, se exhiben los aspectos generales del movimiento cultural representado por la sofística griega del siglo V a. C. Se contraponen las figuras intelectuales del sofista y el filósofo, a partir de las reflexiones platónicas, y se reivindica, en el contexto de la alegoría de la caverna, el lugar de privilegio de este último para decidir sobre las cuestiones relativas a la vida política. En un segundo apartado, se confrontan los modos de entender la relación entre verdad y política en Platón y Protágoras. A partir de ahí, se revelan el carácter ontológico de la política platónica y el aspecto democrático de la verdad del sofista. En un tercer momento, se identifica un aire de familia entre el neopragmatismo hermenéutico de Richard Rorty y la perspectiva sofista en relación al vínculo entre verdad y política. Esta familiaridad, que alcanza a otros pensadores posmodernos, compartiría la idea de que el pensamiento platónico encarna, en la figura del filósofo, una actitud signada por la violencia política y un autoritarismo epistemológico. En la cuarta y última parte, se esboza el eventual semblante de una educación posmoderna y democrática, que recupera y renueva los rasgos del movimiento cultural sofista.

### 1. Platón, los sofistas, la verdad y la política

El término "sofística" designa un movimiento intelectual gestado en el seno de la democracia griega, a partir de la segunda mitad del siglo V a. C. Las motivaciones más destacadas de este movimiento apuntaban a satisfacer las necesidades prácticas de la burguesía democrática griega. La indagación intelectual de los sofistas no se apunta a una forma de teoría que pueda dar cuenta de la naturaleza del mundo ni a una verdad desinteresada de los asuntos públicos y de los intereses humanos. Por el contrario, las especulaciones de los sofistas se orientaron hacia la resolución de problemáticas concretas en la vida de la polis. El interés por la educación y, en particular, por una educación de carácter político, la preocupación por los asuntos públicos de la propia comunidad y la idea de que el hombre constituye el centro desde el que debe atenderse cualquier idea de verdad constituyen algunos de los ejes de interés del antiguo sofista.

La mayor fuente de información de que se dispone respecto de los sofistas está dada por las obras de Platón (1985, 1988) y Diógenes Laercio (2007). Los Diálogos platónicos (1988) no solo dan cuenta de la vida y la orientación intelectual de los sofistas, sino que, además, hacen explícita la condena de Platón respecto de los intereses y los procedimientos propios de estos<sup>2</sup>.

La doxografía griega (Guthrie, 1994) estima que, originariamente, los términos "sofista" y "filósofo" tenían una significación equivalente; sin embargo, la mayoría de los escritos platónicos se encargan de distinguir entre la figura del

<sup>2</sup> La crítica platónica al sofista ha sido extensamente analizada. En términos generales, puede considerarse con mayor detenimiento en Mondolfo (1983).

filósofo y la del sofista. Los libros IV y V de República (Platón, 1988) describen una diferenciación detallada de los rasgos que, para Platón, son propios de los auténticos filósofos, y las características de los sofistas, a los que el mismo Platón considera seudofilósofos.

Para Platón, el filósofo resulta ser el modelo de intelectual que hace efectiva la posibilidad de algo, como la posesión de la verdadera esencia de las cosas. Esta posesión del filósofo es la cualidad que lo convierte en el tipo de sujeto adecuado para establecer el mejor modo de organización social para la polis (1988, Libro VI, 485a). El procedimiento por el que el filósofo logra hacerse del verdadero modo de ser de las cosas implica un abandono respecto de las creencias comunes y compartidas por los ciudadanos de la comunidad. Platón entiende que la verdad de la política requiere de un tipo de habilidad que solo puede alcanzarse "más allá" de la polis. Considera que la competencia para alcanzar dicha habilidad no es un denominador común a todos los ciudadanos que habitan la polis. El filósofo de Platón ocupa un lugar de privilegio respecto de sus conciudadanos y sus habilidades dialécticas le permiten prescribir, entre otras cosas, cuál sea el mejor y más adecuado ordenamiento de la vida pública.

