

Los sofistas

Alvaro Vallejo Campos

Introducción

La palabra "sofista" (*sophistés*) es un nombre de agente derivado del verbo *sophízeisthai*, que significa ser entendido (*sophós*) en algo. En un principio, hace referencia en general al experto, es decir, a la persona que domina un arte o es competente en el ejercicio de una actividad determinada. Hesíodo emplea el verbo (*Trabajos* 649) para referirse al conocimiento de la navegación y los barcos. Así pues, el término "sofista" se aplicaba en un sentido positivo a poetas, adivinos o músicos y también a legisladores y hombres de estado. La palabra se utilizaba, por ejemplo, para designar (Heródoto I 29; Isócrates, *Antíd.* 235) a los *siete sabios*, cuyo prestigio y sabiduría estaban fuera de toda duda en la cultura griega. Sin embargo, en un sentido específico, a mediados del siglo V a. C., vino a designar a unos intelectuales y educadores profesionales que ofrecían sus cursos a cambio de determinados emolumentos, yendo de ciudad en ciudad. En la literatura del último tercio del siglo V y principios del IV el término adquirió un sentido peyorativo que llega hasta nuestros días. La sociedad ateniense que nos describen los diálogos de Platón experimentaba una notable ambigüedad hacia el sofista. Por ejemplo, el joven Hipócrates irrumpe de madrugada en casa de Sócrates, con gran excitación, para comunicarle que Protágoras está en la ciudad. Como éste tiene fama de hombre extraordinariamente sabio (*sophós*, *Protágoras* 310e), él está dispuesto a hacer lo que sea para lograr que le admita en el círculo de sus discípulos. Sin embargo, cuando Sócrates le pregunta si desearía él mismo convertirse en sofista, Hipócrates manifiesta sinceramente que se avergonzaría de presentarse como tal ante sus compatriotas (312a).

Con frecuencia se ha acusado a Platón de ser el verdadero responsable del descrédito de los sofistas, pero esto es una verdad a medias. La literatura adversa va más allá de los círculos socráticos y, aunque Platón verdaderamente es muy irónico respecto a las pretensiones de sabiduría de que hacen gala los sofistas, a veces los trata con respeto y ha sabido prestarles voz en sus diálogos, para que puedan exponer sus puntos de vista y esgrimir toda clase de argumentos en defensa de sus concepciones filosóficas. Por otra parte,

también hay que reconocer que a los sófistas les ha correspondido un destino muy adverso en la historia de la filosofía, porque todas sus obras, a excepción de algunos fragmentos, se han perdido y una buena parte de la información que nos ha llegado de ellos se funda en las noticias proporcionadas por Platón y Aristóteles, que eran sus adversarios intelectuales. De ahí que los historiadores de la filosofía contemplen aún hoy como tarea fundamental la necesidad de reflexionar sobre “la constitución del objeto sofístico” y “afinar la percepción de la distorsión operada por las fuentes” (Cassin, 1986: 10).

La caracterización del sofista que nos ofrecen los diálogos de Platón presenta a estos personajes como “maestros de *areté*” y, más concretamente, como personas que convirtieron por primera vez la educación en una profesión remunerada (*Men.* 91b; *Prot.* 349a). Este último rasgo, que hoy en día asociamos con naturalidad al profesor, fue una de las causas que atrajo sobre ellos el descrédito y la maledicencia. El tema de los elevados estípidos que recibían por sus lecciones aparece numerosas veces en los diálogos. En el *Menón* (91d) Sócrates afirma que Protágoras ha ganado más dinero “gracias a su saber” que Fidias y otros diez escultores como él. Platón los acusa de ser mercaderes y traficantes de los conocimientos con los que se alimenta el alma (*Prot.* 313c) y, cuando surge esta cuestión, siempre hay en sus palabras un tono de ironía cuando no de grave sospecha sobre la naturaleza de las enseñanzas que impartían (cf. *Prot.* 313c; *Hippias Mayor* 281b-283b). Pero la crítica no viene sólo de Platón. Jenofonte ilustra también en qué medida se había vinculado este rasgo a la figura del sofista y la imagen tan negativa que había producido. En sus *Memorabilia* (I 6, 13) dice que “los que venden la sabiduría por dinero a quien la desee se llaman sofistas” y los compara con las prostitutas que comercian con su belleza. Para comprender el descrédito que iba unido a este rasgo profesional hay que tener presente el contenido moral y político de sus enseñanzas y la actitud que tenía el ciudadano griego respecto a la transmisión de tales cualidades. Protágoras se define a sí mismo en tanto que sofista como “profesor de cultura y virtud (*aretés*, *Prot.* 349a), pero la *areté* es para él todo ese conjunto de cualidades que convierten a un hombre en un buen ciudadano (319a). En el siguiente texto, tomado de su intervención en el *Protágoras*, se especifica perfectamente cuál era el ámbito de sus enseñanzas, centradas en torno a la adquisición de la *téchne politiké*:

La enseñanza [que yo imparto] es la prudencia en lo relativo a los bienes propios, para que [el alumno] sea el mejor en la administración de su casa y para que, en lo relativo a las cosas de la ciudad, sea el más capaz tanto en el obrar como en el decir (318e-319a).

La actitud tradicional de la sociedad ateniense ante la transmisión de la excelencia y la virtud consistía en pensar que el ciudadano, una vez adquirida su formación elemental, se educaba en la adquisición de sus capacidades morales y políticas por la relación con los demás ciudadanos y su inserción en la ciudad donde aprendía las leyes y costumbres. Esto es lo que afirma Ánito en el *Menón* (92e) cuando Sócrates le pregunta quiénes son los maestros que han de formar a los jóvenes: “cualquier ateniense excelente con quien pueda encontrarse educará al joven, si le hace caso, mejor que los sofistas”. Cobrar grandes sumas de dinero por la formación de los discípulos en las virtudes ciudadanas estaba, pues, mal visto a los ojos de la sociedad tradicional. Además, hay que

tener en cuenta la actitud crítica que los sofistas adoptaban ante las leyes y costumbres. Ya fuesen respetuosos con ellas o abiertamente críticos, promovían una capacidad de crítica y reflexión que era contemplada con gran animadversión por la mentalidad conservadora. Los sofistas eran al fin y al cabo “unos extranjeros”, como nos recuerda Protágoras (*Prot.* 316c), que

llegaban a las grandes ciudades y persuadían a los jóvenes a que abandonaran sus otras relaciones con propios y extraños o con jóvenes y viejos, para que estuvieran con ellos y se hicieran mejores con su trato (cf. tb. *Apol.* 19e-20a). Esto les acarrea, dice el famoso sofista, “no pequeñas envidias así como toda clase de hostilidades y asechanzas” (316d).

Junto a los dos rasgos ya destacados con que aparece el sofista, como educador en la *areté* y profesional que vive de ello, encontramos también en las obras platónicas la misma actitud de sospecha ante la probidad moral de sus enseñanzas que despertaban en los círculos conservadores de la cultura tradicional. En el *Protágoras* (313c-314a) Sócrates advierte al joven Hipócrates de que el sofista ensalza sus enseñanzas como hace cualquier traficante con sus mercancías. Algunos, en opinión de Sócrates, no saben si lo que venden es beneficioso o perjudicial y el peligro de estas enseñanzas es que, a diferencia de otras mercancías, hay que “llevarlas en el alma”, con lo cual podrían causar un daño irreparable al discípulo que se exponga a ellas. Sin embargo, a pesar de sus críticas, Platón no los responsabiliza directamente del abandono de las virtudes tradicionales, porque los ve más bien como el reflejo de la sociedad a la que pertenecían. A juicio de Platón, si hay corrupción de la juventud, no es, como piensan algunos (cf. *República* VI 492a), porque algunos sofistas corrompan en privado a sus discípulos. Pues la verdadera educación se produce en la ciudad y en la vida pública, donde la muchedumbre, con sus elogios y censuras expresados a gritos, crean todo un sistema de valores morales (492b). En contra de lo que le han achacado sus críticos, desde Grote (1888) hasta nuestros días (Romilly, 1997: 143), Platón ha tenido, pues, la suficiente lucidez como para advertir que, si la sociedad ateniense experimentó cambios profundos en su mentalidad y en la actitud de las nuevas generaciones hacia los valores tradicionales, ello era el resultado del régimen político y de los intereses que éste había promovido, pero no de la educación impartida en privado por unos cuantos profesores que vinieron a satisfacer las exigencias que la propia sociedad demandaba.

A pesar de esto, sería ocioso negar que Platón ha criticado con dureza a los sofistas tanto desde un punto de vista moral como gnoseológico. En el *Gorgias* (463a y ss.) Platón niega que la retórica y la sofística hayan alcanzado el nivel científico de una auténtica *téchne* y las rebaja a meros simulacros de las verdaderas artes, cuyo lugar han usurpado y que, a su juicio, son, respectivamente, la justicia y la legislación. La sofística y la retórica son consideradas, en cambio, partes de la adulación, ya que “ponen su mira en el placer sin el bien” (*Gorg.* 465a). En el *Gorgias* su crítica moral va, pues, ligada al análisis gnoseológico, porque Platón acusa a la sofística de ser una mera práctica empírica (*empeiria*, 465a), que desconoce la naturaleza del alma, sobre la que ejerce sus efectos, lo cual la convierte, junto a la retórica, en una actividad irracional.

Pero donde encontramos una crítica más precisa desde un punto gnoseológico es en el *Sofista*, ya que en esta obra Platón tomó posición frente a las pretensiones de saber con

que la sofística se habían presentado en la cultura griega. Después de diversos ensayos de definición (cf. *Sof.* 224a-232a), el Extranjero de Elea, que conduce la discusión, se centra en una de las características principales atribuidas a los sofistas. Se trata de su capacidad para practicar el método *antilógico*. La antilogía, como veremos más adelante, consiste en cuestionar o contradecir (*amphibōtein*) cualquier argumento que pueda sostener el adversario (*Sof.* 225a y ss.). Platón cree que el sofista emplea este método de la contradicción, porque ve en el interlocutor a un adversario con el que tiene que luchar. En realidad, si concibe el discurso como una especie de combate en el que se intercambian argumentos en lugar de golpes (225a y ss.), es porque su móvil es el lucro y la ganancia de dinero. Pero lo que verdaderamente define este supuesto arte practicado por el sofista es su extensión universal, ya que la "técnica antilógica" (232e) parece consistir en una cierta capacidad para cuestionar (o contradecir) todas las cosas". Efectivamente, el sofista se cree capacitado para argumentar sobre lo divino y lo humano, y lo mismo discute sobre la tierra y el cielo que sobre las leyes y las más diversas artes (232c-d).

Hay multitud de testimonios sobre el ideal de la polimatía en los sofistas. Hippias afirmaba (86 DK A4) que era capaz de "responder a quien lo deseara cualquier pregunta que le formulara" y Gorgias, por citar otro caso, había afirmado que la retórica que él enseñaba a sus discípulos permitía a éstos hablar sobre cualquier asunto con mayor verosimilitud que el experto correspondiente (*Gorg.* 456c; cf. 82 DK A1a). Esta omnisciencia de los sofistas (cf. *Eutidemo* 271c6) es precisamente lo que Platón cuestiona, porque considera imposible que un hombre pueda tener verdaderamente ciencia de todas las cosas (*Sof.* 233a). "La maravilla del poder de la sofística" (233a) es su capacidad de generar en los jóvenes una "apariencia" (*dóxa*) de saber universal. Sin embargo, a juicio de Platón, la extensión omnimoda de esta ciencia es la mejor prueba de su vacuidad y de su carácter meramente ilusorio. En realidad no se trata de "una ciencia verdadera sino de un saber aparente sobre todas las cosas..." y eso es probablemente "lo más correcto que se puede decir sobre ellos" (*Sof.* 233d). En Platón, la crítica moral y gnoseológica, desde luego, van de la mano, porque lo que está denunciando es la "impostura moral de un arte que sacrifica la verdad en aras de la omnipotencia" (Aubenque, 1981: 264). Aristóteles dedicó toda una obra, las *Refutaciones sofísticas*, a desentrañar esta "falsa ciencia" basada en argumentos engañosos. Al principio de ella, en sintonía con Platón, definió la sofística como "una sabiduría (*sophía*) aparente que no lo es en realidad" y al sofista como "alguien que se lucra" gracias a ella (*Ref. Sof.* 165a21-23).

Platón escribió algunas de sus obras con la intención de distinguir al filósofo del sofista, porque la opinión popular los había confundido. En las *Nubes* (cf. 359 y ss.) de Aristófanes, por citar un ejemplo, el coro se dirige a Sócrates como si se tratara de un sofista cualquiera, como Pródico o cualquier otro. Sócrates utiliza la palabra sofista para designar no sólo a Gorgias sino a filósofos como Parménides, Empédocles y Meliso (cf. *Antidosis* 268). Uno de sus primeros discursos lleva el título de *Contra los sofistas* y es muy probable que el blanco de sus críticas sea aquí el propio Platón, cuyo método dialéctico confundía con la erística practicada por los sofistas (cf. Jaeger, 1971: 842-3). Platón, en cambio, presenta al filósofo como un amante del saber que rehuye llamarse a sí mismo sabio, ya que tal denominación "sólo conviene a Dios" (*Fedro* 288d) y no busca el poder ni la riqueza (cf. *Fedro* 279b-c), mientras que el sofista hace ostentación de un saber meramente aparente que sólo le interesa por su utilidad práctica. En su crítica de

la sofística, con sus dos vertientes de retórica (*Gorgias* 500c) y erística (*Eutidemo* 305a-d), Platón insiste siempre en las diferencias con la filosofía hasta el punto de presentar al sofista "como el *alter ego* del verdadero filósofo" (Cassin, 2000: 744). Aristóteles luchó también contra esa asimilación, consciente de que "los dialécticos y los sofistas se revisan del mismo aspecto que el filósofo" (*Metaf.* IV 2, 1004b17-18). Todo su interés estaba en mostrar que la sofística es sólo "sabiduría aparente" de cosas que sólo el filósofo conoce verdaderamente (1004b26). Por otra parte, Aristóteles influyó tremendamente en la tradición doxográfica y, mientras dedicó bastantes páginas a los filósofos de la naturaleza en la historia de la filosofía que escribió en los comienzos de su *Metafísica*, excluyó a los sofistas como si nada hubieran aportado al desarrollo del pensamiento filosófico.

Las críticas de inmoralismo que llovieron sobre ellos, procedentes de los círculos conservadores de la cultura griega, por un lado, y la negación de su condición de verdaderos filósofos, que encontramos en la tradición platónico-aristotélica, por otro, determinaron, pues, la posición y la escasa valoración de la sofística en la historia de la filosofía. Hegel fue probablemente uno de los que más contribuyeron a otorgar a los sofistas un lugar en la historia del pensamiento, porque les reconoció su papel como auténticos "filósofos especulativos" (1977: 13). Hegel vio en ellos "a los maestros de Grecia gracias a los cuales pudo surgir en ésta una cultura" (1977: 11-12), es decir, un movimiento de "ilustración" en el sentido moderno de la palabra, en virtud del cual:

[...] al hombre no le basta ya con obedecer a la ley como a una autoridad y a una necesidad exterior, sino que aspira a encontrar una satisfacción dentro de sí mismo, a convencerse por la reflexión de lo que para él tiene fuerza de obligar, de lo que puede reconocer verdaderamente como un fin y de lo que al servicio de este fin tiene que hacer (1977: 14).

La comparación del movimiento sofístico con la época Ilustrada, que desde Hegel se ha convertido en un lugar común, es muy pertinente, porque la Ilustración significa confianza en la razón como instrumento para resolver los problemas del hombre y la sociedad y, desde luego, éste fue uno de los empeños fundamentales de la sofística (cf., p. ej., García Gual, 1988: 37; Guthrie, 1988: 57). Pero los sofistas no estuvieron solos en esta empresa, sino

dentro de un vasto sector de pensamiento que cree poder prescindir del fundamento divino del orden social y político y basarlo simplemente en la naturaleza humana (Rodríguez Adrados, 1980: 160).

Influyeron en historiadores como Heródoto o Tucídides, en dramaturgos como Eurípides y en filósofos como Demócrito, pero ellos, a su vez, recibieron una influencia muy importante del racionalismo jónico y del sistema político y cultural que los hizo posibles.

