

Guía de lectura y  
trabajo para el curso  
Sócrates y los sofistas

Ana Maria C. Minecan

Primera edición: abril 2020

Segunda edición: septiembre 2025

*Guía de lectura y trabajo para el curso Sócrates y los sofistas: dos enfoques para la ironía y el gran giro antropológico*

Ana María C. Minecan

Colección: Guías de lectura para  
los cursos del Centro de Estudios Filosóficos Alétheia

CEFA Ediciones – Centro de Estudios Filosóficos Alétheia

Madrid, 2025

[www.anaminecan.com](http://www.anaminecan.com)

ISBN-13: 979-8265562999

El papel de este libro procede de bosques gestionados de forma sostenible y de fuentes controladas.

## CONTENIDO

Sobre Alétheia y tu profesora	i
Clase 1   El imperio aqueménida y la filosofía clásica	1
Clase 2   Heródoto y las raíces del relativismo	7
Clase 3   Sacrificios, magos y culto a los elementos	12
Clase 4   Cómo superar el propio contexto cultural	17
Clase 5   El influjo de “lo otro”	23
Clase 6   Ciro II el Grande y la conquista de Oriente	29
Clase 7   El cilindro de Ciro	33
Clase 8   Darío I: el faraón persa	39
Clase 9   Zoroastrismo mazdeísta	45
Clase 10   Las torres del silencio	52
Clase 11   La destrucción de Mileto	56
Clase 12   Atenas y Esparta en la batalla de Maratón	62
Clase 13   El canal de Jerjes	68
Clase 14   Los 300 de las Termópilas	73
Clase 15   Las moiras y el destino	77
Clase 16   <i>Los persas</i> de Esquilo	82
Clase 17   Introducción a la tercera parte	86
Clase 18   El <i>Discurso fúnebre</i> de Pericles	91
Clase 19   El mito fundacional de Atenas	96
Clase 20   El código de Dracon	101

Clase 21   Las leyes de Solón	107
Clase 22   La tiranía de Pisístrato	113
Clase 23   Las reformas de Clístenes	118
Clase 24   El Consejo y la Asamblea	124
Clase 25   Los tribunales atenienses	127
Clase 26   Los magistrados	132
Clase 27   El ostracismo	136
Clase 28   Los detractores de la democracia	140
Clase 29   La esclavitud en Atenas	144
Clase 30   El colonialismo ateniense	151
Clase 31   El diálogo de los melios	155
Clase 32   El comienzo de la Guerra del Peloponeso	159
Clase 33   La caída de Atenas y la gran epidemia	163
Clase 34   Los sofistas y la democracia	167
Clase 34   La mala imagen de los sofistas en la historia	173
Clase 36   Un oficio indigno	177
Clase 38   Maestros de <i>areté</i>	182
Clase 39   La juventud ateniense y la sofística	187
Clase 40   Introducción a Protágoras	191

Clase 41   El hombre es la meddia de todas las cosas	201
Clase 42   Los fundamentos del relativismo	204
Clase 43   El espejismo de los valores	207
Clase 44   Una teoría temprana del contrato social	212
Clase 45   Teorías sofistas sobre el origen de la religión	217
Clase 46   El iusnaturalismo de Hippias y Antifonte	221
Clase 47   Calicles: la ley como herramienta de la masa	225
Clase 48   Trasímaco y el derecho del más fuerte	228
Clase 49   Introducción a Sócrates	231
Clase 50   Sócrates y el rechazo de la filosofía natural	235
Clase 51   El método socrático	243
Clase 52   <i>Teeteto</i>	247
Clase 53   <i>Apología de Sócrates</i>	251
Clase 54   La paradoja del <i>Critón</i>	257
Clase 55   Cicuta y muerte	260
Bibliografía	264
Cuestiones para reflexionar	



## **CLASE 1 | EL IMPERIO AQUEMÉNIDA Y LA FORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA**

El tránsito de la Grecia arcaica al período clásico estuvo marcado por la expansión del poder ateniense, el enfrentamiento con el Imperio persa y la apertura a un horizonte cultural más amplio. La irrupción de Oriente en la historia griega no fue un episodio marginal, sino un factor constitutivo del período. El choque con Persia obligó a los helenos a repensarse, a redefinir su identidad y a ensayar nuevas formas de pensamiento. La filosofía clásica nace, en parte, de esta tensión: de la necesidad de situarse en un mundo plural, donde las diferencias religiosas, políticas y culturales no podían seguir ignorándose.