La alegoría de la caverna (Platón, 1988, Libro VII, 514a) constituye una representación simbólica que comporta, al menos, seis ideas clave para una filosofía política: a) la idea según la cual los hombres son esclavos o prisioneros de su propia tribu; b) la posibilidad de romper con aquello que liga al hombre a las cadenas de las creencias (falsas) de la tribu; c) el rompimiento con los lazos que atan al hombre a las creencias de su comunidad, lo que le permite al escapista acceder al hallazgo de una verdad extracomunitaria y al consecuente reconocimiento de que sus previas creencias urbanas eran erróneas; d) el hallazgo (y la posesión) de la verdad, entendida como una realidad que no pertenece al orden de las creencias comunitarias (erróneas), que le otorga, a quien ha logrado escapar de las cadenas, un estatus de privilegio asimétrico respecto de aquellos esclavos que aún permanecen presos de las creencias propias de la tribu y del ethos tribal; e) por el estatus que le otorga el supuesto descubrimiento de la verdad (extracomunitaria), el esclavo liberado emprende la tarea (moral) educativa de liberar (emancipar) a quienes aún permanecen ligados a las creencias de la propia comunidad y f) la pretendida emancipación (por intermedio de la educación) de aquellos que aún permanecen en estado de esclavitud comunitaria solo puede alcanzarse abrazando las verdades de aquel filósofo que dice haberse liberado de las opiniones y creencias de la tribu. De esta manera, el pensamiento platónico encarna lo que, para Gianni Vattimo (2010), constituye una "metafísica objetivista basada en la idea de verdad como correspondencia" (p. 13).

## **2. La prioridad de Hermes y el carácter democrático de la verdad**

Para los sofistas, la verdad y su relación con la política eran entendidas de manera muy diferente. Según Platón, el viejo Protágoras enseñaba que, antes de poseer el arte de la política, los hombres intentaban reunirse entre sí; sin embargo, se atacaban unos a otros y terminaban pereciendo y dispersándose. Ante el

temor de que los humanos sucumbiesen, Zeus envió a Hermes para otorgarles el sentido de moral y justicia que posibilitaría el orden en las ciudades y los lazos de amistad<sup>3</sup>. "Hermes, el mensajero de los dioses, ejercía una actividad de tipo práctico, llevando y trayendo anuncios, amonestaciones y profecías" (Ferraris, 2002, p. 11).

En el relato del viejo Protágoras, el sentido moral y la justicia no fueron otorgados por Hermes del modo en que fueron distribuidas otras capacidades, esto es, dado a algunos para ejercerse en función de muchos. La moral y la justicia fueron infundidas por Hermes en todos los humanos sin excepción alguna y es a causa de esto que todas las personas pueden participar en una discusión política. Sin embargo, si acaso alguno fuera incapaz de participar del honor y la justicia de la comunidad, la ley que Zeus le solicitara imponer a Hermes es simple: dicho hombre debe ser eliminado como una enfermedad de la ciudad (Platón, 1985, 320d-322d). El relato de Protágoras sugiere, al menos, seis enseñanzas y recomendaciones para la vida política: a) la política es un arte; b) sin política, no hay polis; c) el arte de la política comporta el sentido de moral y justicia; d) el sentido de moral y de justicia no es un propiedad o capacidad exclusiva de un grupo particular de hombres, sino que es un atributo de todos ellos; e) los atributos políticos, en tanto comunes a todos los hombres, posibilitan que la discusión referente a los asuntos de la ciudad no sea asunto de algún grupo privilegiado de personas y f) la eventual incapacidad de un hombre para participar del honor y la justicia, como atributos políticos de la comunidad, habilita su exclusión de la ciudad y el tratamiento de ese sujeto como un extraño.

La polis de Protágoras tiene una apariencia muy diferente de la caverna platónica. La ciudad, como la entiende el maestro sofista, no constituye una prisión de la cual debemos intentar escapar o liberarnos. La polis comporta los límites constitutivos de aquello que se considera bueno y justo. La verdad de la moral y la justicia no es extrínseca a la comunidad, sino que surge en el seno mismo de la comunidad. Los ciudadanos no están unidos entre sí por cadenas de ignorancia con rúbrica platónica, sino que los miembros de la comunidad están unidos por lazos de amistad que se originan en el reconocimiento de que no hay verdad (política) allende la polis.