La rehabilitación filosófica de los sofistas debida a Hegel no supuso, sin embargo, que mejorara tajantemente la visión que se tenía de ellos, porque la historiografía seguía dominada por los puntos de vista de Platón y Aristóteles. Además Hegel, al fin y al cabo,

los había presentado como filósofos cuya labor había consistido fundamentalmente en disolver el mundo de certezas basadas en la tradición. De manera que para muchos los sofistas seguían siendo pensadores meramente subjetivistas a los que no interesaba la búsqueda de la verdad y, en consecuencia, eran enemigos de la filosofía cuya causa había tenido que ser defendida en contra de ellos por Platón y Aristóteles (Kerferd, 1981: 7 y ss.). Sin embargo, los sofistas también han tenido ilustres defensores, como Grote, a fines del siglo XIX, que reivindicó desde un punto de vista utilitarista y democrático el valor de su pensamiento, o como K. Popper, a mediados del siglo XX, que los vio, desde una óptica liberal, como integrantes de una Gran Generación que había luchado por una sociedad abierta en contra del conservadurismo de Platón y la oligarquía ateniense (cf. 1981: 181 y ss.). Como ya hemos explicado, los sofistas no han sido muy favorecidos por el destino, porque contamos con escasísimos fragmentos, para poder hacer una valoración de su pensamiento que no venga mediada por el juicio de sus adversarios. No obstante, hoy en día, independientemente de las aportaciones positivas que hayan podido hacer, la mayor parte de los especialistas reconocería que sin ellos no se comprendería el pensamiento filosófico de Platón y Aristóteles. Como ha dicho Kerferd (1981: 173),

prácticamente no hay tema alguno en el pensamiento platónico que no tenga su punto de partida en la reflexión sobre problemas originados por los sofistas.

Sin embargo, para examinar su puesto en la historia de la filosofía como movimiento intelectual, hay que plantearse su relación con el pensamiento anterior y examinar en qué medida existía una unidad interna dentro de la sofística que nos autorice a hablar de una nueva tendencia en la filosofía griega. Respecto a esta última cuestión, T. Gomperz afirmó que, dadas las diferencias existentes entre ellos, era “inadmisible o, más aún, absurdo, hablar de una mentalidad sofística, de una moralidad sofística o un escepticismo sofístico” (Gomperz, 2000: 444). Muchos especialistas que han adoptado una posición parecida a ésta, empezando por el mismo Gomperz, han subrayado que el único rasgo común a todos los sofistas es su condición de profesionales en la enseñanza de la *areté* (Marrou, 1970: 58; Jaeger, 1971: 269; Untersteiner, 1996: XXI). Ya hemos visto en qué consistía esta virtud o excelencia en el caso de Protágoras. Todas sus enseñanzas confluían en “el arte de la política” (*Prot.* 319a) que el alumno necesitaba adquirir para desempeñar un papel relevante en la ciudad. Cuando Hipócrates se dirige a su encuentro, lo que tiene en mente es que un sofista es alguien “que te enseña a hablar hábilmente” (*Prot.* 312d) y, efectivamente, la retórica era uno de los contenidos fundamentales en la *paideía* de Protágoras y todos los sofistas. Gorgias iba más allá y proclamaba abiertamente que no era maestro de *areté*, sino sencillamente una persona que era capaz de “enseñar a hablar hábilmente” (*Menón* 95c = 82 DK A 21). Sin embargo, en otros sofistas el contenido de sus enseñanzas era más amplio. De Hippias se dice que “introducía en sus lecciones cuestiones de geometría, astronomía, música y rítmica” (86 DK A2) y que incluso podía dar lecciones de pintura, escultura, gramática o historia (cf. tb. A11 y 12; *Prot.* 318e). No sabemos con certeza hasta qué punto cultivó estas ciencias por un interés auténticamente científico, pero no nos cabe duda de que había en él, como en toda la sofística, una intención pedagógica y es evidente la finalidad emi-

nentemente práctica de utilizar todas estas ciencias como un medio para la formación cultural del individuo.

Ahora bien, la cuestión está en saber si hay señas de identidad filosófica en la sofística que vayan más allá de su dedicación a la enseñanza. En ese sentido los especialistas no se han puesto de acuerdo. Para algunos el rasgo común es la falta de espíritu religioso (Dupréel, 1948: 397-398), para otros es el empirismo y el escepticismo, así como su defensa de la antítesis entre naturaleza y convención (Guthrie, 1988: 57), mientras que, para otros, los sofistas coinciden en una cierta concreción anti-idealista que les lleva “a no encajillar la realidad en un esquema dogmático” (Untersteiner, 1996: XXII). La verdad es que cualquier generalización, como las que acabamos de citar, ilumina tendencias filosóficas que se daban de hecho en algunos sofistas, pero es muy difícil que valga para todos. Desde un punto de vista formal, es muy probable que Kerferd esté en lo cierto al apuntar al método antilógico como la cualidad “de pensamiento más característica que corresponde a todo el período sofístico” (Kerferd, 1981: 85). La enseñanza de la retórica, que todos cultivaban, consistía en mostrar al discípulo la posibilidad de esgrimir argumentos opuestos en relación con cualquier asunto. Hay un pequeño tratado, conservado en los manuscritos de Sexto Empírico, que se conoce con el nombre de *Dísoi lógoi* o *Discursos dobles*. Se trata de una obra anónima, de fecha incierta, tal vez escrita en torno al año 400 a. C., que comienza afirmando que “los filósofos pronuncian discursos dobles sobre el bien y el mal”. Su método consiste en exponer argumentos opuestos sobre diversas nociones como lo bello y lo feo, la verdad o la justicia. Independientemente de su escaso mérito literario y filosófico, probablemente proporciona una idea muy ajustada del modo en que los sofistas solían enjuiciar retóricamente un tema, enseñando a sus alumnos a buscar argumentos opuestos en relación con cualquier cuestión que tuvieran que debatir.

A la vista de la falta de homogeneidad filosófica que registra, hay que preguntarse si es posible una ubicación del movimiento sofístico en la historia de la filosofía que responda a caracteres precisos. Cicerón dijo (*Medit. Tusculanas* V, 10-11) que

Sócrates había sido el primero que bajó la filosofía del cielo, la situó en las ciudades, la introdujo en las casas y la obligó a tratar de la vida y las costumbres así como del bien y el mal.

La afirmación de Cicerón habría que extenderla a los sofistas, porque tanto Sócrates como ellos inauguran una nueva etapa antropológica en la filosofía griega. No podemos caer en simplificaciones esquemáticas, porque también los presocráticos trataron del hombre y hubo sofistas interesados en abordar cuestiones cosmológicas como los filósofos que les precedieron. No obstante, parece haber acuerdo mayoritario en que los sofistas otorgan al hombre un lugar fundamental que anteriormente no había tenido. Sería erróneo pensar que los presocráticos eran sólo filósofos de la naturaleza, como Aristóteles tiende a presentarlos, pero, como nos recuerda H. Fränkel, para ellos “el hombre es todavía un fragmento de la naturaleza”, mientras que “sólo a partir de los sofistas y de Sócrates se considera al hombre como el único ser que se mueve en un mundo específico” (Fränkel, 1993: 246).

Esto no debe impedirnos reconocer su deuda con los presocráticos y tomar nota de las líneas de continuidad que existen entre ellos y los sofistas (Nestle, 1975: 113). Los

filósofos presocráticos partían de un principio o *arché*, que identificaban como el fundamento a partir del cual se había engendrado todo lo real. En el marco de un planteamiento evolucionista, intentaban explicar el origen del mundo (*cosmogonía*), a continuación el surgimiento del hombre (*antropogonía*) y, finalmente, el origen de la sociedad (*politogonía*), utilizando principios meramente racionales que dejaban de lado el mundo de los mitos y ofrecían una imagen meramente naturalista de todos los fenómenos cosmológicos (cf. Naddaf, 1992: 2 y ss.). Los sofistas heredan esta ciencia de la naturaleza característica del racionalismo jónico (cf. Guthrie, 1988: 26, 55; Naddaf, 1992: 302-303), pero ellos estaban más interesados en el mundo creado por el hombre, porque se dieron cuenta de que el ciudadano no vive inmerso en el ser del que habían tratado Parménides y los eléatas ni en la *phýsis* cuyos principios habían investigado los filósofos jonios. Es posible que el cambio de rumbo esté relacionado también en cierta medida con la crisis y el agotamiento de esa filosofía de la naturaleza. Para ellos el interés fundamental estaba en las costumbres y las leyes, en el lenguaje y la gramática, en la retórica y los mecanismos de persuasión de los que depende la vida en sociedad, de manera que podríamos decir sin más que los sofistas fueron los filósofos de la cultura (cf. Calvo, 1986: 67 y ss.).

Se han propuesto muchas causas como factores determinantes del cambio de rumbo que tuvo lugar en la filosofía a partir de la segunda mitad del siglo V a. C. Los contactos con otros pueblos, facilitados por el auge de la navegación, la colonización o simplemente la guerra, suministraron amplio material de diversidad etnológica que constituyó un estímulo indudable para la reflexión sobre la cultura y las leyes. Como dijo K. Popper (1981: 67), los sofistas vieron que había que distinguir dos elementos distintos en el medio ambiente del hombre, su medio natural y su medio social, porque la "mayoría de nosotros tenemos una fuerte inclinación a aceptar las peculiaridades de nuestro medio social como si fueran naturales". Heródoto, que es contemporáneo de los sofistas, constatando las diferencias de costumbres que hay en el mundo, cuenta en su *Historia* (III 38) que "cada pueblo cree firmemente que las suyas son las mejores" (III 38) y concluye diciendo que Píndaro estuvo acertado al afirmar que la "ley es la reina de todas las cosas". Independientemente de cuál fuera su actitud ante la ley (cf. Lesky, 1985: 353), parece claro que observaciones como las que él transmite proporcionaron argumentos en favor de la relatividad de las leyes y costumbres.

Pero no cabe duda de que el factor más importante en la existencia de la sofística fueron los cambios sociales y políticos que acontecieron en los estados griegos. Según el testimonio de Cicerón (*Brutus* 46,1), Aristóteles atribuyó la primera redacción de los manuales de retórica, debida a Corax y Tisias, a los pleitos que tuvieron lugar en Sicilia después de la expulsión de los tiranos y el establecimiento de la democracia. La democratización del sistema político se dio en muchas ciudades, pero fue especialmente en Atenas donde alcanzó, con las reformas de Efialtes y Pericles (a partir del 462-461 a. C.), una mayor amplitud. Ahora se abría la posibilidad de la carrera política para una gran mayoría de ciudadanos, que tenían que participar en la vida pública, defendiendo sus propuestas en la Asamblea y el Consejo, o debían intervenir personalmente en los Tribunales de Justicia. Para ello era necesario adquirir una cultura amplia y cultivar el arte de la palabra, que era el instrumento principal para abrirse paso en las instituciones de la democracia. Después de las guerras con los persas, Atenas se convirtió en la potencia

hegemónica de la Confederación de Delos y Pericles decidió emplear los recursos económicos que le llegaban de sus aliados en el engrandecimiento de la ciudad. En torno a su figura, se constituyó un círculo de artistas e intelectuales venidos de todas partes de Grecia: a él pertenecían grandes artistas y escultores como Fidias o Hipódamo de Mileto, filósofos como Anaxágoras de Clazómenas o Arquelaos y sofistas como Protágoras de Abdera. Este último fue el encargado de redactar la constitución de Turios, una colonia ateniense fundada en torno al año 444 a. C. (80 DK A1). Los testimonios le presentan discutiendo con Pericles un día entero para esclarecer a quién había que atribuir la responsabilidad de la muerte de una persona que había resultado herida por una jabalina (80 DK A10). Pericles había proclamado en su famosa "Oración fúnebre" que Atenas era una "ciudad abierta a todos" (*pólis koiné*, *Tuc.* II 39) y había dicho que el régimen político ateniense no consideraba "las palabras un perjuicio para la acción" (II 40), de manera que podía presentarse ante todas las demás ciudades, por su estilo de vida, su cultura superior y el patronazgo de las artes, como una auténtica "escuela de Grecia" (II 41). No tiene nada de extraño que la Atenas de Pericles se convirtiera, pues, en un centro donde acudían intelectuales de todas partes de Grecia alentados por la libertad de pensamiento y el auge de la democracia que la ciudad había experimentado. En el *Protágoras* de Platón aparecen congregados en la casa del rico Calias no sólo Protágoras, sino Pródico de Ceos e Hipias de Élida junto a los hijos de Pericles y otros jóvenes de las más importantes familias atenienses.

Los sofistas eran además, por otra parte, figuras reconocidas en sus ciudades de origen y, en numerosas ocasiones, actuaron de embajadores en Atenas para la defensa de sus estados respectivos. Pródico, Hipias y el mismo Gorgias estuvieron allí en representación de sus ciudades. Este último, en el año 427 a. C., acudió como embajador jefe a Atenas para solicitar ayuda en el conflicto de Leontinos con Siracusa, y, según el testimonio de Diodoro (82 DK A4), "con lo llamativo de su dicción, impresionó a los atenienses, que eran gente cultivada y amante de los discursos". En Atenas los sofistas coincidieron no sólo con los filósofos más importantes de Grecia, sino con historiadores como Heródoto y Tucídides y con los grandes autores de la tragedia y la comedia, como Sófocles, Eurípides y Aristófanes. Aunque son muy pocos los que proceden de Atenas, como Antífote o Critias, se trata de figuras ligadas al ambiente cultural creado por el régimen de Pericles, que actuó como catalizador de este movimiento cuyas raíces estaban también en la poesía y en la filosofía cultivadas en otras muchas ciudades griegas. Los sofistas para muchos de sus contemporáneos no se distinguían de los filósofos, porque unos y otros formaban parte del mismo movimiento ilustrado empeñado en sustituir las viejas creencias de la tradición por otras mejor fundadas racionalmente. Sin embargo, lleva razón W. Jaeger (1971: 270) cuando dice que sería un error de perspectiva colocar a los maestros de *areté* al lado de pensadores como Anaximandro, Parménides o Heráclito, porque ellos vienen a satisfacer necesidades que no son de orden teórico sino estrictamente práctico:

[...] la sofística no es un movimiento científico, sino la invasión del espíritu de la antigua física e "historia" de los jonios por otros intereses de la vida y ante todo por los problemas pedagógicos y sociales que surgieron a consecuencia de la transformación del estado económico y social (1971: 273).

3.1. La antítesis naturaleza/convención

El examen de las relaciones entre naturaleza (*phýsis*) y convención (*nómos*) es uno de los temas que están universalmente presentes en las reflexiones de los sofistas, aunque no es privativo de ellos, porque se trata de una cuestión que fue debatida en la filosofía de la naturaleza y en la medicina, y aparece con frecuencia tanto en la historia como en la tragedia y la comedia. *Phýsis* significa, efectivamente, “naturaleza”, mientras *nómos* tiene el significado de “ley” y “costumbre”. En un principio, no se trata de términos contrapuestos en el sistema lingüístico griego, sin embargo, en esta época a la que pertenecen los sofistas, llegaron a serlo, porque el término *nómos* hacía referencia al mundo de la cultura creado por el hombre, frente a la realidad en sí de las cosas, que es independiente de las creencias o las costumbres humanas. En el ámbito filosófico, que es el que nos interesa aquí principalmente, la distinción se fundó en la oposición de la ontología eleática a la cosmovisión de sentido común. La antítesis establecida por Parménides entre verdad y opinión (*dóxa*), es decir, entre la concepción filosófica de la realidad y el mundo de las apariencias se transfirió de la *dóxa* al *nómos*. De esta forma, Empédocles (fr. 9) que rechaza, como Anaxágoras (fr. 17), en virtud de principios ontológicos, el lenguaje de la generación y destrucción del ser, afirma que se acomoda a estos términos por seguir “la costumbre” (*nómos*). Y Demócrito en un conocido fragmento (B 125), que muestra ya las influencias de la sofística, dijo que el color, lo dulce y lo salado existían “por convención” (*nómos*), porque “en realidad (*eteèi*) sólo existían los átomos y el vacío”. Algunos especialistas han atribuido su primera formulación a Arquelaos (60 DK A2; cf. D. Laercio II 16), que era discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates, otros, por el contrario, la atribuyen al tratado del corpus hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*.

La distinción entre lo que es debido a la naturaleza y a la cultura no fue obstáculo, sin embargo, para que se reconociera la posibilidad de una transferencia de uno a otro orden. En esto Demócrito parece coincidir con los tratados hipocráticos. El filósofo de Abdera afirma (B 33) que “la naturaleza y la enseñanza son semejantes”, porque “la enseñanza transforma al hombre y, al transformarlo, obra al modo de la naturaleza”. De este modo, el *nómos* o la cultura, en sentido general, crea una segunda naturaleza que perfecciona y beneficia al hombre. Por eso no nos sorprende la afirmación de Demócrito cuando dice (fr. B 248) que “el propósito de la ley (*nómos*) es favorecer la vida de los hombres y que puede lograrlo cuando ellos mismos desean que les vaya bien”. El tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares* (14.2 y ss.) se refiere a pueblos que difieren mucho del griego “por la naturaleza o la costumbre” y habla de prácticas que agrandaban la cabeza en un principio “por la compulsión” debida al *nómos*, hasta que éstas acaban incorporando tal característica “en la naturaleza”, y entonces la costumbre deja de ser un factor que obre “por la fuerza” (*anagkázlein*). La distinción entre ambos órdenes no significaba, por tanto, necesariamente oposición. Sin embargo, lo específico de los sofistas es que utilizan estos conceptos como un instrumento crítico de análisis en el ámbito de las leyes y costumbres de la *pólis*. También aquí vamos a encontrar muchas divergencias, ya que hay pensadores como Protágoras, que contemplan el *nómos* como un factor que viene a cooperar con la *phýsis*, perfeccionándola e introduciendo en este orden las normas y reglas de conducta que hacen posible la vida en común, mientras que otras figu-

ras, como Antifonte y Calicles, ven las leyes del estado como una esclavitud a la que la naturaleza tiene que someterse por la mera compulsión exterior.