### | Conceptos principales

*Periodo clásico de la cultura griega antigua:* Etapa que se extiende aproximadamente desde la caída de Mileto ante Darío I (494 a. C.) hasta la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.). Constituye el momento de mayor esplendor artístico, político y filosófico de Grecia.

*Guerras médicas*: Nombre tradicional de las guerras entre griegos y persas (490–479 a. C.). El término, derivado de los medos, ha llevado a confusión, pues no todos los medos eran persas. Estas guerras marcan el inicio del periodo clásico.

*Heródoto de Halicarnaso* (Ἡρόδοτος): Historiador griego del siglo V a. C., considerado el “padre de la historiografía”. Su obra *Historias* ofrece el primer gran intento europeo de descripción sistemática de pueblos, costumbres y religiones no griegas.

*Persas*: Pueblo indoeuropeo asentado en Irán, cuyo imperio dominó Oriente Próximo entre los siglos VI y IV a. C. Su religión, vinculada al zoroastrismo, se caracterizaba por una concepción abstracta y no antropomórfica de lo divino.

*Mestizaje cultural*: Rasgo esencial del Mediterráneo antiguo. La interacción entre griegos, persas, egipcios y otros pueblos produjo un constante intercambio de saberes, creencias y prácticas que desmiente la idea de mundos cerrados y separados.

#### | Fechas fundamentales

776 a. C.: Fecha tradicional de los primeros Juegos Olímpicos, inicio de la cronología griega.

494 a. C.: Caída de Mileto ante Darío I, comienzo del periodo clásico.

490 a. C.: Batalla de Maratón, primera gran victoria griega sobre Persia.

480 a. C.: Batallas de Termópilas y Salamina.

479 a. C.: Batalla de Platea, fin de la amenaza persa en Grecia.

431–404 a. C.: Guerra del Peloponeso.

323 a. C.: Muerte de Alejandro Magno, cierre del periodo clásico

## | Resumen

El llamado periodo clásico de la filosofía griega se abre bajo el signo de una doble experiencia: la consolidación del poder ateniense y la irrupción del Imperio persa como interlocutor y amenaza. La caída de Mileto y las guerras contra Persia no constituyen un telón de fondo sino una matriz histórica e intelectual. La vida griega, organizada en la comunidad de la *πόλις* (*pólis*), debió rearticular sus equilibrios internos, redefinir su posición en el Mediterráneo y enfrentarse a un “otro” poderoso y complejo. De esa tensión brotó un impulso reflexivo que afectará a todas las esferas: desde la arquitectura y la retórica hasta la investigación filosófica sobre la naturaleza y la política.

El Mediterráneo antiguo fue un espacio de circulación y mestizaje, no un mosaico de mundos cerrados. Antes del siglo V a. C. ya existían viajes, préstamos técnicos, tránsitos de mitos y saberes. Sin embargo, la escala de la expansión aqueménida obligó a tomar conciencia de la diferencia de una manera inédita. La guerra precipitó comparaciones y deshizo tópicos ingenuos. En la medida en que Atenas se convertía en foco de poder económico y militar, también se volvía receptora y productora de discursos sobre el orden cívico, la ley y la religión. Se impuso una reflexión sobre el *νόμος* (*nómos*)<sup>1</sup>, no solo como legislación positiva, sino

---

<sup>1</sup> *Nómos* (gr. *νόμος*, pl. *nómoi*): en la Grecia clásica se refiere ante todo la ley en sentido cívico —lo establecido por la *pólis*—, pero también el uso/costumbre vigente y el orden normativo que legitima prácticas y creencias. Frente a *phýsis* (naturaleza), *nómos* designa lo convencional y acordado por los humanos: tema central en los debates sofísticos y trágicos (leyes de la ciudad vs. normas “no escritas”). En Atenas el *nómos* se distinguía del *pséphisma* (decreto puntual): los *nómoi* tenían rango superior, procedimientos más rígidos de aprobación (*nomothésia*) y órganos de custodia (p. ej., *nomophylakes*), además de controles como la *graphé paranómōn* (acción contra

como horizonte de legitimidad: qué prácticas resultan aceptables, qué creencias pueden sostener la vida común, qué límites conviene trazar frente a lo extraño.