Desde el relato de Protágoras, el esclavo que pretende liberarse de las creencias que lo atan a su propia tribu no merece sino ser expulsado de la ciudad. Aquel que escapa del sentido de la moral y la justicia, que le es propio a la comunidad, e intenta atribuirse un lugar de privilegio respecto de sus conciudadanos, no es sino un seudopastor que aspira a invocar un sentido de verdad para la justicia y la moral diferente del que Hermes infundiera en todos los miembros de la comunidad.

<sup>3</sup> La pretensión de Zeus, al enviar a Hermes para hacer posibles los lazos de amistad, contrasta con la ira del Dios de los judíos y su intención por dispersar a los hombres en Babel a través de diversos lenguajes. El cotejo es útil para poner de relieve las posibilidades de la relación entre el lenguaje y la política. El relato bíblico de la dispersión, obrada por la divinidad judía, puede considerarse con detenimiento en Génesis 11:1-9.

### **3. El retorno del sofista**

El estrecho vínculo entre el pragmatismo y la sofística ha sido considerado con detenimiento por Steven Mailloux (véase Duarte Lima, 2009). El filósofo norteamericano Richard Rorty impulsa un neopragmatismo hermenéutico que implica una filosofía que promueve el olvido de Platón. Olvidar a Platón comporta el abandono de la idea del filósofo como alguien que ha escapado de las conversaciones de la comunidad. Este abandono constituye una reposición de la filosofía como conversación en el ágora de la comunidad y supone una crítica que, en términos de Gianni Vattimo, "no tiene principalmente bases teóricas, sino ético-políticas" (Vattimo, 1996, p. 7). El pensamiento rortyano exhibe rasgos análogos a los del maestro de Abdera y el mismo norteamericano se ha referido a sí mismo como un neosofista que reivindica la figura de Protágoras (Rorty, 2010, p. 143).

Se cree que el encuentro de perspectivas intelectuales análogas entre el griego y el norteamericano justificaría un *familienähnlichkeiten*<sup>4</sup> entre ambos y contribuiría a la sospecha de que el pensamiento de Rorty conforma una nueva forma de sofística que reivindica una vieja manera de entender la política y la educación. Aquí nos autolimitaremos a señalar algunos vínculos entre la perspectiva política de Rorty y Protágoras. Sin embargo, ofrecemos, también, la posibilidad de considerar que esos vínculos se extienden a perspectivas posmodernas<sup>5</sup> no necesariamente emparentadas con la tradición pragmatista o neopragmatista, sino, más bien, con el costado hermenéutico de la reflexión rortyana<sup>6</sup>.

Al igual que para Protágoras, para Rorty, la vida política de una tribu no requiere de ningún tipo de competencia filosófica o científica que la legitime o regule. *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, postulada por Rorty, constituye la privatización de las creencias que versan sobre cuestiones de importancia última y la idea de que el único tipo de autoridad que debe reconocer y acatar una sociedad es el que proviene de su derecho a decidir por sí misma.

Una de las tareas del nuevo sofista es realizar contribuciones para convencer a sus conciudadanos de que no necesitan ningún tipo de autoridad que no sea aquella que procede de los acuerdos que se logran en la propia caverna. (Rorty, 2000, p. 318). Este modo de entender la relación entre política y verdad, extraño al pensamiento platónico, no constituye una perspectiva exclusiva del neopragmatismo. El filósofo italiano Gianni Vattimo refiere a esta relación en los siguientes términos:

---

<sup>4</sup> La expresión *familienähnlichkeiten*, que puede traducirse por aire de familia o parecidos de familia, se utiliza aquí en el sentido que Wittgenstein la aplica a la relación entre los distintos juegos de lenguaje; esto es una complicada red de parecidos a gran escala y de detalle que se superponen y entrecruzan (véase Wittgenstein, 2002, p. 87).