3.2. Protágoras

En el *Protágoras* de Platón (319a y ss.), Sócrates defiende irónicamente la tesis de que la virtud no puede transmitirse por medio de la enseñanza. No debemos olvidar que la enseñanza de la *areté* coincide en Protágoras, según reconoce en el diálogo (319a), con la transmisión de todas aquellas cualidades que van ligadas al arte de la política. La tesis de Sócrates, adoptada sólo a efectos estratégicos, se basa en dos razones: primeramente, cuando se trata de un arte (*téchnē*), estamos ante cosas que pueden enseñarse y aprenderse (319c) y, en consecuencia, forman parte de especialidades profesionales que dominan sólo los expertos correspondientes. Por esta razón, arguye Sócrates, en la Asamblea no puede opinar cualquiera acerca de una materia que es competencia profesional de un experto, mientras que en las cosas de la política los procedimientos democráticos atenienses permiten que cualquiera pueda tomar la palabra y aconsejar a sus conciudadanos. Eso significa que los atenienses no creen que la política sea un arte ni que sólo pueda ejercerse tras un aprendizaje profesional específico. En segundo lugar, está el hecho de que estadistas de renombre no pueden transmitir su “arte” a los hijos como hacen otros especialistas en su profesión. Con estas objeciones Sócrates sitúa a Protágoras ante un dilema de difícil escapatoria, porque si Protágoras admite que la política es un arte al modo en que la concibe Sócrates, restaría legitimidad a la democracia ateniense. Ésta se basaba precisamente, como había sostenido Pericles (*Tuc.* II 40), en el principio de que los ciudadanos podían dedicarse a la vez a lo privado y a lo público “sin que les faltaran los conocimientos” necesarios para desempeñar sus tareas políticas, porque éstas, salvo en casos muy específicos, no se consideraban patrimonio exclusivo de expertos. Sin embargo, si Protágoras admitía que la virtud o el arte de la política no consistía en conocimientos específicos que debieran transmitirse por medio de la enseñanza, quedaría en entredicho su profesión como “profesor de educación y virtud” (349a).

En el diálogo de Platón, Protágoras narra un mito sobre el origen de la sociedad que con toda probabilidad describe sus propias ideas sobre este tema (cf. Untersteiner, 1996: 106, n.º 24). Muchos especialistas han pensado que Platón extrajo el contenido de este relato de una obra del propio Protágoras, bien de un escrito titulado *Sobre la condición originaria* (Guthrie, 1988: 72) o bien de *La verdad* (Untersteiner, 1996: 21). El sofista de Abdera elige el mito porque es “más agradable” (*Prot.*, 320c) que el discurso racional, pero está claro que se trata de una forma meramente exterior del pensamiento que podría traducirse punto por punto a conceptos puramente filosóficos. Protágoras habla en él de la intervención de los dioses, pero sabemos que él era en realidad un agnóstico que se había atrevido a expresar la imposibilidad de pronunciarse sobre su existencia (80 DK B4). El mito describe el momento en que debían nacer todas las especies de seres vivos. Los dioses encargaron a Epimeteo y a Prometeo que hicieran el reparto de las “facultades” necesarias para sobrevivir. Pero el primero se encargó de ello y realizó su tarea de manera imperfecta, porque repartió todos los dones que la naturaleza otorga a las diversas especies para su supervivencia y se olvidó del hombre. Éste

había quedado desprovisto de todo lo necesario para poder vivir y estaba “desnudo y descalzo, a la inemperie e inerme” (321c). Es muy posible que el contraste entre la deficiente condición orgánica del hombre y la dotación natural de que gozan los animales haya estado presente en los escritos *peri phýsēōs*. Según Aristóteles (*De part. anim.* 697a7 = 59 DK A 102), Anaxágoras había sostenido que el hombre es más inteligente que los animales por tener manos y que éstas constitúan en realidad un instrumento. El mito sigue una línea que había sido cultivada en la investigación racional de la naturaleza desde Anaximandro en adelante. En contra de las creencias religiosas que situaban al comienzo de la historia de la humanidad una edad de oro, los escritos *Sobre la naturaleza*, efectivamente, contemplaban la evolución del hombre a una luz optimista como progreso a partir de una situación de indigencia y escasez de recursos naturales. Las teorías filosóficas habían suprimido la intervención de los dioses en los procesos naturales y esto había hecho nacer la fe en el hombre. La cultura y la civilización aparecen ahora como un triunfo de la razón sobre la necesidad, que había logrado el hombre por sus propias fuerzas ante una naturaleza adversa. Este espíritu de optimismo ilustrado, que se halla tanto en la filosofía como en el teatro (cf. sobre todo el célebre coro de la *Antígona* de Sófocles), es el que se expresa aquí en esta versión de Prometeo ofrecida por el mito de Protágoras (cf. García Gual, 1980: 47-68).

El relato distingue dos momentos en la historia del hombre, pero cuando traducimos el mito a un discurso meramente racional, al suprimir su carácter diacrónico, comprendemos que se trata en realidad de dos aspectos diferentes pero complementarios e igualmente necesarios de la naturaleza humana. En primer lugar, está la intervención de Prometeo, que robó el fuego y lo donó a los hombres. Prometeo buscaba “una salvación para el hombre” (321c) y la halló en la razón, porque tal es lo que significa en realidad “la sabiduría técnica” (*éntekhnos sophía*) que el fuego hacía posible. Este primer episodio de la historia natural del hombre representa lo que hoy llamaríamos la razón instrumental. Gracias a esta dimensión técnica del saber “se producen los recursos necesarios para la vida humana” (321e-322a): casas, vestidos, calzados y alimentos. Protágoras ubica también aquí el dominio del lenguaje articulado, porque en él interviene “el arte o la técnica” que permite al hombre distinguir “voces y nombres” (322a). El hombre se convierte, en definitiva, gracias a la razón, en un ser que participa “de un destino divino” (*theía moira*, 322a) y esta conciencia de su especificidad le convierte en el primer animal que cree en los dioses. Pero el dominio de la técnica y las artes representan para Protágoras una dimensión individual del saber, de una razón meramente instrumental, en la que no estaba incluida “la sabiduría política” poseída por Zeus. Como consecuencia de ello, aunque los hombres lograban satisfacer sus necesidades con estos recursos, no podían sobrevivir. A pesar de estar en posesión de “la técnica productiva” (322b), “vivían dispersos y no existían ciudades”. Intentaban fundarlas para protegerse, pero en cuanto se reunían “cometían injusticias unos contra otros” (322b).

El segundo episodio viene determinado por la intervención de Zeus. Al ver que los hombres sucumbían en su lucha con las fieras, decidió enviarles “el pudor y la justicia” (*aidōs kai díkē*, 322c), “para que hubiera orden en las ciudades y lazos creadores de amistad”. A la pregunta de Hermes sobre cómo tenía que distribuir estos dones, Zeus le responde que han de llegar a todos, porque de otra forma no “se crearían ciudades”. De manera que el relato de Protágoras hace hincapié una vez más en la diferencia que exis-

te entre el carácter instrumental de la razón y su dimensión moral. Las técnicas son otorgadas sólo a los especialistas y se sigue el criterio de que un médico, por ejemplo, es suficiente para muchos hombres, pero estas cualidades morales que hacen posible la vida en comunidad han de repartirse a todos. Se trata de un aspecto de la naturaleza racional del hombre que, a diferencia de lo que ocurre con las técnicas y las ciencias, se desarrolla comunitariamente y ha de estar presente en todos ellos. Aunque la epistemología de Protágoras puede interpretarse, como veremos, en el sentido de un relativismo individualista que convierte a cada hombre en medida de todas las cosas, eso no le impedía reconocer que existe una dimensión comunitaria en la racionalidad humana sin la cual es imposible la vida en sociedad. Pero en esta distinción que el mito establece entre razón técnica y razón moral se halla, por otra parte, el fundamento de la democracia griega. Todos los ciudadanos, independientemente de su oficio y de su competencia profesional, están llamados a participar en la gestión de la vida pública. Considerando el caso de Protágoras, con su fe en el hombre y en las posibilidades de la razón para ordenar la vida en comunidad, podría decirse en verdad que “Pericles no hace más que trasponer a la práctica la teoría política de la Ilustración” (Rodríguez Adrados, 1980: 161).

Zeus transmite a Hermes la orden de imponer “una ley” (*nómos*, 322d) a los hombres: “a quien no sea capaz de participar en el pudor y la justicia deben matarlo como si fuera una plaga de la ciudad”. La ley es necesaria para la supervivencia de la especie, de manera que, a pesar de la posición convencionalista que, con toda seguridad, hay que atribuir a Protágoras, no hay en él oposición entre *phýsis* y *nómos*. Las normas que una ciudad se otorga a sí misma son justas sólo porque ella así lo ha determinado y mientras que lo considere oportuno (*Teet.* 167c). En realidad las leyes positivas, que tienen una validez sujeta a circunstancias de tiempo y lugar, no pueden considerarse fundadas en la naturaleza ni en un orden invariable e inmutable, pero los hombres deben respetar el ordenamiento legal de su ciudad, porque sin él, con una naturaleza desprovista de estas leyes que nacen del sentido moral y la justicia, no es posible la vida en la ciudad. La ley perfecciona la naturaleza, ya que, sin tales normas, los hombres son incapaces de convivir y “al cometer injusticias los unos contra los otros” perecerían irremisiblemente. Protágoras es un claro defensor del *nómos* (cf. Kerferd, 1981: 126) y, en la situación dramática del diálogo escrito por Platón, parece estar haciendo un guiño de crítica a Hipias (cf. Untersteiner, 1996: 110, n.º 46), que más adelante habla de la ley como “un tirano de los hombres” (337d). Su respuesta a la visión idílica de la naturaleza humana que tenían algunos sofistas consiste en afirmar el orden del *nómos* y la cultura como el único estado en que es posible la vida humana.

En la explicación posterior del mito de Prometeo, Protágoras completa su respuesta a Sócrates con una visión que integra la naturaleza y la ley en un mismo esquema unitario de la vida en sociedad. La democracia se basa en esta visión igualitaria de la naturaleza humana que considera capaces a todos los ciudadanos, porque todos participan en “la justicia y la moderación” (323a) en la medida que se requiere para ello. Ahora bien, la virtud o el arte de la política no se posee “de forma espontánea” o “por naturaleza” (323c) sino que se desarrolla gracias a la “atención, el ejercicio y la enseñanza” (322d). Precisamente así es como Protágoras justifica su condición de “maestro de virtud”, porque él forma parte de un proceso educativo que comienza en la familia y en la escuela y continúa luego en la ciudad, cuando ésta nos obliga a “aprender sus leyes y a vivir de

acuerdo con el ejemplo que ellas nos proporcionan” (326c). Protágoras ofrece en este contexto una teoría ilustrada de la pena que imponen las leyes (324a-c), cuyo sentido no es una venganza irracional por haber causado un daño que ya es irreparable, sino la ejemplaridad del castigo que sirve a quien ha delinquido y a los demás, para que no cometan injusticia en el futuro. Este concepto del castigo como regeneración del culpable significa que la sociedad considera que “la virtud es enseñable” (324b).

Por otra parte, la educación tiene también unos límites que vienen determinados por las condiciones naturales del sujeto que se somete a ella. No hay que sorprenderse si de padres ilustres salen hijos mediocres, porque la enseñanza actúa sobre una base que proporciona la naturaleza de cada individuo y ésta registra notables diferencias entre unos y otros. Sin embargo, cuando el hombre somete su naturaleza a los efectos de la educación y la cultura, por muy pobre que sea el resultado, siempre es extraordinariamente superior al que encontraríamos en unos “salvajes” que no hubieran conocido “educación, tribunales ni leyes u obligación alguna que los hubiera forzado a ocuparse continuamente de la virtud” (327d).

3.3. Otros defensores del *nómos*

Protágoras no estuvo solo ni mucho menos en esta defensa de la ley, pues la encontramos en la filosofía de Demócrito (B 181, 245, 248), en los discursos de Pericles (*Tuc.* II 37), en la historia (Heródoto VII 104, 16-17; Tucídides III 84) y en la retórica (cf. Isócrates, *Nicoles* 6; Guthrie, 1988: 77-87). En un discurso procedente del corpus demosténico (*Contra Aristogitón* I 15), en línea con los argumentos de Protágoras, la naturaleza aparece como algo “desordenado” (*átaktos*) y “particular” (*idion*), mientras que las leyes representan, por el contrario, un factor “común a todos” (*Contra Aristog.* I 15-16; cf. Euríp. *Sup.* 430-431) que civiliza al hombre y lo aparta de “una vida que no diferiría en nada de la que tienen las bestias” (*Contra Aristog.* I 20). Ya sea “un don de los dioses”, “una doctrina de hombres prudentes” o “una convención establecida de común acuerdo por la ciudad” (*Contra Aristog.* I 16), la ley es un factor de progreso que construye a la naturaleza o la perfecciona, haciéndola compatible con la vida en sociedad. Algunos especialistas han visto en estas expresiones, que acabamos de citar, la influencia de autores muy posteriores (Gigante, 1993: 277-278), por lo que habría que atribuir al discurso una fecha más tardía, e incluso una visión contradictoria del origen de la ley, que mezcla factores incompatibles entre sí (Untersteiner, 1996: 512). Pero, como indicó Guthrie (1988: 87; Kerferd, 1981: 128),

para un ateniense del s. V, que aún respetaba las tradiciones de su raza, la ley justa era un regalo de la providencia, vehiculado a través de las decisiones de sabios hombres de estado, y ratificado por el consenso de toda la ciudad.

Ya proceda de finales del siglo V, como propuso Pohlenz, que lo consideraba un discurso *Anónimo sobre las leyes*, o pertenezca al siglo IV a. C., el escrito revela “la amplitud

del movimiento de pensamiento” (Romilly, 1997: 176) desencadenado por las reflexiones sofisticas sobre la convencionalidad de las leyes.

Especialmente ilustrativo en la defensa de la ley es también el *Anónimo de Jámblico*. Se trata de un pequeño tratado contenido en el *Protréptico* del autor neoplatónico Jámblico, en el que F. Blass creyó encontrar extractos procedentes de un escrito de finales del siglo V o principios del siglo IV a. C. Fue atribuido por Blass a Antifonte y, después de él, a otros muchos autores, como Critias, Hipias o Demócrito, aunque permanecen hoy las dudas entre los especialistas sobre su autoría. Encontramos en esta obra una defensa de la ley en términos muy parecidos a los que hemos visto en el relato de Protágoras. En primer lugar, el tratado sostiene que “los hombres nacieron incapaces por naturaleza de vivir aislados” (89 DK 6). La necesidad (*anáγκη*) determinó que tuvieran que reunirse e inventar toda una serie de recursos técnicos para sobrevivir. En segundo lugar, el autor subraya el papel ineludible de la ley, porque “no es posible que los hombres puedan convivir y que su existencia tenga lugar en ausencia de leyes (*anomía*)”. Quizás lo más destacable es el intento de superar la antítesis *nómos/phýsis* que puede comprobarse en las siguientes palabras:

Así pues, por la necesidad de todas estas circunstancias, la ley y lo justo reinan entre los hombres y de ninguna manera podrían subvertirse, porque han sido establecidos con fuerza por la naturaleza (*phýsei*) (89 DK 6.1).