En este escenario desempeña un papel decisivo la obra de Heródoto. Sus *Historias* no ofrecen una mera crónica bélica, sino una investigación sobre costumbres, instituciones y credos. Al describir a los persas, pone de manifiesto un contraste religioso de primer orden. Mientras la religiosidad tradicional griega reconoce un panteón antropomórfico y concentra el culto en templos y estatuas, la persa privilegia una concepción abstracta de lo divino, difícilmente reducible a forma humana. Allí donde los griegos buscan la presencia del dios en el recinto sacro y su imagen, los persas juzgan superfluo —incluso signo de ignorancia— levantar moradas de piedra para lo trascendente. No se trata de una simple oposición de ritos; está en juego una distinta ontología de lo sagrado y, en consecuencia, una distinta pedagogía de la piedad y de la virtud.

Esta diferencia religiosa tuvo efectos intelectuales. La filosofía arcaica había inaugurado un modo de pensar que partía de lo físico para interrogar lo real desde sus componentes mínimos: agua, elementos, átomos. A partir de ahí, y solo a partir de ahí, se discutía el estatuto de los dioses. El periodo clásico hereda ese impulso, pero lo somete a nuevas preguntas, ahora marcadas por el contraste cultural. La pluralidad de cosmogonías plantea un problema de método: cómo argüir en un mundo donde coexisten relatos incompatibles sobre el origen y el sentido del todo. La noción de λόγος (lógos) —discurso razonado, argumento que rinde cuentas— se vuelve condición de posibilidad del intercambio: permite comparar, traducir, refutar o incorporar sin reducirlo todo a la fuerza de las armas o a la mera tradición.

---

decretos contrarios a la ley). En el contexto descrito —guerras médicas, hegemonía ateniense, contacto con “lo extranjero”— *nómos* no alude solo a textos legales, sino a un horizonte de legitimidad: ¿qué reglas sostienen la vida común, qué ritos y creencias son admisibles, qué límites conviene trazar en la pólis ante la alteridad? De esa tensión entre costumbre, ley positiva y fundamento brota buena parte de la reflexión clásica sobre política, religión y educación.

El impacto en la vida cívica fue igualmente profundo. La experiencia del extranjero y del imperio, transmitida por relatos de comerciantes, marinos y viajeros, convivía con la vida doméstica de ciudadanos que rara vez abandonaban su territorio. Ese hiato generó inquietud y, a la vez, deseo de conocimiento. No sorprende que en Atenas se aviven los debates sobre educación, sobre la formación del orador y del político, y sobre los límites de lo opinable. En esa atmósfera, la figura del sabio deja de identificarse con el depositario de un secreto cosmológico y se convierte en alguien capaz de examinar creencias, desmontar prejuicios y someter las costumbres a escrutinio público. La “diferencia” deja de ser un accidente folclórico y se convierte en un problema filosófico y político.

El contraste con Persia actuó también como espejo crítico. La imagen del “otro”, aun transmitida por fuentes griegas no exentas de tópicos, obligó a calibrar la propia tradición. La pregunta ya no fue solo qué piensan “ellos”, sino qué significa para “nosotros” construir templos, sostener determinados cultos, organizar la justicia o conducir la guerra. La comparación permitió advertir que aquello tenido por natural —la preeminencia de ciertos dioses, la centralidad del sacrificio, la autoridad de los poetas— era, en realidad, una elección histórica entre otras posibles. De ahí que el clasicismo no pueda entenderse como una edad de certezas inmóviles: su esplendor artístico y literario convive con una experimentación intelectual sostenida por la duda, el examen y, con frecuencia, la polémica.

En suma, el periodo clásico es menos la apoteosis de una identidad cerrada que la maduración de una autoconciencia sometida a contraste. La *pólis*, el *nómos* y el *lógos* forman un triángulo dinámico con el que la cultura griega afronta el desafío de la pluralidad. A partir de esta base, los sofistas discutirán las condiciones de la persuasión y de la ley; Sócrates interrogará los fundamentos de la vida buena; Platón elaborará arquitecturas conceptuales para pensar la justicia y el conocimiento; y Aristóteles sistematizará lo real con una pretensión de rigor que aún hoy

marca la investigación. Todo ello ocurre en una ciudad que ha aprendido, gracias a las guerras y a los relatos, que existen otras maneras de habitar el mundo.

| Bibliografía

Briant, P. (2017). *La antigua Persia: de Ciro a Alejandro*. Barcelona: Crítica.

Cartledge, P. (2013). *After Thermopylae: The Oath of Plataea and the End of the Graeco-Persian Wars*. Oxford: Oxford University Press.

Heródoto. (2019). *Historias* (trad. C. Schrader). Madrid: Alianza.

Kuhrt, A. (2013). *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*. London: Routledge.