<sup>5</sup> El término "posmodernidad" es usado, en este trabajo, en el sentido que le diera el filósofo francés, Jean Francois Lyotard. Para una consideración más ajustada de ese sentido, véase Lyotard, 1993. El vínculo del norteamericano con el pensamiento posmoderno puede rastrearse en Ramírez (2021).

<sup>6</sup> Para un análisis del costado hermenéutico del pensamiento de Rorty, véase Bello (1990). Al respecto de la cuestión, pueden considerarse, además, Enrici (2000) y Ferraris (2002).

Con mucha más claridad que en el pasado, la cuestión de la verdad es reconocida como una cuestión de interpretación, de puesta en acción de paradigmas que, a su vez, no son "objetivos", sino que es un tema de consenso social. (2010, p. 18)

Epimeteo y Prometeo distribuyeron el conocimiento y las competencias individuales de los hombres de manera discrecional y heterogénea y, con ello, contribuyeron a las diversas fantasías y proyectos privados de cada uno de los miembros de la polis. Hermes, a diferencia de Epimeteo y Prometeo, difundió la política entre los hombres de una manera democrática: el arte de la política fue infundido en todos los miembros de la comunidad sin excepción alguna.

La democracia, al igual que Hermes en el relato de Protágoras, crea un escenario social, en el que conviven múltiples proyectos privados<sup>7</sup>. En la medida en que se asuma el carácter privado de las propias aspiraciones y se pueda convivir con una multiplicidad diversa de otros tantos ideales, se dejará de insistir en la obsesión del esclavo escapista de Platón. Si, en cambio, algún ciudadano otorgara prioridad a los bienes recibidos, de parte de Epimeteo y Prometeo por sobre el arte recibido de Hermes, ese vecino se vería tentado por el impulso de reclamar para sí algún tipo de autoridad para justificar la imposición (violenta) de su proyecto y algún tipo de dominación sobre los demás. Desde la perspectiva rortyana, cualquier intento por dirimir cuestiones políticas o culturales, a través de algún tipo de recurso, a una supuesta autoridad epistémica cualquiera, constituye una actitud engañosa en el interior del juego político. En este sentido, la prioridad que tiene la democracia sobre la filosofía, para Rorty, es análoga a la prioridad de Hermes sobre Epimeteo y Prometeo en el relato de Protágoras.

En aquel relato, Zeus le solicita a Hermes eliminar, como una enfermedad, de la ciudad, a aquellos hombres que no fueran capaces de participar del honor y la justicia de la comunidad. El arte de la política infundido por Hermes en los hombres -en todos los hombres por igual- constituye el aglutinante necesario para la conservación de la polis. Aquellos hombres que reniegan de la gracia de Hermes y de la manera en que esta gracia fue otorgada atentan contra la vida (pública) de la comunidad. Esos hombres están enfermos (en términos políticos) ante los ojos de Zeus y de aquellas personas que no aceptan disponer del arte político en la misma medida que sus conciudadanos. Una de las formas que adopta esta enfermedad política es la que se aprecia en la actitud del esclavo de Platón. Aquel esclavo realiza un esfuerzo dialéctico para escapar del ethos de la polis y reposicionarse así en una relación de supuesta autoridad respecto de los demás. El esclavo de Platón, impulsado por los síntomas de su enfermedad política, cree ser poseedor de razones, que debe imponer en sus conciudadanos. Esta imposición se sustenta en argumentos ontológicos que, en clave posmoderna, pueden ser considerados como un síntoma de violencia epistemológica.

<sup>7</sup> La idea de una democracia como escenario social, en el que pueden convivir múltiples proyectos privados, refiere a una contingencia social de carácter utópico. No nos resulta ajena la condición de fragilidad que asumen las democracias latinoamericanas. Al respecto, véase Santos (2016).