A primera vista diríamos que el texto va más allá de las posiciones de Protágoras. Ambos coinciden en la necesidad de la ley para la naturaleza humana, porque, como repite el *Anónimo de Jámblico*, “no es posible que los hombres puedan vivir sin las leyes y la justicia” (6, 13). El autor habla de la ley como si se tratara de una compulsión establecida “por la naturaleza” misma y como si hubiera mucho menos espacio para la convención y el arbitrio de los hombres de lo que era posible en la doctrina de Protágoras (cf. Gigante, 1993: 182). No obstante, parece fuera de toda duda su proximidad a la posición del abderita (cf. Nestle, 1975: 143; Guthrie, 1988: 81) y su distancia de doctrinas como las de Hipias que veían en la ley “un tirano de los hombres” (Untersteiner, 1996: 431). Precisamente lo que sostiene el autor es que “la tiranía no se produce de otra cosa más que de la ausencia de la ley” (7.12), ya que cuando “la justicia y la ley abandonan al pueblo, la administración y la custodia de éstas se transfieren a uno solo” (7.14). La ley era, en general, para los griegos una garantía de la racionalidad del sistema político y una defensa de la libertad de los ciudadanos contra las arbitrariedades del poder personal. Eurípides, a quien se considera el poeta de la Ilustración, afirmó en *Las suplicantes* (429) que “nadie es más hostil a la ciudad que el tirano”, porque con él no hay “leyes comunes” (430-431), sino una persona que se apodera de ellas en beneficio propio. “Ya no hay entonces equidad alguna”, dice Eurípides, “mientras que cuando hay leyes escritas el débil y el poderoso disfrutan de una justicia igual” (432-434).

Hasta ahora hemos hecho referencia a los defensores de la ley. Dentro de ellos hay matices, desde el amplio margen dentro de la naturaleza que hay en Protágoras para la convencionalidad de la ley hasta la posición del *Anónimo de Jámblico*, que aboga prácticamente por la reconciliación del *nómos* con la *phýsis* disolviendo esta antítesis. Pero la tónica general dentro de este grupo es la defensa de la ley, porque sin la restricción que

impone a la naturaleza del hombre, la vida no sería posible para la especie humana o se trataría de una "vida bestial entregada a la fuerza". Esta última expresión pertenece a Critias (88 DK B 25), si podemos aceptar, como se viene haciendo tradicionalmente (cf., en contra, Kerferd, 1981: 171), la atribución del *Sísifo* a este personaje, involucrado en la reacción antidemocrática que tuvo lugar, con resultados sangrientos, en la revolución oligárquica del año 404 a. C. Esto significa que la defensa de la ley cubre un amplio espectro en las posiciones políticas, que van desde el mismo Protágoras, cercano a los círculos de poder del régimen de Pericles, hasta el partido oligárquico que quería acabar con este sistema político. Aquí habría que ubicar también la posición de los que defienden, como Isócrates, una democracia moderada basada en "la antigua constitución" (*pátrios politeía*).

3.4. Los defensores de la *phýsis*

Pero en la controversia *phýsis/nómos* la naturaleza también tuvo sus defensores. Ya hemos citado la actitud del sofista Hippias de Élida. En el *Protágoras* de Platón interviene para dirigirse a una congregación de hombres que eran extranjeros en Atenas, porque procedían como él de otros estado griegos, y les dirige las siguientes palabras:

A los que estáis aquí presentes yo os considero parientes y allegados, ciudadanos todos por naturaleza ya que no por ley, pues lo semejante es pariente por naturaleza de lo semejante, pero la ley, que es un tirano de los hombres, impone muchas cosas en contra de la naturaleza (337c-d = 86 DK C 1).

La oposición *phýsis/nómos* es interpretada aquí a otra luz, porque se contempla la ley positiva de cada estado como un elemento que contraviene la igualdad natural de los hombres, introduciendo entre ellos barreras que los separan y los enfrentan inútilmente. La cuestión está en dilucidar hasta dónde llegaba este cosmopolitismo de Hippias. En la escena del *Protágoras* se dirige a personas que, aunque eran extranjeros en Atenas, formaban parte de la comunidad griega. Algunos especialistas (cf. Guthrie, 1988: 164-165) han querido limitar, pues, el alcance de su cosmopolitismo reduciéndolo al ámbito de un ideal panhelénico cuya defensa era frecuente entre los sofistas (cf. Gorgias 82 DK B 5b). Pero es posible que la crítica del *nómos* en Hippias vaya más allá, como sugiere el uso de la expresión en otros autores (cf. Untersteiner, 1996: 439), y que haya sido el iniciador de una corriente cosmopolita y humanitaria que se opone a las leyes de la *pólis* en nombre de una naturaleza concebida desde un punto de vista igualitario. Desde luego, en otros casos, la antítesis *phýsis/nómos* constituyó un instrumento crítico para cuestionar distinciones de nacionalidades y razas que se consideraban artificialmente establecidas. En Hippias se puede ver con claridad que la oposición entre naturaleza y convención se había convertido en un argumento en contra de la legitimidad de la ley positiva. En su diálogo con Sócrates en las *Memorables* de Jenofonte (IV 4, 5 y ss. = 86 DK A 14), Hippias no está dispuesto a aceptar la ecuación entre lo justo (*dikaion*) y lo legal (*nomímon*, IV 4, 12-13). Hay en él una distancia crítica frente a la legislación positiva que se lo impide, porque es consciente de que "se legisla mal" y, "aunque se establece para bene-

ficio [de la ciudad], algunas veces la perjudica" (*Hippias Mayor* 284d). El peligro que ello llevaba consigo para el debilitamiento de la moral convencional fue claramente advertido en los círculos conservadores. En la comedia de Aristófanes el Argumento Peor, "que defiende cosas injustas y refuta al argumento más fuerte" (*Nubes* 884), esgrime "las necesidades de la naturaleza" (v. 1075) para justificar el adulterio y sostiene que hay que "dejarse llevar por la naturaleza" (*chrô tēi phýsei*, 1078) para disfrutar de la vida y olvidar las exigencias de la moralidad tradicional.

En la obra de Jenofonte, Hippias aduce contra la supuesta identidad de lo legal y lo justo, propuesta por Sócrates, el hecho de que "muchas veces aquellos mismos que han establecido las leyes las cambian por considerarlas inadecuadas" (IV 4, 14). A la vista de lo cual considera que no es "serio" que la obediencia a las leyes sea el criterio de lo que es justo. Hippias dice (IV 4, 13) que estas leyes "escritas" son el resultado de un acuerdo o "convenio establecido por los ciudadanos acerca de lo que hay que hacer o dejar de hacer". Frente a la validez temporal y espacialmente limitada que tienen tales leyes, Hippias defiende la existencia de leyes no escritas dotadas de una validez universal, porque se trata de principios "reconocidos de manera invariable en todo lugar" (IV 4, 19). A propuesta de Sócrates, Hippias acepta que entre estas leyes no escritas está la necesidad de venerar a los dioses y la de honrar a los padres, pero niega que pueda incluirse también la prohibición del incesto, ya que algunos pueblos adoptan esta práctica. Teniendo en cuenta la oposición establecida por Hippias en el *Protágoras* entre naturaleza y convención, lo más lógico es suponer que estas leyes no escritas están fundadas en la *phýsis* y que el sofista de Élida es, en consecuencia, uno de los primeros defensores conocidos de la existencia del derecho natural. La naturaleza tiene en él un valor normativo que establece leyes dotadas de una validez universal y objetiva frente al carácter cambiante y cuestionable con que aparecen las leyes del estado. Las leyes no escritas no han podido ser establecidas por los hombres "porque no habrían podido reunirse todos ni hablar la misma lengua" (*Mem.* IV 4, 19). En la versión dada por Jenofonte, son debidas a los dioses, pero parece claro que lo que Hippias tiene a la vista es un derecho natural fundado en una ciencia de "la naturaleza de las cosas" (*Prot.* 337d; cf. Dupréel, 1948: 219) y no un código jurídico dorado de un fundamento divino. Hippias conocía las investigaciones naturalistas y en este marco teórico la *phýsis* era concebida como un sistema autoreglativo en el que no hay espacio alguno para una intervención de los dioses. Como ocurre en Antífonte, quien infringe una ley natural acaba encontrando su castigo, porque es la naturaleza misma la que se cobra el pago que el sujeto debe satisfacer por la infracción cometida. Es muy posible que éste sea también el caso de Hippias (cf. Untersteiner, 1996: 450, n.º 38). Tal parece ser la interpretación más obvia de la afirmación recogida por Jenofonte de que "las leyes mismas imponen el castigo al que las transgrede" (*Mem.* IV 4, 24). Esto parece a Hippias un indicio claro de que se trata de "un legislador mejor que el hombre" y, a la postre, sólo en este caso aceptaría la ecuación socrática de la identidad entre lo justo y lo legal. Pero, a juzgar por su intervención en el *Protágoras*, ese legislador no puede ser otro más que la naturaleza misma, que está dotada de su propia legalidad, independientemente de los criterios arbitrarios de los hombres. Por tanto, es muy posible que el fundamento divino que atribuye a las leyes no escritas en las *Memorables* sea una concesión de Hippias a la presión dialéctica de Sócrates, lo cual estaría de acuerdo, por otra par-

te, con la intención que tiene Jenofonte de mostrar el efecto moralizador que éste causaba en sus interlocutores (*Mem.* IV 4, 25).

Las leyes no escritas se prestan en el espíritu de la época, en el que confluyen elementos doctrinales muy diversos, a interpretaciones divergentes. Si en el caso de Hippias nos inclinamos por considerarlas basadas en un fundamento meramente natural (cf., no obstante, Guthrie, 1988: 125-6), es evidente que en Sófocles la situación es diferente. Antígona en su enfrentamiento con Creonte invoca en contra de sus decretos injustos “las leyes no escritas e inamovibles de los dioses” (*Antígona*, vv. 454-455). Pero su función como instrumento crítico en contra de la legalidad positiva es muy semejante a la que tiene en Hippias. En el caso de Pericles, sobre un fundamento meramente laico (cf. Rodríguez Adrados, 1980: 223), las leyes no escritas cumplen otra misión, pues coexisten con la legislación positiva (Tuc. II 37), como un complemento de ésta, que no se basa en la coerción penal, sino en la “vergüenza generalizada” que trae a quienes las infringen.

3.5. Calicles

La intervención de Calicles en el *Gorgias* (482e y ss.) y los fragmentos de Antífonte procedentes de su escrito *Sobre la verdad* son probablemente los dos textos en los que la antítesis *physis/nómos* se formula con mayor precisión conceptual. La crítica de la ley puede hacerse desde presupuestos muy diferentes según se subrayen los rasgos de identidad o, por el contrario, de diferencia y desigualdad que hay en la naturaleza. En el primer caso, la oposición entre naturaleza y convención se interpreta de acuerdo con criterios igualitaristas, mientras que en el segundo lo que suscita la crítica es, por el contrario, la igualdad artificial que introduce la ley en contra de los derechos del más fuerte. Ya hemos visto que en Hippias se inicia una corriente de tendencia igualitarista y humanitaria que rechaza las diferencias entre nacionalidades como una distinción basada en el *nómos*. El texto de Antífonte, que comentaremos más adelante, independientemente de la filiación ideológica del autor, demuestra que esta antítesis se utilizaba también para cuestionar las diferencias entre nobles y plebeyos o entre griegos y bárbaros (cf. 87 DK B 44 col. 2). En esta misma línea pueden citarse los nombres de Licofrón y Alcídante, que pertenecían probablemente a la escuela de Gorgias. Aunque sabemos muy poco del primero, un fragmento de Aristóteles (Rose 91 = 83 DK 4) nos transmite la noticia de que, según Licofrón, “en verdad los plebeyos no se diferencian en nada de los nobles”. Por lo que se refiere a Alcídante, Aristóteles se refiere a él en la *Retórica* (I 13, 1373b18) precisamente en el contexto de su discusión sobre las leyes no escritas. Éstas son, para el Estagirita, las leyes comunes que están basadas en la naturaleza y cita, entre otros ejemplos, la afirmación de Alcídante de que “Dios dejó a todos los hombres libres y la naturaleza no hizo esclavo a ninguno”.

Sin embargo, la antítesis *physis/nómos* adopta un sesgo anti-igualitarista en la versión de Calicles. Se trata de un personaje que solamente aparece en el diálogo de Platón, porque cuando Aristóteles lo cita deja bien claro que se trata del que figura en el *Gorgias* (cf. *Ref. Sof.* 173a8). Platón lo caracteriza con tal destreza dramática que algunos especialistas lo han considerado una figura histórica (p. ej., Dodds, 1990: 12; Kerferd, 1981: 119), mientras que otros han visto en él una máscara tras la que Platón ha querido repre-

sentar a algún personaje de la época, como Critias o Alcibiades, entre otros muchos que se han propuesto (cf. Untersteiner, 1996: 522-523, n.º 40). No se trata de un sofista, porque desprecia “a los que dicen enseñar la *areté*” (*Gorgias* 519e-520a), pero está asociado con ellos. Gorgias se aloja en su casa (447b) y Calicles admira su dominio del arte retórica (447a), que desearía aprender para lograr el éxito que ansía en su carrera política recién iniciada (515a). Aunque no pertenezca propiamente a la sofística, nadie duda de que Calicles defiende ideas de la época que habían recibido la influencia del movimiento sofístico. El contexto de su intervención viene determinado por la discusión que ha tenido lugar anteriormente y en la que Sócrates ha intentado refutar a Polo haciéndole ver que es mejor sufrir injusticia que cometerla. Calicles entra en escena para dejar claro que existen dos sentidos del bien y de lo bello, porque “en muchos casos la naturaleza y la ley son opuestas entre sí” (482e). Pretende desarticular así la estrategia dialéctica de Sócrates, que consistió, a su juicio, en refutar a Polo confundiendo ambos sentidos. Pero, de acuerdo con Calicles, cometer injusticia es peor que sufrirla sólo desde el punto de vista de la ley, porque “por naturaleza” es peor sufrirla que cometerla (483a). “Por naturaleza todo lo que es más feo (*aischion*) es también peor (*kákion*)”. Lo que Calicles quiere decir con esto es que la perspectiva de la moral convencional (es más feo cometer injusticia que sufrirla) no coincide con los intereses del individuo, ya que para éste es peor sufrir injusticia que cometerla. Los términos “bello” (*kalós*) y “feo” (*aischrón*), tal y como fueron utilizados en la discusión entre Polo y Sócrates, expresan aprobación y reprobación social y, en realidad, desde el punto de vista de Polo (cf. 474d), no pueden identificarse respectivamente con lo “bueno” (*agathós*) y lo “malo” (*kakós*), porque los primeros representan la perspectiva de la moral comunitaria, mientras que los segundos expresaban para él lo que resulta ventajoso o perjudicial al individuo. La aportación de Calicles, para hacer frente a la argumentación de Sócrates, consiste en afirmar que, frente al significado que aquellos términos (bello, feo) tienen por *nómos*, hay también un sentido “por naturaleza” que es contrario a la moral comunitaria. Lo que hizo Sócrates, a su juicio, fue confundir ambos sentidos y aprovecharse de ello para que su interlocutor incurriera en contradicción. De esta manera, al afirmar que sufrir injusticia es “más bello” que cometerla fue obligado a conceder que era también “mejor”.

La moral comunitaria es igualitaria y sostiene que “intentar tener más que los demás es injusto y feo y a esto lo llaman cometer injusticia” (483c), pero “la ley de la naturaleza” (483e) afirma precisamente lo contrario: “lo justo es que el mejor tenga más que el peor y el hombre superior más que el inferior” (483d). Por tanto, lo más bello desde el punto de vista de la naturaleza es rebelarse contra “todas estas leyes contrarias a la naturaleza” (484a) que predicán la nivelación y la igualdad de derechos.

Calicles basa su idea de la naturaleza en el comportamiento animal y en el conocimiento que la historia ha proporcionado sobre el derecho que regula las relaciones entre los estados. En ambos dominios “lo justo” es que “el fuerte domine al débil y tenga más que él” (483d). Esta es la ley, dice Calicles (483d), en la que se basaba Jerjes cuando mandó sus ejércitos contra Grecia. Inevitablemente, hay que recordar en este punto el diálogo entre los atenienses y melios recogido en la obra de Tucídides, para constatar que las palabras de Calicles reflejaban no sólo una teoría de influencia sofística sobre la naturaleza de la moral sino también la experiencia de la realidad social que había proporcionado el impe-

rialismo. Los atenienses, que querían imponer a los melios el abandono de su neutralidad, afirman (Tuc. V 89) que “en el discurso humano lo justo entra en consideración cuando las fuerzas están igualadas”, ya que en los demás casos, “los más fuertes hacen lo que está en su poder y los débiles no tienen más remedio que aceptarlo”. Se trata de “una ley” (*nómos*) dotada de una validez universal e impuesta “por necesidad natural” (*hypò phýseôs anagkatas*), según la cual el más fuerte impone su poder (cf. Tuc. V 105).