Lloyd, A. B. (2020). *Herodotus: Book I*. Cambridge: Cambridge University Press.

## CLASE 2 | HERÓDOTO Y LAS RAÍCES DEL RELATIVISMO CULTURAL

El contacto —a veces conflictivo, la mayoría de ellas pacífico— con Persia y con otras culturas del Mediterráneo ensanchó el horizonte intelectual griego y transformó creencias que se consideraban evidentes en objetos de examen. La comparación entre una religiosidad antropomórfica y un culto que rehúye templos e imágenes abrió un frente de reflexión sobre la naturaleza de lo divino y, por extensión, sobre la validez de las propias normas. A partir de ahí, la duda metódica se intensificó: primero en el terreno religioso, luego en el epistémico y político. Heródoto proporcionó el archivo narrativo de esa diferencia; Jenófanes formuló una crítica seminal del antropomorfismo; y el siglo V a. C. vio articularse dos grandes movimientos: una fase demoledora (sofistas y Sócrates) y otra reconstructiva (Platón y Aristóteles), sin que ninguna pudiera ya ignorar el agujón del relativismo.

### | Conceptos principales

*Pólis* (πόλις, pólis): Comunidad cívica y marco institucional de la vida griega. El aislamiento cotidiano de buena parte de sus habitantes acentuó el choque cultural cuando llegaron noticias detalladas de potencias extranjeras.

*Nómos* (νόμος, nómos): Ley, norma o convención. El contraste con costumbres persas impulsó la reflexión sobre la legitimidad de las leyes propias y el alcance de las ajenas.

*Lógos* (λόγος, lógos): Discurso razonado, criterio de rendición de cuentas y comparación entre relatos incompatibles. Se vuelve la herramienta para discutir credos, prácticas y conocimientos sin apelar solo a la tradición o a la fuerza.

*Antropomorfismo* (ἀνθρωπόμορφος): Atribución de forma y rasgos humanos a lo divino. La crítica de Jenófanes mostró su raíz proyectiva y su fragilidad filosófica.

*Relativismo*: Toma de conciencia de la diversidad de creencias y normas y de la imposibilidad de zanjar sus conflictos por mera apelación a la costumbre; opera como control de las pretensiones de certeza absoluta.

## | Resumen

Las noticias traídas por comerciantes, marinos, viajeros y cronistas transformaron el horizonte mental de Atenas. No se trataba ya de rumores vagos sobre tierras remotas, sino de descripciones minuciosas de pueblos grandes y prósperos, con instituciones complejas y religiones cuya sola existencia desdibujaba la evidencia de la mitología propia. El efecto de esta irrupción fue doble. En lo inmediato, produjo inquietud en una ciudadanía mayoritariamente enraizada en la vida de su polis, poco habituada a la movilidad y al trato cotidiano con extranjeros. En un plano más profundo, abrió un espacio de comparación que obligó a pensar, con una lucidez inédita, la relación entre tradición, ley y verdad.

El contraste religioso operó como detonante. Allí donde la religión griega articulaba un panteón antropomórfico y centraba el culto en el

templo y en la imagen, la religiosidad persa —tal como la comunicaban las fuentes— rehuía la figuración y desplazaba el acento del rito espectacular al comportamiento justo. El resultado fue un cuestionamiento sutil pero tenaz: si otros pueblos, no menos antiguos ni menos refinados, consideraban inadecuado atribuir forma humana a lo divino, ¿qué garantizaba que la propia figuración no fuese una proyección? Y si la piedad podía ejercerse sin templos ni estatuas, ¿qué lugar ocupaban entonces las obras artísticas y las ceremonias públicas en la vida cívica?

En este punto, la intervención de Heródoto resultó decisiva. Sus relatos no se limitan a narrar campañas militares o genealogías de héroes; describen costumbres, leyes, ceremonias, formas de gobierno. Ese archivo de la diferencia no fue neutral —ninguna fuente lo es—, pero aportó una cantidad y variedad de ejemplos capaces de romper la clausura provincial. La lectura pública de historias que mostraban a grandes imperios sin templos ni esculturas divinas, organizados en torno a una idea abstracta de lo sagrado, forzó a la audiencia a admitir que la piedad podía tener formas divergentes. El descubrimiento no equivalía a la aceptación acrítica de lo extranjero, pero sí a la necesidad imperiosa de justificar lo propio ante razones ajenas.