Para Rorty, igual que para Protágoras, "la presunta autoridad de todo cuanto no sea la comunidad misma no pasa de ser sino un nuevo puñetazo en la mesa" (Rorty, 2010, p. 31), es decir, un acto de violencia. Se trata de una forma de violencia política con ropaje epistemológico, que pretende imponer un ordenamiento privado a la vida pública. Esta violencia comporta una enfermedad antidemocrática. Es imposible pensar una conversación política con pensadores violentos que pretenden argumentar su enemistad con la democracia. Rorty cree que estos pensadores "están locos" (Rorty, 1996, p. 256). La locura de los enemigos de la democracia no reside en una inadecuada comprensión de la naturaleza del ser humano ni en el hecho de que sus propuestas políticas sean conceptualmente confusas o lógicamente incoherentes, es decir, ininteligibles. Estos enfermos no son locos por el tipo de creencias que sostienen para intentar justificar sus ideas políticas. La expresión "los enemigos de la democracia liberal son locos" significa que no hay manera de que esas personas puedan ser consideradas miembros de la tribu. Se trata de una locura restringida a la política y esa locura (para la vida pública) no invalida su capacidad para muchas otras cosas. Estas personas pueden ser consideradas locas porque reniegan de la gracia de Hermes y priorizan los dones recibidos de parte de Epimeteo y Prometeo. Si se considera que la racionalidad puede ser entendida, también, como sinónimo de tolerancia, la enfermedad de esta gente se expresa en los síntomas de una irracionalidad política de la que, quizás, Platón y Nietzsche hayan sido portadores.

La perspectiva rortyana, en este punto, es análoga a la consideración nihilista de Vattimo en torno a la relación entre racionalidad y democracia. Para el italiano:

El adiós a la verdad [objetiva] es el inicio, y la base misma, de la democracia. Si existiera una verdad objetiva de las leyes sociales y económicas, (la economía no es una ciencia natural), la democracia sería por completo una elección irracional. (2010, p. 18)

#### **4. Educación, Hermenéutica y democracia**

El sofista griego es un maestro ambulante que recorre las grandes ciudades impartiendo enseñanzas en materia de ciencia y arte. Las enseñanzas del sofista tienen, en todos los casos, fines prácticos. En términos pedagógicos, la sofística representa una evolución en la educación griega. Según Francisco Larroyo (1979), esta evolución se refleja en los siguientes aspectos: a) es superadora de la educación existente en la época por la introducción de materias como la lógica, la retórica y la política. Estas materias, para la época, solo habían sido objeto de estudio en grupos reducidos de ciudadanos; b) fue portadora de un giro decisivo respecto de los intereses intelectuales de la época; las preocupaciones y temáticas de indagación se trasladaron desde los asuntos físicos y cosmológicos a las cuestiones antropológicas y c) revitalizó el valor de la actividad pedagógica en la comunidad.

Postular el retorno de Hermes, en el contexto en el que es considerado por Protágoras, comporta, al menos, la sospecha de que puede establecerse una

analogía entre la educación y la pedagogía sofista y un abordaje posmoderno de la educación que recupere algunos rasgos característicos de aquellos maestros griegos.

Sin desconocer la errónea asociación etimológica de la noción de Hermenéutica con la figura del dios Hermes, se cree que la recuperación de la tarea de Hermes, en el relato de Protágoras, puede ser de utilidad para encauzar una pedagogía posmoderna en el sendero de la Hermenéutica "en cuanto ejercicio transformativo y comunicativo, que se contrapone a la teoría como contemplación de las esencias eternas" (Ferraris, 2002, p. 11).

Entre los rasgos característicos de la pedagogía sofista, recuperamos los siguientes: a) una institución educativa centrada en los valores de la propia polis (aun cuando esté abierta a conversaciones con otras tribus); b) una educación enfocada en los problemas públicos y concretos de la comunidad, pero que estimule, también, la realización personal de los ciudadanos y c) una pedagogía con rasgos contingentes y terapéuticos, de corte conversacional y sin pretensiones ontoepistemológicas ni de conmensuración.