La moral comunitaria se basa, para Calicles, en el interés de los “débiles y la multitud” (483b), que son “los que, en beneficio de sí mismos, establecen las leyes y prodigan alabanzas y censuras”. La prédica socrática le parece propia de una moral “de esclavos” porque no es propio de un hombre dejarse ultrajar impunemente, sino de alguien inferior para quien es “mejor morir que vivir” (483b). Toda la moral y las leyes de la *pólis* con su sentido igualitario han sido ideadas como una trampa para domeñar a los hombres superiores a los que “esclavizamos con hechizos y encantos diciéndoles que hay que poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo” (483e-484a):

Pero yo creo que si surgiera un hombre con una naturaleza suficientemente poderosa derribaría, haría pedazos y se quitaría de encima todos nuestros engaños, escritos, sortilegios y encantamientos y todas esas leyes contrarias a la naturaleza, se rebelaría contra nosotros y nuestro esclavo se mostraría como señor, y entonces respaldaría la justicia de la naturaleza (484a-b).

Parece claro que la crítica del *nómos* desde posiciones como la de Calicles está basada en una reacción frente al igualitarismo de la democracia ateniense, que parecía excesivo a los ojos de oligárquicos y conservadores. Calicles es amigo de Andrón (487c), que estuvo involucrado en la revuelta de los Cuatrocientos y, aunque intente aparentar hipócritamente un desmedido amor al pueblo (481d-e), su posición es, en realidad, contraria al espíritu de la democracia ateniense. Calicles representa al demagogo sin escrúpulos que cree formar parte de un grupo de elegidos cuya “audacia e inteligencia para el gobierno de la ciudad” (491c) le da derecho a todo. Desde el punto de vista de Platón, era el peligro que encerraba la enseñanza de los sofistas, porque algunos de éstos, como Gorgias, se habían contentado con transmitir un instrumento moralmente neutro como la retórica, sin advertir que, en manos de desaprensivos, podía tener desastrosos efectos sobre la comunidad. Como ha dicho J. de Romilly (1997: 164), “de los viejos maestros prudentes a los jóvenes arrogantes llenos de impaciencia existe una continuidad cuyo punto de ruptura no es fácil de situar”. La crítica del *nómos*, que se había inspirado en una ideología humanitaria, “había liberado al individuo de una conducta mimética frente a normas preracionales” (Rodríguez Adrados, 1980: 167), pero podía producir también la eliminación de los viejos valores sin sustituirlos por otros que hicieran posible la vida en la *pólis*. Hablando estrictamente, como han sostenido algunos autores (Dodds, 1990: 266), no hay inmoralismo, sino “un rechazo del derecho convencional en favor del derecho natural” (Kerferd, 1981: 118). Ahora bien, tal y como Platón le presenta en el *Gorgias*, Calicles defiende un concepto irracional de naturaleza humana, ya que para él “lo justo y bello por naturaleza” consiste en “permitir que las pasiones se hagan tan grandes como sea posible y no contenerlas”, sino “ser capaz de servir las con valor e inteligencia” (491e-492a). La “virtud y la felicidad” vienen a identificarse con “la molición, la

incontinencia y el libertinaje” (492c), mientras que “la justicia y la moderación” no son para él otra cosa que “leyes contrarias a la naturaleza” (484a). Por eso, a nuestro juicio, en la práctica se incurre en inmoralismo, porque no se ve cómo una moral fundada en tales principios puede articularse con facilidad en la forma de una nueva regulación de la vida en comunidad.

3.6. Antifonte

En la crítica del *nómos* hemos dejado para el final la posición de Antifonte el Sofista. El interés de este autor radica en que estamos ante un texto procedente directamente de la sofística, en el que la antítesis *phýsis/nómos* aparece en un cuadro de oposiciones muy elaborado conceptualmente. Sin embargo, dado el carácter fragmentario del texto, si hay verdaderamente en él una crítica del *nómos*, no está claro que se haga en nombre de una concepción igualitaria de la naturaleza humana, como ha venido pensándose tradicionalmente. La obra de Antifonte ha ganado en importancia filosófica desde que en 1915 y 1922 se descubrieron dos papiros de Oxirrincos con fragmentos procedentes de su obra *Sobre la verdad* a los que luego se añadió alguno más. No obstante, la reconstrucción de estos textos no está exenta de controversias y existen variantes, como veremos, que harían posible una interpretación muy diferente de la que parece más plausible a la vista del texto que figura en los fragmentos de Diels-Kranz (87 DK B 44 A y B, que ofrecemos en la Antología en trad. de A. Melero).

Por otro lado, está igualmente la cuestión de los dos (o tres) Antifontes. Aunque en la Antigüedad no hay noticia de que se haya distinguido entre varios Antifontes, Hermógenes (s. III; 87 DK A 2), basándose en las opiniones de Dídimo, un gramático del s. I, distingue al menos dos: uno, Antifonte el Sofista, a quien se atribuye el *Político*, *Sobre la verdad* y *Sobre la concordia*, y un Antifonte Orador, autor de las *Tetralogías*, que son una colección de ejercicios retóricos. Las razones que aporta Hermógenes, aun sin descartar que se trate de una misma persona, es que los dos emplearon estilos literarios muy diferentes. Pero los partidarios de distinguir entre estas dos figuras han aducido otras razones de carácter político, porque el orador fue una persona extremadamente conservadora (Tuc., VIII, 68, 90), que murió por su participación en la revuelta oligárquica de los cuatrocientos, y al Sofista, en cambio, se le ha atribuido una posición liberal como defensor de posiciones igualitaristas en su crítica de las leyes. Por el contrario, los que niegan esta última interpretación de su pensamiento político (cf., p. ej., Caizzi, 1986: 292-293), sostienen que Antifonte de Ramnunte es también el autor del tratado *Sobre la verdad* al que pertenecen los fragmentos a los que vamos a referirnos a continuación.

En ellos encontramos la oposición *phýsis/nómos* en términos muy claros. “La mayor parte de los derechos, dice Antifonte (44a, col. II), que emanan de la ley (*katà nómon*) están en oposición a la naturaleza”. La naturaleza representa los intereses del individuo (Caizzi, 1986: 301), mientras que el *nómos* expresa los de la comunidad, de manera que en este punto las diferencias con Protágoras son clarísimas, porque para éste los intereses particulares sólo pueden garantizarse dentro del marco común de la ley. En cambio, en Antifonte comprobamos que el convencionalismo puede conducir a una ruptura del individuo con la *pólis*. Efectivamente, alguien podría obrar, dice él (44a, col. I), “en total

acuerdo con sus intereses” si observa las leyes “ante testigos”, pero “cuando está solo y sin testigos, su interés reside en obedecer a la naturaleza”. Al menos desde el punto de vista del individuo, estamos ante una clara devaluación del concepto de justicia (Furley, 1981: 82-83), que consiste en “no transgredir las normas legales vigentes en la ciudad de la que se forma parte”. Independientemente de que éste sea el punto de vista de Antifonte o “el del hombre de la calle” (Saunders, 1978: 219-220), lo que pone de relieve su “análisis” (*sképsis*) es que la ley se fundamenta en la coerción social. Esto revela otras diferencias fundamentales entre naturaleza y convención, porque si un individuo incumple los preceptos legales, el daño que recibe viene determinado “por la opinión” (*dià dóxan*) de los demás y recibirá un castigo. Pero si su comportamiento pasa desapercibido a los ojos de la sociedad, se verá libre de él. Mientras que si viola una ley de la naturaleza, el daño es ineludible, porque el precepto no obedece a un factor extrínseco, como es el interés social, sino que se funda en su propia constitución. No lo determina la opinión, sino la verdad (*di' alē thetan*), con lo cual comprobamos que la antítesis *phýsis/nómos* enlaza el pensamiento político y moral de los sofistas con los términos gnoseológicos fundamentales producidos por la filosofía de la naturaleza (*dóxalalē theta*).

Además, “las [exigencias] de las leyes son accidentales (*epítheta*), las de la naturaleza, en cambio, necesarias” (44a, col. I). Y a este cuadro de oposiciones se une el hecho de que los preceptos legales son “fruto de una convención”, mientras que los de la naturaleza “nacieron por sí mismos” (44a, col. I). De manera que, en resumen, la naturaleza representa lo que es en verdad, lo necesario y lo que tiene un ser por sí, independientemente de los criterios humanos, mientras que la ley debe su existencia a la opinión, tiene un carácter accidental y depende de una convención establecida por los hombres. Si adoptamos el punto de vista del individuo, el texto se pronuncia claramente en favor de la naturaleza, porque la utilidad que pueda resultar de los preceptos legales es “una cadena impuesta a la naturaleza”, mientras que la utilidad determinada por las leyes naturales viene a coincidir con su propia libertad. Algún comentarista ha sostenido (Saunders, 1978: 221-223) que los preceptos legales pueden ser más o menos útiles al individuo, según el modo en que la legislación vigente se enfrente a la naturaleza, pero la cuestión es que se trata de una utilidad que produce dolor, porque representa para él un principio restrictivo que nunca puede depararle más ventajas que las que se siguen de obedecer a las demandas de su propia constitución natural. En este punto la posición de Antifonte parece muy cercana al hedonismo que Platón atribuye a Calicles, porque el placer es criterio de lo naturalmente adecuado: “lo que produce dolor no puede resultar más útil que lo que aporta placer” (44a, IV).

Hasta aquí hemos procurado atenernos a los hechos de lo enunciado en el texto. Ahora bien, en cuanto entramos en valoraciones, encontramos lecturas muy diferentes, porque el estado fragmentario del texto deja muchas cuestiones sin aclarar. Una primera interpretación consistiría en presentar a Antifonte como un defensor de la naturaleza que critica las leyes desde concepciones igualitarias. De acuerdo con la reconstrucción de los fragmentos editada en Diels-Kranz, el texto parece subrayar la igualdad de la naturaleza humana (cf. 44b, col. II), para poner en cuestión distinciones basadas en el *nómos*, como las de plebeyo y noble, bárbaro y griego o incluso las de esclavo y libre (Unters-teiner, 1996: 378). De manera que, algunos han visto en Antifonte un demócrata de izquierdas, cuya crítica de la ley se basa en sentimientos humanitarios. Esta es la razón

fundamental por la que muchos especialistas se reafirman en distinguir los dos Antifontes. Antifonte el Orador, aparte de su filiación oligárquica y conservadora, es un defensor de la ley que, según se ha dicho (Luria, 1976: 539), “no puede haber escrito este panfleto radical”. Pero, por otro lado, en *Sobre la concordia*, que se atribuye a Antifonte el Sofista, se encuentran expresiones que, en principio, no parecen tampoco muy concordantes con esa supuesta posición liberal desde la que critica las leyes. En un fragmento atribuido a esta última obra (87 DK B 61), Antifonte había afirmado que “ninguna cosa es peor para los hombres que la ausencia de autoridad (*anarchía*)”. Además, hay textos (B 58-59) en los que el hedonismo de los fragmentos citados se complementa con recomendaciones de autodomínio. Antifonte afirma (B 58) que

nadie puede juzgar mejor la sensatez de un hombre que aquel que se opone a los placeres inmediatos de su pasión y ha sido capaz de dominarse y vencerse a sí mismo.

En este mismo texto Antifonte considera “los efectos indeseables” que tiene que afrontar quien va a incurrir en delito, por lo que, después de todo, es posible interpretar estos textos como un cálculo hedonístico que se impone al hombre desde el mismo momento en que vive inmerso en sociedad. De manera que la cuestión acerca de los dos Antifontes se ha convertido en un problema interno para la comprensión de Antifonte el Sofista (Kerferd, 1981:50). Hay incluso (Nestle, 1975: 140) quien ha atribuido la obra *Sobre la concordia* a Antifonte el Orador. Algunos piensan que las discrepancias entre ambas obras podría achacarse simplemente a una diferencia de énfasis (Guthrie, 1988: 283-284) o a circunstancias políticas diferentes (Melero, 1996: 174), que pudieron inducirle a replantearse la crítica de las leyes. Mientras algunos autores han presentado a Antifonte como “un representante de la reivindicación nostálgica del estado de naturaleza” (Mondolfo, 1968: 398), otros han llegado a pensar que “la ruptura absoluta entre la naturaleza y la ley no implicaba en absoluto la elección de la naturaleza”, sino el establecimiento de una “convención sana” que constituyera la base para una adecuada reconstrucción del espíritu de concordia (Romilly, 1997: 185).

Por otro lado, los unitaristas, partidarios de la identidad entre los dos Antifontes, han sostenido, como hemos visto, que el verdadero autor del tratado *Sobre la verdad* es el Orador, es decir, el mismo Antifonte de Ramnunte (Caizzi, 1986: 292-293) a quien se identifica como un conservador de tendencias oligárquicas. De acuerdo con otra reconstrucción de los fragmentos (Caizzi, 1989: 189-190), “a los ojos de Antifonte la igualdad natural no implica un concepto de igualdad absoluta”. Si Antifonte hubiera dispuesto de la terminología aristotélica, dice Caizzi (1989: 190),

[...] habría dicho [...] que en todo hombre hay en potencia un griego o un bárbaro, pero una cosa bien diversa es sostener que griegos y bárbaros son iguales.

De esta forma, Antifonte habría hecho su crítica de la ley en defensa del individuo, para liberarlo de la violencia que ejerce sobre él, pero no con el sentido igualitarista que tradicionalmente se le ha atribuido, y ello le ubicaría en posiciones muy cercanas a las de Calicles y los defensores de la *phýsis* de los que habla Platón en el libro X de *Las Leyes*

(véase en Antología de textos en Platón). Esto convertiría a Antifonte en un pensador contrario “al demócrata Protágoras” y “en un pesimista sobre la posibilidad de reconciliar las dos esferas” de la ley y la naturaleza (Caizzi, 1986: 309). La exposición somera de todas estas posibles lecturas demuestra que el carácter fragmentario de los textos que poseemos hace muy difícil interpretar cuál era exactamente la posición en la que se había situado el autor del tratado *Sobre la verdad*.

3.7. Teorías del contrato social

Finalmente, antes de dejar este apartado, quisiéramos decir unas palabras sobre la idea de contrato. Si las leyes tienen un carácter convencional y no están basadas en un orden natural e invariable, esto significa que deben su existencia a los hombres, y en algunos casos, se dirá que se establecieron por medio de un pacto o acuerdo (*synthēkē*) entre ellos. Es probable que ésta fuera la posición de Protágoras (Guthrie, 1988: 141; en contra, Kerferd, 1981: 147), que era, como hemos visto, un defensor de la ley, pero también hallamos esta idea en Hipias (*Mem.* IV 4, 13), Calicles (*Gorg.* 492c) y Antifonte (B 44a), de manera que el concepto mismo de acuerdo o contrato no implicaba necesariamente la existencia de una crítica o una defensa de las leyes, aunque a veces se había utilizado para minar las bases de la moral (cf. p. ej., Aristóf., *Nubes* 1421). Es muy probable que la idea de contrato tenga sus orígenes más remotos en las teorías filosóficas sobre el origen natural del hombre y la sociedad, cuyas bases fueron perfilándose de Anaximandro a Demócrito y que encontrara su formulación definitiva en el marco de la antítesis *physis/nómos*, cuyos orígenes más antiguos se sitúan a mediados del siglo V a. C. (Kahn, 1981: 101 y ss.).

La teoría de la “ley como un pacto” (*synthēkē*) establecido por los ciudadanos “para garantía de sus derechos recíprocos” es atribuida por Aristóteles (*Política* III 9, 1280b10-11= 83 DK 3) a Licofrón, aunque no sabemos los términos precisos que éste utilizó. La idea de contrato aparece también en boca de Sócrates en el *Critón* (50c y ss.), aunque aquí no se concibe como un acuerdo de los ciudadanos entre sí, sino como “convenios y acuerdos” (52d) que tuvieron lugar de modo tácito entre Sócrates y las leyes de Atenas. Pero la exposición más detallada del pacto social la hallamos en la *República* de Platón donde Glaucón la presenta no como una teoría propia sino como una concepción de la justicia defendida por la mayoría (358a y ss.). Se trata de ideas que proceden sin lugar a dudas de la sofística. Glaucón distingue tres puntos: en primer lugar, analiza el origen y la naturaleza de la justicia; a continuación sostiene que nadie de los que la practican lo hace “voluntariamente sino como algo necesario y no como un bien en sí” (*Rep.* II 358c) y, finalmente, concluye que, de acuerdo con estas creencias, es mucho mejor la vida del injusto que la del justo. En el desarrollo del primer punto, que es el que nos interesa aquí, tenemos todos los ingredientes atribuidos a la teoría del pacto. Pero previamente se establece la existencia de tres clases de bienes: los que deseamos por ellos mismos y por sus resultados (el pensar, ver y estar sano), los que deseamos sólo por lo que son en sí mismos (el estar contento y los placeres no perjudiciales sin ninguna consecuencia futura) y, en tercer lugar, aquellos que no queremos por sí mismos sino únicamente por lo que resulta de ellos. De esta última clase se ofrecen como ejem-

plos el tratamiento quirúrgico, la gimnasia y también la justicia. He aquí las palabras de Glaucón:

Escucha en torno a esto lo que te dije que iba a exponer en primer lugar, en qué consiste y de dónde se ha originado la justicia. Dicen, efectivamente, que cometer injusticia es un bien por naturaleza y que ser víctima de ella es un mal. Pero el mal que representa ser víctima de la injusticia es superior en gran medida al bien de cometerla, de manera que cuando cometen injusticias y las sufren y los hombres prueban una y otra, aquellos que no pueden evitar la una y elegir la otra, juzgan conveniente establecer convenios unos con otros para no cometer ni ser víctima de la injusticia. A partir de entonces comenzaron, pues, a establecer leyes y convenios y a llamar legal y justo a lo prescrito por la ley, y éste es el origen y la esencia de la justicia, que es una realidad intermedia entre el mayor bien, que es cometer injusticia sin sufrir castigo, y el mayor mal, que es ser víctima de ella sin poder obtener satisfacción alguna (*República* II 358e-359a).