La crítica filosófica encontró entonces un aliado imprevisto en un autor de la generación anterior: Jenófanes de Colofón. Sus fragmentos, parcos pero penetrantes, demuestran el antropomorfismo con una observación de apariencia simple: “los hombres imaginan a sus dioses como ellos mismos; si los animales pintaran, harían dioses a su semejanza”. En esa broma grave se condensa una teoría: la imagen de la divinidad no es un dato del mundo, sino una fabricación cultural. El argumento desvela el mecanismo por el que una comunidad eleva su propio retrato a estatuto de universal. La afinidad, por un flanco, con una religiosidad reacia a la figura humana sitúa a Jenófanes en una tradición griega de examen crítico que, desde la época arcaica, ya venía corrigiendo o desbordando el relato mítico.

El paso siguiente fue metodológico. Al proliferar relatos incompatibles sobre los dioses, el origen del mundo y el sentido de la vida, se impuso la exigencia de un criterio que no dependiera únicamente de la costumbre. Ese criterio se llamó *lógos*: discurso que da razones, que compara, que traduce, que objeta. El *lógos* no garantiza verdades instantáneas, pero establece un modo de debate que permite poner en paralelo narraciones distintas sin apelar a la violencia ni a la mera autoridad de la tradición. De ahí que la distinción entre *dóxa* —la opinión que circula— y conocimiento ganara espesor histórico: ya no bastaba con repetir lo heredado; era preciso rendir cuentas del porqué.

Esta torsión afectó también al *nómos*, entendido no solo como ley escrita, sino como norma encarnada en costumbres, ritos y hábitos. La comparación con otras civilizaciones enseñó que lo “natural” podía ser un espejismo creado por la repetición y educación. La ley dejó de confundirse sin resto con lo consuetudinario y se convirtió en asunto de legitimidad. ¿Por qué obedecer? ¿A quién se obedece en última instancia: a los ancestros, a los dioses, a la ciudad, a la razón? Interrogar el *nómos* no equivalía a derribar la *polis*; implicaba, más bien, elaborar las condiciones bajo las cuales la vida común puede sostenerse con justicia. El examen del culto llevó al examen de la ley, y este, a la pregunta por la forma de vida buena.

Sobre este suelo se perfilan dos etapas complementarias. La primera, demoledora, está impulsada por los sofistas y por Sócrates. Los sofistas profesionalizaron la enseñanza del *lógos* en una ciudad que, de pronto, necesitaba hablar y deliberar con mayor sofisticación. No eran meros “relativistas” en el sentido más vulgar del término; eran, ante todo, pedagogos del conflicto de razones, conscientes de que la diversidad de pareceres exigía técnicas de argumentación. Sócrates radicalizó el gesto en otra dirección: más allá del pulido retórico, preguntó qué es la justicia, la piedad, la valentía, e hizo de esa pregunta un examen de vida. La *polis* percibió ese interrogatorio como destabilizador y respondió con la condena. El episodio muestra hasta qué punto la crítica puede chocar

con los reflejos de autopreservación de una comunidad.

La segunda etapa, reconstructiva, la protagonizan Platón y Aristóteles. Ambos heredan el archivo de la diferencia y la experiencia de la demolición; ninguno intenta volver a un pasado precrítico. Platón<sup>2</sup> construye arquitecturas conceptuales —teoría de las Formas o Ideas, *paideía* del filósofo, ciudad justa— que aspiran a dar un fundamento no meramente convencional a la moral y al conocimiento, pero su dialéctica conserva el aguijón del *lógos* adversativo: las formas nacen del contraste de opiniones, y sus grandes diálogos son, todavía, escenas de discusión. Aristóteles<sup>3</sup>, por su parte, sistematiza la pluralidad: clasifica formas de régimen, distingue tipos de causa, organiza las ciencias, y en todas partes busca principios que, sin negar la experiencia, la ordenen. Ese afán de estructura no suprime la memoria del conflicto; la incorpora como dato de partida.

---

<sup>2</sup> La reflexión política de Platón forma un arco que va desde la pregunta por la justicia y la educación del alma hasta la arquitectura institucional de una ciudad posible. En la *República* articula el núcleo doctrinal —la analogía entre alma y ciudad, la *paideía* del gobernante filósofo, la crítica de los regímenes y la primacía de la forma inteligible como criterio normativo—, mientras que en las *Leyes* abandona la figura excepcional del filósofo-rey y ensaya una segunda mejor constitución, sostenida por leyes, costumbres y una educación cívica minuciosa. El *Político* interroga la naturaleza del mando legítimo y la técnica de entretener diferencias, corrigiendo tipologías simplistas de regímenes. Diálogos como el *Gorgias* y el *Menéxeno* examinan, desde la retórica y su ideología cívica, los límites del poder sin conocimiento y la fabricación del consenso; la *Apología* y el *Critón* tematizan el vínculo entre obediencia, conciencia y ley; y la *Carta VII* (atribuida) reflexiona sobre la relación entre filosofía y acción, así como sobre los límites de la escritura en política. Obras políticas: *República*, *Leyes*, *Político*, *Gorgias*, *Menéxeno*, *Apología*, *Critón*, *Carta VII*.