Las instituciones educativas actuales, por lo menos aquellas que hacen a los niveles obligatorios del sistema educativo, son portadoras de una contradicción: promueven discursivamente una forma de organización política de corte democrático, mientras que ellas mismas se estructuran socialmente bajo un aspecto antidemocrático. Se considera que esta explícita incoherencia entre lo discursivo y la propia práctica institucional es susceptible de una revisión profunda. Es al menos sospechosa la idea de una institución que se empeña en formar ciudadanos democráticos, pero que sostiene una estructura organizativa de corte monacal (Varela, 2013).

Una institución educativa con rasgos democráticos no constituye más que el reflejo de una comunidad con aspecto semejante. No obstante, el hecho de que la escuela refleje, a modo de propuesta, una organización democrática como valor social, la institución educativa también ha de revelarse abierta a conversaciones con otras formas de cultura institucional<sup>8</sup>.

Una educación democrática, enfocada en problemas públicos, pero que no soslaya las preferencias privadas de los ciudadanos, debe ser portadora de un currículo escolar que posea instancias comunes y obligatorias para todos los ciudadanos y que, también, ofrezca la suficiente flexibilidad para hacer lugar a los intereses privados de aquellas personas que se educan. Las instancias obligatorias y comunes del currículo escolar responden a los contenidos generales y fundamentales que la vida pública reconoce de utilidad para el logro de objetivos comunitarios que aporten al sostenimiento del orden y el progreso social. Sin em-

<sup>8</sup> La democracia como rasgo patriótico y el cosmopolitismo no implican necesariamente una contradicción lógica, aun cuando la relación deba ser sometida a una exhaustiva discusión respecto del etnocentrismo y el relativismo. Esta cuestión y las ventajas de una educación cosmopolita pueden considerarse en detalle en Nussbaum *et al.* (1999).



bargo, ese currículo debe portar, también, un sinnúmero de contenidos específicos y diversos que contribuyan a la realización personal de aquellos que se educan<sup>9</sup>.

La pedagogía que estimule los rasgos educativos que se vienen delineando no puede ser una pedagogía prescriptiva y dogmática con aspiraciones de universalidad. Una pedagogía de corte neosofista en contexto de posmodernidad no puede albergar los rasgos positivistas que, alguna vez, en clave moderna, adoptaron las denominadas ciencias de la educación.

El retorno del sofista y la reivindicación de Hermes (en el relato de Protágoras) comportan la idea de una pedagogía terapéutica para aquellos síntomas que se evidencian tanto en discursos educativos de resignación como en el léxico emparentado con la nostalgia de creer que toda educación anterior fue mejor. El pedagogo contemporáneo no puede aspirar a cumplir la función que Platón le había asignado al esclavo liberado; él no encarna el sentido de verdad ni tiene por tarea la iluminación de los maestros que han de enseñar en la tribu. Su actividad radica más bien en la búsqueda de consensos respecto de qué acciones son las que conducen a los logros que la comunidad espera de la labor educativa. El pedagogo contemporáneo ha de ser, indefectiblemente, un político con ropaje hermenéutico. Su acción pedagógica consiste en la búsqueda de estrategias eficaces y dicha ocupación supone la capacidad de imaginar nuevas formas de educación posibles en la interpretación de los nuevos escenarios culturales y de persuadir a la comunidad acerca de los beneficios que esas formas comportan.

### **Conclusiones**

Formalmente, una conclusión, de ningún modo debe exceder el alcance de las premisas que la sostienen; por consiguiente, nos limitaremos a destacar los que se consideran los aspectos más relevantes de la argumentación desarrollada.

La Antigüedad griega albergó, con el nacimiento de la democracia ateniense, un movimiento cultural caracterizado por reivindicar el carácter práctico del desarrollo intelectual, la sofística. Los sofistas hicieron explícito su interés por las temáticas prácticas de la polis y, en este sentido, renovaron la intención de volver a reflexionar sobre aquellos tópicos que permitirían resolver las dificultades concretas de la propia comunidad. El giro antropológico dado a la Filosofía por los sofistas promovió nuevas deliberaciones en torno a la educación, la retórica, la oratoria y tantas otras demandas que se originaron en la coyuntura política de la época. La figura de Platón emerge, en la Grecia clásica, como un contrapunto radical del maestro sofista. El mismo Platón se encargó de distinguir al sofista del filósofo al reconocer, en este último, cualidades e intereses intelectuales en desmedro de los primeros. Para Platón, la figura del filósofo encarna al sujeto que, en posesión de