La semejanza de la teoría del pacto con el convencionalismo es evidente: aquí se dice que los hombres “establecieron leyes y convenios” (*nómos kai synthēka*), mientras que Antifonte habla de las leyes como “acuerdos” (*homologēthenta*, B 44a) y Calicles (*Gorg.* 492c) “como convenios” contrarios a la naturaleza. La diferencia, a nuestro juicio, está en que en este último la naturaleza adopta un valor normativo que la convierte en la base de un ideal moral de justicia, mientras que en las teorías del contrato no hay más ley que la que surge del convenio o acuerdo establecido entre los hombres. Hay un estado de naturaleza en el que los hombres delinquen unos contra otros y de esa situación, sin apoyarse en ningún ideal normativo, surge la ley y la justicia, por la pura conveniencia de poner remedio a una situación insostenible. En esta línea creemos que hay que contemplar la posición de Trasímaco, que, en el libro I de la *República* (338c), no recurre a la antítesis *nómos/physis*, cuando define la justicia como “lo que conviene al más fuerte”. Trasímaco no piensa, como Calicles, en un derecho natural de los más “inteligentes o audaces” para imponer su ley, sino que establece simplemente el hecho sociológico de que “en cada estado el gobierno es el que tiene el poder” (*Rep.* I 338d) y, en consecuencia, “cada gobierno establece las leyes de acuerdo con lo que le resulta conveniente” (338e).

A pesar de que algún especialista le ha atribuido la defensa del derecho natural (Kerferd, 1976: 548, 562), su posición nos parece más cercana a una especie de empirismo o positivismo jurídico (Barker, 1961: 82), pues no se habla aquí, como ocurre en Calicles, de una justicia fundada en “una ley de la naturaleza”. Trasímaco “adopta un punto de vista fundamentalmente descriptivo” (Solana, 1998: 8), de manera que lo justo es lo que establece el gobierno en cada ciudad: “... la democracia, las leyes democráticas, la tiranía, leyes tiránicas y así en los demás casos” (*Rep.* I 338e). La posición de Trasímaco y la expuesta por Glaucón, aparte de las diferencias que pueda haber entre ellas, coinciden desde luego en una depreciación del concepto de justicia. Para el primero, al menos en las circunstancias del momento, consiste en una “noble simplicidad” (*Rep.*, I, 348c), porque para el justo consiste en actuar de acuerdo con intereses extraños, y para el segundo supone aceptar unos acuerdos a los que no estaría dispuesto a someterse el

que es “verdaderamente hombre” (*Rep.* II 359b) y tiene el suficiente poder para ser garante de sus propios intereses.

3.8. Teorías sobre religión

Este apartado puede comenzar sin solución de continuidad con el anterior dada la relación que hay entre la existencia de los dioses y las reflexiones sofisticadas sobre la cultura, que es el marco en el que hay que situar la antítesis *physis/nómos*. De acuerdo con Hesíodo (*Trabajos*, 276 y ss.), Zeus había dado la ley a los hombres y concedía prosperidad a los defensores de la justicia. Cuando la filosofía natural erosionó la creencia en los dioses tradicionales de la mitología popular, se contempló la ley sobre una base puramente convencional como un acuerdo establecido por los hombres. Los filósofos de la naturaleza elaboraron una nueva concepción racional de la divinidad, pero la perspectiva adoptada por los sofistas es más bien de carácter antropológico, porque analizan las ideas religiosas como una parte integrante de la cultura humana (cf. Jaeger, 1982: 175-176) y, en consecuencia, “empezaron por la naturaleza del sujeto religioso en lugar de seguir a los filósofos de la naturaleza, partiendo de la realidad de lo divino” (*ibid.*: 188). Ya lo hemos visto en el mito de Protágoras, en el que se analiza la creencia en los dioses como un elemento de la civilización humana. El hecho de que Protágoras adopte en este relato una actitud de respeto hacia la religión, no significa en absoluto que pudiera compartir ya las creencias tradicionales. D. Laercio (IX 51= 80 DK B 4) nos ha transmitido una de sus sentencias más conocidas, con la que, al parecer, comenzaba su obra *Sobre los dioses*:

Sobre los dioses no puedo saber si existen o no existen ni qué forma tienen: son muchos los factores que me impiden saberlo, la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana.

Los testimonios de la Antigüedad están divididos a la hora de diagnosticar el alcance teórico de esta sentencia, pues mientras algunos veían en ella un claro ateísmo (Diógenes de Enoanda, cf. 80 DK A 23), otros lo interpretaron como una posición de agnosticismo (cf. Cicerón *Nat. Deor.* I 2; cf. tb. I 29 y 63). A pesar de que Protágoras guardó una actitud de respeto hacia el culto, es muy posible, sin embargo, que criticara las ideas mitológicas de ultratumba en su obra *Sobre las cosas en el Hades*, “con el propósito de atenuar las imágenes espantosas del mito” (Lesky, 1985: 373). Y, aunque en materias religiosas guardó una “reserva enorme en su moderación”, como dice Timón de Fliunte (cf. 80 DK A12), muchos testimonios coinciden en que sus libros fueron quemados en Atenas y tuvo que huir de la ciudad por el proceso por impiedad incoado contra él.

El enfoque sofisticado, como hemos dicho, contempla generalmente el problema religioso desde la perspectiva antropológica de la cultura y el *nómos*. En ese sentido, Eurípides había escrito (*Hécuba* 800-801) que “creemos en los dioses por el *nómos* y por ello vivimos ateniéndonos a las normas de lo justo y lo injusto”. Quizás la relación más clara entre uno y otro problema está en el texto de *Sísifo* (véase la antología, trad. de A. Melero), que algunos autores atribuyen a Critias (Sexto Empírico), mientras que para otros (Aecio) se trata de una obra de Eurípides. En este fragmento (88 DK B 25), el autor

expone una teoría del origen de la ley que consta de los mismos elementos que la teoría del contrato: el estado anterior a la existencia de la ley era una “vida bestial y sin orden”, a consecuencia del cual “los hombres establecieron leyes punitivas” (trad. de A. Melero). Pero la novedad es el papel otorgado a la divinidad como garantía del orden legal en aquellas acciones que los hombres realizaban sin presencia de testigos. Para evitar que se cometieran maldades “a ocultas”, “un hombre astuto y sabio de mente” introdujo el miedo a los dioses. Con esta finalidad se explican las características atribuidas a la divinidad: su poder rector sobre el universo y su capacidad de “ver y oír con la inteligencia”, con objeto de que “tenga poder para ver todas las acciones”. La invención de esta mentira, como el relato expresamente la califica (B 25, v. 26), es una solución a un problema que había planteado el convencionalismo sofisticado. Si las leyes no son más que un producto artificial de las convenciones humanas y carecen de respaldo divino, lo mejor que podía hacer un ciudadano, como hemos visto en Antífonte (B 44a, col. I), era cumplir con sus exigencias ante testigos y dejarlas de lado cuando puede evitar los mecanismos coercitivos de la sociedad. Es el mismo problema que plantea en la *República* Glaucón con el anillo de Gíges, para demostrar que los justos actúan de acuerdo con las leyes en contra de su voluntad. Si existieran dos anillos como éste, que hacía invisible a su portador, y los llevaran tanto el justo como el injusto, dice Glaucón (*Rep.* II 360b), “de acuerdo con el parecer” de los que defienden esta concepción contractual de la justicia, tanto el uno como el otro obrarían de la misma manera. El convencionalismo había dejado a las leyes sin otro sustento que la coerción social y, en consecuencia, “el anillo de Gíges” era una “gran prueba” de que “nadie es justo voluntariamente sino forzado”, porque el ciudadano veía la justicia como algo ajeno a sus intereses y no “como un bien personal” (*Rep.* II 360c).

En el relato de *Sísifo* se añaden, además de esta motivación política, razones antropológicas, que conectan con otras teorías sofisticadas e ilustradas sobre el origen de la creencia en los dioses. El ingenioso inventor de la divinidad le atribuyó como residencia una zona que está ligada a aquellos fenómenos meteorológicos que aterrorizan al hombre (el relámpago y el trueno) o condicionan su vida (la lluvia), por la dependencia que tiene de ellos. W. Jaeger (1982: 187) ha puesto de manifiesto la relación de este texto con las teorías de Demócrito y Pródico sobre el origen de la religión. El primero insistió (68 DK A 75) en que nuestros antepasados debieron aterrorizarse “creyendo que los dioses eran los causantes” de muchos “fenómenos sorprendentes” que acaecían en el cielo, como “truenos, relámpagos, rayos, conjunciones de estrellas y eclipses del sol y la luna”. La intención del *Sísifo* era insistir en la función política de la religión y ésta parece ser la perspectiva que ha predominado en la obra.

Pródico había examinado el aspecto más positivo de la actitud que el hombre tiene ante la divinidad. De acuerdo con múltiples noticias (cf. 84 DK B 5; véanse los testimonios añadidos por M. Untersteiner en la edición de A. Piqué y A. Melero), Pródico sostuvo que el origen de la religión estaba en la deificación de lo que resultaba útil al hombre. Las fuentes distinguen en este proceso dos fases: “en primer lugar fueron considerados (*nenomísthai*) y honrados como dioses los alimentos y las cosas útiles a los hombres”. Aquí se incluyen (cf. S. Empírico, *Adv. Math.* IX 18) “el sol, la luna, los ríos, las fuentes”, es decir, todos los elementos de la naturaleza que tenían utilidad para la vida humana. En segundo lugar (según Filodemo; cf. Untersteiner, 1996: 332 y 334), “después de estas

cosas” fueron divinizados “los que descubrieron alimentos y cobijos y las demás artes, como Deméter, Dioniso...”. Se ha puesto en duda (cf. Guthrie; 1988: 237-238) que pueda atribuirse al propio Pródico esta segunda fase, concebida explícitamente como deificación de descubridores. Sin embargo, al menos parece claro que no se trataba sólo de elementos naturales, pues eran deificados también objetos fabricados por el hombre como el pan y el vino, identificados respectivamente con Deméter y Dioniso. Se ha indicado repetidas veces (cf. Temistio, en B 5) que Pródico tuvo en cuenta probablemente para su teoría la importancia de la agricultura en los cultos místéricos celebrados en honor de Deméter, que aparece aquí mencionada como la diosa de la agricultura.

Hay que destacar una vez más la aproximación antropológica que hacen los sofistas al problema religioso. W. Jaeger (1982: 188) ha destacado la relación entre el verbo utilizado por Pródico (*nomisthênai*) para expresar la creencia humana en los dioses y la palabra *nómos*. Tanto en él como en Protágoras, su actitud es de respeto, porque enlazan la religión y las prácticas del culto con el progreso humano y la civilización de la que forman parte, pero es evidente que esta aproximación teórica deja traslucir “una duda teórica” permanente sobre los dioses de la religión tradicional cuando no un ateísmo encubierto. En las fuentes tardías es frecuente encontrarnos el calificativo de ateo en referencia a estos pensadores (cf. p. ej., 80 DK A23 y S. Emp., *Adv. Math.* IX 18), pero era una sospecha que se dejaba sentir ya abiertamente a finales del siglo V a. C. Recuérdense a este efecto las palabras de Sócrates, a quien Aristófanes (*Nubes*, 248) hace decir que los dioses “no son moneda corriente (*nómisma*) entre nosotros”. Estrepsíades le llama más adelante (v. 830) “Sócrates el Melio”, para aludir a Diágoras de Melos (poeta lírico de la segunda mitad del s. V) que era famoso por su ateísmo. No olvidemos tampoco que Platón relaciona expresamente a los defensores de la antítesis *phýsis/nómos* con los ateos que sostenían que los dioses “existen por arte y no por naturaleza” (*Leyes* X 889e).

Los sofistas pertenecieron a una época de ilustración, pero esta característica de su pensamiento, que atentaba contra la oficialidad del culto, se convirtió en un arma arrojada que dio lugar a procesos desencadenados contra sofistas como Protágoras y otros muchos personajes de la época. Una acusación de impiedad, entre otros cargos, le costó la vida a Sócrates, a quien el público en general confundía con los sofistas, por lo que no debe pasarse por alto que en la “gran época de la Ilustración griega” hubo “persecución, destierro de estudiosos y trabas para el pensamiento” (Dodds, 1980: 181).

3.9. Educación, retórica y lenguaje

Se ha dicho exagerada e injustamente que los sofistas no eran pensadores ni investigadores de la verdad, sino pedagogos (Marrou, 1970: 58), pero es cierto, como hemos visto, que algunos de los sofistas más importantes se definían a sí mismos como educadores. El ámbito de sus enseñanzas era la *téchnē politiké* o la *areté*, por lo que su objetivo era “equipar el espíritu para la carrera del hombre de estado” (Marrou, 1970: 57). El desarrollo de la democracia llevó consigo una demanda social de educación para la vida pública, que es precisamente lo que los sofistas vinieron a satisfacer. Su dedicación a la enseñanza constituye, como hemos visto, uno de los rasgos fundamentales que los define como tales. De ahí que muchos especialistas se cuestionen con razón la inclusión en la

sofística de figuras como Calicles o Critias en las que falta este carácter esencial (cf. Meleiro, 1996: 228). La educación es el fin que confiere unidad de sentido a los múltiples ámbitos en los que hubo aportaciones intelectuales de los sofistas. Se comprende, por tanto, que la cuestión de si la *areté* puede transmitirse por medio de la enseñanza haya sido para ellos uno de los temas más importantes del momento.

Platón dedica a ello dos diálogos en estrecha relación con los sofistas. No sólo el *Protágoras*, como hemos visto, está centrado en esta cuestión sino también el *Menón*: aquí (86c-d) su interlocutor plantea a Sócrates el problema de si la virtud es enseñable o llega a los hombres por naturaleza. No debemos pasar por alto la trascendencia política de la cuestión. Anteriormente “la naturaleza especial de los nobles, que se traduce en *areté*, es la que justifica su primacía política” (Rodríguez Adrados, 1980: 42), pero en el nuevo orden democrático lo que puede convertir a un hombre en un ciudadano capaz de participar en las instituciones del estado son cualidades debidas, en gran parte, al *nómos*. Ya hemos visto las reflexiones de Protágoras sobre el particular: intervienen también las cualidades naturales de los hombres, que abren un espacio para diferencias importantes en la contribución que cada uno pueda hacer al estado, pero, junto a la *phýsis*, está también el ejercicio y la enseñanza (*Prot.* 322d), y aquí es donde se inserta su labor como profesional en la transmisión de la *areté*. El tema se plantea también en el capítulo sexto de los *Discursos dobles* y la respuesta es igualmente afirmativa, a pesar del catálogo de objeciones que el autor nos presenta. La semejanza de estos argumentos con los que tuvo que afrontar Protágoras en el diálogo de Platón es evidente (Kerferd, 1981: 132) y ello prueba en qué medida Platón ha sido fiel a la hora de transmitir las cuestiones que se debatieron entonces (Romilly, 1997: 60). A la objeción, ya planteada en el *Protágoras* (319d y ss.), de que no hay maestros visibles y conocidos que hayan transmitido a los ciudadanos sus dotes políticas, el autor responde: “¿qué enseñan los sofistas sino sabiduría y virtud?” (90 DK6, 7). El autor destaca la importancia de la *phýsis* sin dejar de notar la enorme plasticidad que la cultura significa en la vida humana y la evidencia incontestable de la educación:

[...] si a un niño recién nacido se le enviara a Persia y se le criase allí sin oír la lengua griega, hablaría persa, pero si a uno de allí se le enviara para acá hablaría en griego.