<sup>3</sup> La teoría política aristotélica se propone ordenar la pluralidad empírica sin renunciar a principios normativos. En la *Política* define la polis como comunidad orientada a la vida buena, caracteriza la ciudadanía, analiza causas de estabilidad y cambio y ofrece una tipología de constituciones que no es meramente clasificatoria, sino diagnóstica y prudencial. La *Ética a Nicómaco*, especialmente en los libros V y VIII–X, suministra la base antropológica y teleológica —virtudes, justicia distributiva y correctiva, amistad cívica— que hace inteligible el fin de la comunidad política. La *Constitución de los Atenienses* (atr.) ilustra su método histórico-comparado, integrando descripción institucional y juicio práctico; y la *Retórica* muestra cómo los recursos de persuasión se insertan en el autogobierno deliberativo. Otros escritos éticos, como la *Ética a Eudemo* o la *Magna Moralía* (atr.), proyectan su análisis de las virtudes sobre la vida común. Obras políticas: *Política*, *Ética a Nicómaco*, *Constitución de los Atenienses*, *Retórica*, *Ética a Eudemo*, *Magna Moralía*.

Conviene subrayar, no obstante, que la recepción de la diferencia no desemboca en un escepticismo desfondado. El relativismo que aquí aparece no es la renuncia a la verdad, sino un dispositivo de control frente a las pretensiones desmesuradas. Actúa como recordatorio de la contingencia de los supuestos propios, obliga a justificar los juicios, y mantiene abierta la posibilidad de revisión. Por eso, lejos de ser un enemigo de la filosofía, se vuelve su aliado: le impide convertirse en dogma y la devuelve una y otra vez al examen.

El impacto se dejó sentir en esferas que, a primera vista, parecen periféricas. El arte monumental continuó, pero ya no pudo presentarse como expresión única de la piedad: hubo de legitimarse como proyecto cívico, como escuela de virtudes públicas, como afirmación política. La educación retórica devino disciplina central, no para manipular sin freno, sino porque deliberar exige técnica cuando la ciudad se reconoce plural en intereses y en relatos. Incluso la historiografía y la geografía incipientes cambiaron de tono: describir a los “otros” se convirtió en una forma de aprender sobre sí, en lugar de ser mera confirmación de prejuicios.

También la experiencia individual se transformó. Para el ciudadano que jamás había abandonado su territorio, que oía a poetas y sacerdotes repetir los mismos mitos, la noticia de regiones donde lo divino no admitía imagen y el culto no reclamaba casas de piedra introdujo una fisura íntima. El oyente aprende a distinguir entre aquello que sostiene su vida —por tradición, por afecto, por utilidad política— y aquello que puede defender ante extraños con razones. Esa destreza de traducir y justificar es, quizás, el mayor legado intelectual de la época.

Desde esta perspectiva, la célebre muerte de Sócrates adquiere un relieve más agudo. No es solo el final trágico de un hombre; es el síntoma de la dificultad de una comunidad para convivir con su propio experimento crítico. La condena no logra restablecer la quietud anterior; inaugura una memoria: la de que la ciudad puede errar frente a quien le pide razones. Esa memoria acompañará los intentos platónicos y aristotélicos por dar a la vida común un fundamento más alto que la

costumbre, sin que por ello deje de resonar la voz socrática que pregunta.

En suma, el contacto con Persia —y, por extensión, con el conjunto oriental— no es un episodio marginal: constituye una pedagogía de la diferencia que reorganiza el pensamiento griego. La *polis* aprende a mirarse desde fuera; el *nómos* se somete a examen; el *lógos* se vuelve la técnica de una conversación más amplia que la del barrio; la *dóxa* deja de ser suficiente; el antropomorfismo pierde inocencia. A partir de aquí, la filosofía clásica no será ya la repetición de fórmulas ancestrales, sino la búsqueda disciplinada de criterios que puedan sostenerse ante otros. Si algo define su grandeza no es la ausencia de conflicto, sino la decisión de pensar con él y a través de él.