---

<sup>9</sup> Estos dos rasgos complementarios del currículo escolar salvan la aparente contradicción que la doble etimología (educare y ex-ducere) del vocablo "educación" encubre y, al mismo tiempo, son congruentes con la distinción rortyana entre lo público y lo privado. Para la consideración de esta distinción, véase Rorty (1998).

la verdad (allende, la polis), se constituye en alguien privilegiado para ordenar y direccionar el rumbo político de la comunidad. El sofista, en cambio, no reconoce destino político alguno que no surja de la deliberación en la propia comunidad. Para el sofista, todos los ciudadanos son portadores de los atributos necesarios para dirimir el rumbo de las decisiones políticas.

Se cree que la reflexión filosófica contemporánea es habitada por algunos pensadores que, de alguna manera, renuevan el interés por las preocupaciones sofistas. Entre estos pensadores, destacamos la figura de Richard Rorty. El reconocimiento de sí mismo por parte de Rorty, como un neosofista, nos permite esbozar los rasgos que, en un contexto de pensamiento denominado posmoderno, podría adquirir la educación actual, en el caso de recuperar la matriz intelectual de los antiguos maestros griegos.

La educación, reencauzada en el sendero del sofista, se revela como una actividad democrática y una educación así requiere una pedagogía de corte hermenéutico, que no ansie imponer (de modo violento) verdades, sino que aspire a la búsqueda de consensos respecto de qué enseñanzas son las que mejor contribuyen a la vida de los ciudadanos y al mejoramiento de la comunidad.

## Referencias bibliográficas

- Bello, G. (1990). Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre pragmatismo y hermenéutica. En R. Rorty, *El giro Lingüístico. Dificultades meta filosóficas de la filosofía lingüística* (pp. 9-44). Paidós.
- Diógenes Laercio (2007). *Vida de los filósofos ilustres*. Alianza.
- Duarte Lima, A. (2009). Richard Rorty, um sofista contemporâneo. *Revista Redescrições*, 1(3).
- Enrici, A. (2000). *La hermenéutica pragmática. Del espejo a la contingencia. La hermenéutica como desvío en Richard Rorty*. UNPA.
- Ferraris, M. (2002). *Historia de la Hermenéutica*. Siglo XXI.
- Guthrie, W. K. C. (1994). *Historia de la filosofía griega III*. Gredos.
- Larroyo, F. (1979). *Historia general de la pedagogía*. Porrúa.
- Liotard, J. (1993). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Planeta.
- Mondolfo, R. (1983). *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*. Losada.
- Nussbaum, M., Appiah, K. A., Barber, B., Bok, S., Butler, J., Falk, R., Glazer, N., Gutmann, A., Himmelfarb, G., McConnell, M. E., Pinsky, R., Purnam, H., Scarry, E.,

Sen, A., Taylor, C., Wallerstein, I. y Walter, M. (1999). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Paidós.

Platón (1985). *Protágoras. Diálogos I*. Gredos.

Platón (1988). *República. Diálogos IV*. Gredos.

Ramírez, J. J. (2021). *Richard Rorty, democracia contingencia y verdad. Herramientas pragmáticas para una filosofía política*. Educ.

Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico. Dificultades meta filosóficas de la filosofía lingüística*. Paidós.

Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Paidós.

Rorty, R. (1998). *Pragmatismo y política*. Paidós.

Rorty, R. (2000). *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Paidós.

Rorty, R. (2010). *Filosofía como política cultural. Escritos filosóficos 4*. Paidós.

Santos, B. (2016). *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*. Akal.

Varela, C. (2013). La institución como forma social creadora de subjetividad. *Revista Anclajes*, 75, 165-171.

Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Paidós.

Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Gedisa.

Wittgenstein, L. (2002). *Investigaciones filosóficas*. Crítica.