El *Anónimo de Jámblico* (89 DK1, 3 y ss.) plantea, de la misma manera, la necesidad de estar bien dotado por naturaleza si se quiere alcanzar “la máxima perfección” en cualquier virtud, pero además hay que ser un “apasionado del bien y amante del trabajo” y a ello se añade la exigencia de “aprender lo más temprano posible y dedicarse a ello mucho tiempo” (cf. tb. *Protágoras* B3). Hay una devaluación de la naturaleza, porque “estar bien dotado” es algo que depende del “azar”. Antifonte el Sofista había dicho que la “educación es el primero de los asuntos humanos” (87 DK B60). La importancia de este tema en la actividad y el pensamiento de los sofistas no hace más que retrotraernos a la misma cuestión que nos hemos planteado al considerar la antítesis *phýsis/nómos*, porque la educación es el vehículo por medio del cual el individuo ingresa en un mundo dominado por la ley y la cultura. La naturaleza parece haber sido despojada del valor determinante que tenía en la moral aristocrática y se ha convertido en un factor debido al azar

que condiciona, pero no anula, los efectos de la educación y el ejercicio. Incluso Critias (88 DK B9) pudo decir que “existen más personas excelentes por la práctica que por la naturaleza”.

Como hemos visto en el caso de Protágoras, que se puede extender a la totalidad de los sofistas, el propósito de su enseñanza era convertir al alumno en el “más capaz tanto en el obrar como en el decir” (*Prot.* 319a). La retórica, el arte de la palabra, era fundamental para la vida pública que las instituciones democráticas habían abierto a una gran mayoría de ciudadanos. Los sofistas hacían exhibiciones (*epideixis*) de sus cualidades oratorias bien en congregaciones públicas o en reuniones privadas, como la que tuvo lugar en casa de Calias, y reclutaban alumnos que veían en la retórica un instrumento de acción inmediata para la consecución del poder. También escribían obras destinadas a convertirse en reclamo de alumnos o en modelos con los que éstos podían emular los hallazgos retóricos de sus maestros. El *Elogio de Helena* o la *Defensa de Palamedes*, debidos a Gorgias, que están entre los textos de mayor extensión que nos han llegado de los sofistas, son ejemplos brillantes de esto último.

Los testimonios (80 DK A1) atribuyen a Protágoras haber sido “el primero en afirmar que existen dos discursos contrapuestos en cualquier cuestión”. En el catálogo de sus obras figuran unas *Antilogías* en dos libros (según M. Untersteiner [1996: 18] las demás obras eran subtítulos incluidos en ellas) y, de hecho, ésta es la palabra (*antilogiké*) que utiliza Platón para caracterizar la concepción general del discurso que practicaba la sofística. El método antilógico, como hemos visto, es “una capacidad para cuestionar o contradecir” cualquier argumento que pueda sostener el adversario (*Sof.* 232e) y, aunque Platón parece asignar (*Fedro* 261d y *Parm.* 127e y ss.) la paternidad de este arte a Zenón, es el método que atribuye específicamente a los sofistas (cf. *Sof.* 226a; Kerferd, 1981: 61). La extensión universal de este “arte”, como ya hemos dicho, es la mejor prueba, para Platón, de que se trata de un saber aparente cuyo móvil es el afán de lucro y a veces lo denomina a veces erística (de *éris*, contienda; cf. *Eut.* 271c-272c), para hacer hincapié en su carácter agonístico. Es una concepción del discurso orientada a la disputa verbal, que tiene como finalidad prevalecer sobre un adversario y no razonar para el hallazgo de la verdad (cf. *Rep.* V 454a-b, *Sof.* 226a; *Teet.* 164c). Aunque estas son caracterizaciones meramente extrínsecas, Platón ofrece una definición formal del método cuando se refiere en el *Fedro* (261d) a un arte en virtud del cual “las mismas cosas aparecían a los oyentes semejantes y desemejantes, únicas y múltiples, móviles y al mismo tiempo inmóviles”. La retórica se ejerce en los tribunales o en las asambleas populares, pero “en todo lo que se dice” (*Fedro* 261e) su forma de argumentar consiste en esta capacidad de hacer que “todo sea semejante a todo” y en “poner al descubierto” este procedimiento cuando es otro el que practica este arte “de la confusión y el ocultamiento”. El orador tiene que lograr, según sus conveniencias, que una misma cosa unas veces parezca justa y otras veces injusta (261c). Platón criticó la erística y la antilogía, que oponía al pensamiento dialéctico (cf., p. ej., *Rep.* V 454a), a veces refiriéndose con ambas palabras a las mismas personas, aunque se ha dicho que la *erística* no designa “hablando estrictamente una técnica de argumentación” (Kerferd, 1981: 63), sino una concepción agonística del discurso que busca triunfar sobre el interlocutor a cualquier precio (cf. *Eut.* 272b y ss.), mientras que la antilogía es un método argumentativo que persigue el establecimiento de una contradicción para la refutación del adversario.

Los testimonios atribuyen a Protágoras como lema de su enseñanza retórica precisamente la capacidad de “convertir el argumento más débil en el más fuerte” (80 DK A21), por lo que, según dice Esteban de Bizancio, “enseñaba a sus discípulos a censurar y alabar a la misma persona” o a “enaltecer y criticar la misma cosa”. Aristóteles (*Ret.*, II, 24, 1402a22-8 = 80 DK A21) se refiere a este procedimiento en la *Retórica* como algo específico de la enseñanza impartida por Protágoras:

Ambas cosas parecen probables, pero una de las dos es probable, mientras que la otra no lo es absolutamente, sino como se ha dicho (en relación a algo); convertir el argumento más débil en el más fuerte consiste en esto, de ahí que irritara a los hombres con toda justicia la pretensión de Protágoras: pues es falso y no verdadero, sino aparentemente probable y “tal procedimiento” no existe en ningún otro arte más que en la erística y la retórica.

Este texto muestra el lado negativo de la reacción que producía la retórica y la indignación que podía suscitar en los ciudadanos su capacidad para dar la vuelta a los argumentos. Quizás el exponente más claro de ello es la comedia de Aristófanes, en la que el argumento débil se define expresamente como el que “defiende cosas injustas y refuta al argumento más fuerte” (*Nubes* 884). Recordemos que en esta obra el interés de Estrepsiades consistía en adquirir un arte de la palabra que le permitiera “contradecir (*antilégein*, v. 888) cualquier causa justa”. El método antilógico, en sentido general, se convirtió en un procedimiento metodológico que enseñaba a los alumnos recursos argumentativos para invertir la posición defendida por su adversario. Lo encontramos también en esa especie de cuaderno escolar de retórica que son los *Discursos dobles*, en los que hallamos precisamente todo un catálogo de circunstancias en las que se cumple el principio de que las mismas cosas están asociadas a determinaciones contrarias. Es el orador quien debe elegir entre ellas para resaltar las que mejor cuadren con sus propósitos argumentales.

Sin embargo, la clave de bóveda de la retórica sofística, que tiene sus raíces en Córax y Tisias, es el concepto de lo verosímil. Los testimonios de Platón (cf. *Fedro* 259e-260a) y Aristóteles (*Ret.* 1402a18 y ss.) son concluyentes al respecto. Con plena lucidez Fedro (*loc. cit.*) afirma haber oído decir que “quien vaya a convertirse en orador no es necesario que aprenda lo que es justo en verdad sino las opiniones de la multitud, ya que son ellos los que han de juzgar”. El método antilógico está al servicio de la verosimilitud del discurso, para “hacer aparecer lo pequeño como grande y lo grande como pequeño por la fuerza de la palabra” (*Fedro* 267a). Esta técnica, que Platón (*loc. cit.*) atribuye igualmente a Tisias y Gorgias, tiene como objetivo fundamental enseñar al alumno a presentar argumentos en pro y en contra de una misma cosa de manera que sea verosímil y convincente para la audiencia. Aristóteles dice con razón (*Ret.* 1358a37 y ss.) que en el discurso hay tres componentes (el que habla, aquello sobre lo que se habla y aquel a quien se habla) y que es natural que en la retórica el fin del discurso sea el oyente, porque es éste el que ha de dar su aprobación. La sofística ha reflexionado no tanto sobre el objeto del discurso sino sobre el sujeto cuya voluntad hay que determinar. Se comprende, por tanto, que toda su intención haya recaído sobre la construcción del discurso verosímil, porque aquí no interesa la verdad objetiva, casi siempre inalcanzable en asuntos

humanos, sino la adecuación de la palabra a las circunstancias y la naturaleza del oyente a quien va dirigida.

Gorgias decía que la retórica es artífice de persuasión (*Gorg.* 453a = 82 DK A28). En su *Elogio de Helena* (82 DK B11) habla sobre el inmenso poder de la palabra: el discurso (*lógos*), dice, es “un gran soberano que con el cuerpo más pequeño e invisible lleva a cabo obras divinas”. Sin embargo, todos los ejemplos que da de la potencia del discurso consisten en provocar reacciones emocionales en el oyente: “hace cesar el miedo, elimina la tristeza, produce alegría y acrecienta la compasión” (cf. B11.9-10). Teniendo en cuenta textos como éste, que tiene un carácter programático, lleva razón Aubenque cuando sostiene (Aubenque, 1981: 97) que para los sofistas hablar no es tanto hablar *de* sino hablar *a* y que ellos privilegiaron la función persuasiva del discurso en detrimento de otras como las de expresión o transmisión.

Platón nos ofrece en el *Fedro* (266d y ss. = 80 DK A26) todo un catálogo de aportaciones sofísticas y retóricas que él no considera más que “adornos del arte”, porque los ve como algo completamente intrascendente para el conocimiento de la verdad. Pero no cabe duda de que la retórica produjo en la sofística una epistemología y estimuló toda una serie de reflexiones que tenían por objeto la teoría de la argumentación y el lenguaje. En Gorgias, al hilo de la verosimilitud del discurso, encontramos también (a) un estudio psicológico del sujeto humano al que va dirigido y (b) una conciencia de los factores sociológicos y estéticos que influyen en la persuasión. Por lo que se refiere al primer aspecto, Gorgias se compara a sí mismo con un médico, porque igual que éste sabe los medicamentos que debe administrar al cuerpo, el orador tiene que conocer el efecto que causan las palabras en el alma (B11.14). Hay, pues, en él una psicología del *lógos* (cf. Segal, 1962: 105 y ss.), y, de hecho, a la hora de defender a Helena, hallamos en su discurso una reflexión sobre todas las circunstancias y respuestas emocionales que podrían exculparla. Para él la persuasión es un efecto irracional que tiene lugar en el oyente como un engaño (*apátē*, cf. B11.8, 11.10, B23), que acontece por las “vacilaciones y falta de certeza de la opinión” (DK B11.11). Sin embargo, Gorgias cree en la posibilidad de que el orador construya racionalmente una *téchnē* para suscitar a voluntad estas respuestas emocionales por medio del discurso (Romilly, 1975: 20 y ss.). Éste es el propósito al que obedece su intención de crear una prosa artística (cf. Aris. *Ret.* III 1, 1404a26 = DK A29), que confiera a la palabra los mismos recursos expresivos de la poesía, a la que considera junto con la retórica como un arte de “hechicería y magia” (DK B11.10; Romilly, 1973: 20 y ss.). Aunque no falta en Gorgias una argumentación racional y un planteamiento reflexivo sobre los motivos verosímiles de la acción humana, lo específico de su arte era la búsqueda de la persuasión por medio de la emoción estética (cf. Segal, 1962: 122 y ss.). El concepto de engaño no funciona en Gorgias únicamente como un instrumento para explicar la ilusión estética que se produce, por ejemplo, en la tragedia, cuando el espectador comparte las vivencias de los protagonistas, sino que es el marco general en el que analiza el efecto persuasivo de la palabra sobre un sujeto que adquiere, gracias a este proceso, actitudes y creencias determinadas (Janaway, 1995: 43-44). En ese sentido, la tradición le atribuye toda una serie de figuras retóricas como las metáforas forzadas, que daban a su estilo un tono “demasiado poético” (Aris. *Ret.* III 3, 1406b11; A1.2), o la *antitthesis*, el *isocolon*, la *parísisis* y el *homoiotéleuton* (cf. A2, A4; Kennedy, 1963: 64

y ss.). Era una “dicción poética y figurativa”, que “impresionó a los atenienses” en las ocasiones en que Gorgias se dirigió a ellos (A4).

Por lo que se refiere al segundo aspecto, encontramos también en él una teoría del *kairós*, es decir, de la *oportunidad* de la palabra y la necesidad de adaptar los contenidos del discurso a las creencias y la disposición emocional del oyente (cf. A1, 24, B13). Por eso cuando pronunció ante los atenienses su *Epitafio* suprimió los ideales panhelénicos de su *Discurso olímpico*, que eran mal vistos en las circunstancias que vivía la ciudad, ante unos oyentes que “ansiaban el poder” (A1.5).

Es muy posible que los estudios retóricos llevaran a los sofistas a definir los rudimentos de una teoría del lenguaje, a juzgar por los títulos de algunas obras y las referencias, lamentablemente escasas, que han quedado sobre el particular en los testimonios que poseemos. A Demócrito (68 DK A33) se le atribuye una obra *Sobre Homero o Sobre la corrección del lenguaje* y este mismo título (*orthóēpeia*) aparece entre las cuestiones de las que se ocupó Protágoras. El interés de Protágoras en el lenguaje y de los sofistas en general, como se ha dicho en un estudio clásico sobre el tema (Classen, 1959: 35, 41, 43), “está determinado por el deseo de lograr los medios más efectivos para convencer al oyente del punto de vista del orador”. Es muy posible que mientras Gorgias se dedicó sobre todo a explorar la capacidad poética y expresiva del lenguaje y sus potencialidades emotivas, Protágoras dedicara más atención al rigor conceptual y la correcta expresión del pensamiento (Romilly, 1997: 83; Classen, 1959: 37). Platón menciona (*Fedro* 267c = 80 DK A26; cf. A24) su preocupación por la *orthóēpeia* o correcta dicción, aunque es muy difícil hacerse una idea precisa del significado que esto tenía, a la vista de la escasa información que poseemos. Sabemos que distinguió cuatro funciones diferentes del discurso según los modos (deseo, interrogación, respuesta y mandato; 80 DK A1), que diferenció tres géneros gramaticales (masculino, femenino y neutro; 80 DK A27) y poco más, pero es posible que, teniendo en cuenta estos y otros criterios lingüísticos, adoptara un punto de vista normativo en favor de un uso más correcto de la lengua (a favor Kerferd, 1981: 69; en contra Classen, 1959: 36). A juzgar por la parodia de Aristófanes en las *Nubes* (658 y ss. = 80 DK C3), que se considera referida a Protágoras, éste probablemente hizo propuestas de corrección lingüística en casos concretos en los que el género o el modo (cf. Arist., *Poética* 1456b15) no se acomodaba a los criterios que la lógica hubiese dictado. Aunque es difícil llegar a conclusiones seguras, su atención a estas cuestiones venía determinada probablemente por su interés en la más eficaz expresión del pensamiento. También a Alcídamente se le atribuye una clasificación de los tipos de discurso en afirmación, negación, pregunta e invocación (80 DK A1).

Hay constancia de que hubo estudios lingüísticos de cierta importancia en otros sofistas, especialmente en Pródico y tal vez en Hípias. Platón ironiza a menudo en torno a las sumas que Pródico llegó a cobrar por las lecciones impartidas sobre la *onómatos orthótēs* o corrección de las palabras y le dice a Hermógenes que si hubiera asistido a su curso de cincuenta dracmas no tendría problemas sobre ello (*Crátilo* 384b = 84 DK A11). En el caso de Pródico, estos estudios se orientan a análisis semánticos para la correcta discriminación de palabras con sentidos semejantes entre sí. Platón le dedica un extenso párrafo en el *Protágoras* (337a y ss. = 84 DK A13) en el que expone las diferencias entre contender y discutir, alabar y admirar o entre el goce y el placer (cf. tb. A17, A16 y 19). Pródico nunca consideraba las palabras aisladamente sino que comparaba térmi-

nos sinónimos o de significado aparentemente semejante, para establecer las diferencias entre unos y otros. Algunos han visto en este proceder un antecedente de la división o *diátesis* platónica (Classen, 1959: 39-40; Calvo, 1988: 608). Es posible, como ha sostenido Kerferd (1981: 70), que Pródico tuviera como “objetivo poner en relación cada nombre con una sola cosa” distinguiéndola de cualquiera otra. De manera que, después de todo, tal vez hay algo más que mera ironía cuando Sócrates se declara discípulo de Pródico en estas materias.

Hipias parece haberse ocupado también del análisis lingüístico, aunque desde una perspectiva diferente a la de Pródico, que no se centraba como éste en el aspecto semántico, sino en la *orthótēs grammátōn* o corrección de las sílabas en relación con los ritmos y armonías de la lengua (cf. 86 DK A12, Melero, 1996: nota *ad loc.*). Pero la antítesis *phýsis/nómos* también tuvo, como no podía ser de otra forma, su versión lingüística y el *Crátilo* de Platón se dedica a discutir si existe una “corrección por naturaleza” en la correspondencia de cada palabra con la realidad. Frente al punto de vista naturalista sostenido por Crátilo, Hermógenes defiende una teoría convencionalista que Platón relaciona con Protágoras (cf. 385e-386a, 386c, 391c), en virtud de la cual la adecuación de los nombres con las cosas que designan es una cuestión de “convenio y acuerdo” (384d). Sabemos que Demócrito había reflexionado sobre la homonimia, la sinonimia y el intercambio de nombres (cf. 68 DK B26) y, que basándose en estos y en otros argumentos, concluyó que “los nombres son por azar y no por naturaleza”. A la misma conclusión había llegado Antifonte el Sofista (87 DK B1), de manera que dentro de los estudios que abordaban la corrección lingüística, en el aspecto concreto referente a las relaciones entre palabras y cosas, también se hizo sentir la influencia de la antítesis *phýsis/nómos*.

3.10. Epistemología

3.10.1. Protágoras

Algunos autores (Jaeger, 1971: 270) han protestado justamente contra las generalizaciones apresuradas que presentan a los sofistas como “fundadores del subjetivismo y el relativismo filosóficos”, pero es evidente que algunos de sus representantes más significativos, como Protágoras y Gorgias, adoptaron esta posición y, a nuestro juicio, sus reflexiones en este terreno bastarían por sí solas para justificar su inclusión en las historias de la filosofía. A Protágoras se le atribuye una de las afirmaciones más conocidas de la gnoseología, la sentencia del hombre medida, que figuraba, según los testimonios, al principio de su obra *Sobre la verdad*: “El hombre es medida de todas las cosas, de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son” (80 DK B1= Platón, *Teeteto* 152a, S. Empírico, *Adv. Math.* VII 60; DL IX 51). Como no tenemos el contexto y la explicación de esta sentencia en palabras del propio Protágoras, cada uno de los términos con que está formulada ha sido objeto de múltiples interpretaciones (cf. Untertreiner, 1996: 115-137; Guthrie, 1988: 189-192). En primer lugar, se ha discutido a qué hace referencia el término “hombre”. T. Gomperz (2000: 485) defendió que se trataba

del hombre genérico, es decir, no de “este o aquel ejemplar de la especie”, sino del hombre en sentido universal, mientras que algunos especialistas (Classen, 1959: 35) han negado que la sentencia distinga uno u otro sentido, porque Protágoras, en sus intervenciones en los diálogos platónicos, habla indistintamente de “un hombre”, “los hombres” o “el hombre”. Pero la interpretación clásica de la sentencia que hicieron Platón y Aristóteles (*Metaf.* XI 6, 1062b14) privilegió el sentido individual. Efectivamente, el significado de esta afirmación para Platón (*Teet.* 152a) consiste en que “las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y son para ti tal y como a ti te parece que son”. De manera que, en el ejemplo que figura en el *Teeteto* (152b), el viento es frío para el que lo siente así y no lo es para quien no lo siente como tal.

También se ha discutido, entre otras cuestiones, si el hombre es medida de la existencia misma de las cosas (interpretando *hōs* como equivalente a *hōti* [“que”], cf., p. ej., Gomperz, 2000: 485-486) o sólo de la forma y propiedades con que éstas aparecen (*hōs* en el sentido de “como”). El término *chrēmata*, que traducimos por “cosas”, ha sido igualmente objeto de discrepancias, porque algunos autores (cf., p. ej., Versenyi, 1976: 294) han entendido que se trataba no de las cosas (*ōnta*) en general sino de aquellas en cuya existencia el hombre puede ser determinante como medida, dado que las utiliza (*chrēsthai*) o está en relación con ellas. Por tanto, se ha sostenido que “el tema de la proposición de Protágoras no son los juicios existenciales sino los de valor” (Nestle, 1975: 117). Sería absurdo, dice Nestle (*ibidem*), que el hombre sea criterio de la existencia de las piedras, porque en el texto platónico sólo se habla de cualidades como lo dulce o lo amargo, lo bueno y lo malo o lo justo y lo injusto. Es verdad que el análisis platónico de la sentencia abunda en ejemplos de esta naturaleza, como el viento *frío* o *caliente* (152a-b), el color *blanco* o *negro* (153e-154a), lo *bueno* y lo *bello* (157d), o los alimentos *amargos* o *dulces* (160b). Sin embargo, hay que tener en cuenta que Platón cita esta sentencia de Protágoras en el contexto de la definición que da Teeteto del saber como percepción (151e). Esto significa, a nuestro juicio, que la tesis de Protágoras no se limita a las cualidades sensibles ni a los juicios de valor, sino que tiene un alcance general, debido al carácter empírico que se atribuye a todo el conocimiento.

En la versión platónica del *homo mensura*, la sentencia se fundamenta (a) en una teoría de la percepción y (b) en una ontología heraclíteica que disuelven el conocimiento de cualquier entidad en un conjunto de cualidades sensibles. Empecemos por el segundo punto muy brevemente. Platón atribuye a Protágoras una ontología heraclíteica tanto en el *Teeteto* (152d y ss., 156a y esp. 160d) como en otros lugares (cf. *Fedón* 90b-c), en virtud de la cual “ninguna cosa es jamás, sino que está siempre en devenir” (152e). Esta ontología, con la que se identifica la filosofía protagórica o con la que ésta “viene a coincidir” (160d), sostiene que “no hay cosa que tenga un ser único, ni que sea algo determinado o de una clase cualquiera” (152d), pues “todo lo que decimos que es está en devenir, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras”. A juicio de Platón, la filosofía del hombre medida es posible porque la realidad, en esta ontología que él le atribuye, carece de las determinaciones estables que pudieran convertirla en un criterio de verdad permanente y objetivo (cf. 154b).

Pero además hay una teoría de la percepción que viene a subrayar la contribución del sujeto al proceso del conocimiento. De acuerdo con ella:

[...] el negro y el blanco y cualquier otro color no se engendra sino por el encuentro de los ojos con el movimiento adecuado. Lo que decimos que es cada color no será ni aquello que se dirige al encuentro, ni lo encontrado sino una realidad intermedia que se engendra específicamente para cada uno (153e-154a).

Esta teoría de la percepción tiene muchas semejanzas con el análisis del conocimiento sensible que hay en Demócrito, aunque haya tomado elementos de Empédocles y de otras fuentes. No podemos asegurar en qué medida hubo una influencia de Demócrito en Protágoras o viceversa, pero, dada la cronología relativa de uno y otro y siendo de la misma ciudad, parece imposible descartar una "recíproca dependencia entre ambos" (Santa Cruz y Cordero, 1986: 163-164; cf. tb. Mejer, 1976: 311). En el contexto de esta teoría expuesta en el *Teeteto*, no tenemos acceso a una realidad en sí de las cosas, porque nuestro conocimiento de ellas, basado en la experiencia sensible, produce a la vez la percepción y lo perceptible (156a-b). Es decir, lo blanco se engendra a la vez que la visión de lo blanco, porque es un resultado del encuentro que se produce entre el objeto y el sujeto del conocimiento. La sentencia de Protágoras, con este análisis gnoseológico, elimina el ser en sí de las cosas, porque la realidad, al ser conocida, es ya un producto de la subjetividad humana y las condiciones específicas de su sistema perceptivo.

No sabemos hasta qué punto esta teoría de la percepción era del propio Protágoras y algunos autores han negado que se le pueda atribuir (cf. Dupréel, 1948: 19), pero, a nuestro juicio, es muy posible que aplicara el análisis de la percepción que podía encontrar en filósofos de la naturaleza como Empédocles y Demócrito. Éste había dicho, como hemos visto, que "el color" y las demás cualidades sensibles eran "por convención", porque "en realidad" sólo hay átomos y vacío (68 DK B125). Esta frase de Demócrito, a nuestro juicio, expresa una visión de las cualidades sensibles que coincide con la sentencia protagórica del hombre medida, con la diferencia de que en Protágoras se perdió la distinción entre las dos formas de conocimiento que mantiene Demócrito. Éste sostenía (68 DK B11) que hay un tipo de conocimiento, de carácter racional, que permite al hombre afirmar la realidad de los átomos y el vacío, frente al carácter meramente convencional del conocimiento sensible. Lo que hizo Protágoras fue desentenderse sencillamente de esa realidad en sí y quedarse con un mundo de meras cualidades sensibles cuya existencia se basa únicamente en las convenciones de la cultura y la sensibilidad humana. ¿Es la miel dulce o amarga? De acuerdo con el testimonio de Aristóteles (*Metaf.* IV 5, 1009b1-12) y S. Empírico (*Esb. Pirr.* I 213, II 63), para Demócrito no era ni dulce ni amarga, porque ambas cualidades están determinadas por la sensibilidad del sujeto. Pero para Protágoras ambos juicios son verdaderos (cf. *Metaf.* IV 5, 1009a6 y ss.), porque

[...] a la persona que está enferma lo que come le parece (*phainetai*) amargo y es (*kai esti*) amargo para ella, mientras que a la persona que está sana le parece lo contrario y así es para ella (*Teet.* 166a).

Protágoras no creía probablemente en ese mundo inaccesible de los átomos o no estaba interesado en él y, en consecuencia, no podía utilizarlo como criterio para desmentir la verdad de tales apreciaciones. A pesar de esta diferencia, que le separa de Demócrito, es muy posible que Protágoras compartiera esa visión de las cualidades sensibles como

"afecciones" (cf. Demócrito 68 DK A135 y *Teet.* 159e-160a) que, de acuerdo con Teofrasto, dependen de la disposición (*héxis*) perceptiva del sujeto. Esa disposición, a la que se refiere el Protágoras del *Teeteto* (167a y ss.), hace que el sujeto del conocimiento sea la "medida de lo que es y de lo que no es". Pero esta teoría de la percepción, convertida en fundamento de su epistemología, tiene como consecuencia que la verdad y el ser consistan en una relación (cf. Solana, 1997: 99-100). Efectivamente, no tiene sentido hablar de lo dulce sin la sensación de lo dulce, porque "es imposible que llegue a ser dulce si no es dulce para alguien" (*Teet.* 160b). El objeto y el sujeto del conocimiento "están enlazados uno con el otro" de forma insoluble (160b). El resultado de la sentencia del hombre medida, de acuerdo con la interpretación platónica, es, pues, un fenomenismo radical, porque, en virtud de esos dos elementos teóricos a los que hemos hecho referencia, el ser es apariencia y consiste en "devenir para alguien" (157b).

Una consecuencia epistemológica que se extrae de ello es que todas las opiniones son verdaderas. Efectivamente, "mi percepción es verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser" (160c): si el ser ha quedado reducido a apariencia, la miel será verdaderamente amarga o dulce porque tales cualidades "aparecen" de esta forma a un sujeto determinado. Pero ello se extiende a todo objeto y no sólo a las cualidades sensibles. El hombre es también medida de la existencia de una piedra, porque ésta consiste en un "agregado" (*Teet.* 157b-c) de cualidades sensibles a las que podemos aplicar el mismo razonamiento que se ha utilizado para el amargor o la dulzura de la miel.

La tesis de Protágoras ha sido interpretada, sin embargo, desde supuestos filosóficos diferentes. Según el testimonio de S. Empírico (*Esb. Pirr.* I 218), "las razones o causas (*lógoi*) de todos los fenómenos" subsisten en la materia y el hombre es "criterio" de que ésta se manifieste de una u otra manera, porque en función de la disposición (*diathésis*) del sujeto, éste percibirá uno u otro de los contrarios contenidos en ella. Esta interpretación convertiría su posición gnoseológica en "un realismo ingenuo de sentido común" (Cornford, 1968: 45), pero no es desde luego la que Platón le atribuye ni la mayoría de los comentaristas, porque, de acuerdo con su versión de la sentencia, como hemos visto, no tiene sentido atribuir a las cosas un ser en sí, independiente del sujeto del conocimiento, y esto equivale a un "fenomenismo radical" (Mondolfo, 1968: 152; Calvo, 1986: 90-91) o a un "extremo subjetivismo" (Guthrie, 1988: 186-187) que no parece plantearse las razones objetivas que subsisten más allá del mundo de apariencias fenoménicas en el que tiene lugar la experiencia y la vida de los hombres. El nuevo fragmento de Protágoras publicado en 1969 (incluido en Melero, 1996: fr. B 1a), recogido por Dídimo el Ciego, parece confirmar este fenomenismo, que no es incompatible con una posición filosófica de "agnosticismo" (Mejer, 1976: 309), acerca de las cosas que producen en nosotros las apariencias sensibles.

"La miel es dulce" y "la miel es amarga" son ambas proposiciones verdaderas, bien porque coexisten en ella elementos que dan lugar a las percepciones correspondientes o porque una y otra cualidad ha sido percibida como tal por el sujeto correspondiente y, por tanto, existe en tanto que "deviene para alguien". La tesis de que todas las opiniones son verdaderas aparece, por otra parte, vinculada a la imposibilidad de la contradicción, que Platón asocia también a los "seguidores de Protágoras" (*Eutidemo* 286c). Esta última tesis se encuentra en una figura muy próxima a la sofística, como es Antístenes (cf. Arist., *Metaf.* V 29, 1024b32), y aparece también en los sofistas del *Eutidemo* (285e y ss.). En

el caso de Antístenes, la contradicción es imposible, porque, según Aristóteles (1024b32), una cosa solo “puede ser enunciada por medio de su enunciado propio”. Un enunciado diferente, sin vinculación con ella, estaría refiriéndose a otra cosa distinta y, en consecuencia, no habría contradicción. Por la misma razón, dice Aristóteles, es imposible el discurso falso. En la explicación que da Proclo de este aserto (*in Cratylum* 37, 1-4, Pasquali), hallamos que “todo enunciado es verdadero, pues el que habla dice algo, pero quien dice algo dice lo que es, y quien dice lo que es dice la verdad”. En el caso de Antístenes y en el de Dionisodoro, la imposibilidad de la contradicción está, por tanto, relacionada con una teoría del lenguaje de reminiscencias eleáticas según la cual lo que no es no puede ser expresado por medio del lenguaje.

Algunos han negado que la imposibilidad de la contradicción pueda atribuirse a Protágoras, a pesar del testimonio platónico (cf. Solana, 1997: 98), pero, a nuestro juicio, no hay que descartar que hubiera sostenido esta posición como una consecuencia del *homo-mensura*. Efectivamente, el viento es frío para mí, porque tiene como referencia una realidad distinta de aquella a la que se remite otro perceptor cuando lo califica como cálido y, por tanto, en sentido estricto, ambos juicios no versan sobre la misma cosa. La dificultad está en que la tradición, como hemos visto, le atribuye igualmente la creencia en la existencia de dos argumentos contrapuestos sobre todo asunto que pueda ser objeto de debate. Tal vez no sea imposible admitir la coexistencia de ambas tesis, si, como sostiene Kerferd (1981: 90), podemos distinguir dos niveles: en un nivel verbal siempre hay argumentos contrapuestos y visiones diferentes de una cosa, que aparentemente es la misma, pero en la perspectiva epistemológica en la que se sitúa la sentencia del *homo mensura* no es posible, porque los juicios son siempre relativos a la experiencia de cada sujeto y ésta difiere de uno a otro.

A pesar de que la epistemología protagórica apunta a la posibilidad de adoptar una posición solipsista, no hay en él una actitud individualista, cuyos atisbos pueden hallarse en otros representantes de la sofística como Hipias o Antifonte. Tampoco es congruente con esta gnoseología, que puede defender el relativismo en el ámbito de la moralidad, el sesgo inmoralista que la crítica fácil de la comedia ática le atribuyó. No cabe duda de que a Protágoras debió preocuparle muy seriamente la disonancia entre el individuo y la comunidad en cuyo seno estaba destinado a convivir. Pero, aunque la interpretación individualista del *homo-mensura* nos parece la más plausible, creemos que Dupréel (1948: 38) llevaba razón al presentar al sofista como alguien cuya vida estuvo dominada por

[...] el sentimiento de la fuerza constructiva de la vida en sociedad, cuyo fundamento es el acuerdo, el lenguaje, su instrumento fundamental, y la educación el medio por excelencia.

De hecho, Platón no le ha negado este mérito en la defensa de Protágoras que escribió en el *Teeteto* (166a y ss.). El hecho de que cada hombre sea medida de lo que es y de lo que no es no significa que todos los criterios sean iguales desde un punto de vista moral. Ahí es donde está el valor del sabio y la verdadera función del intelectual en el contexto social:

[...] empleo la palabra *sabio*, dice Protágoras (166d), para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y seo lo bueno.

Los alimentos son amargos o dulces según lo parezcan a los receptores correspondientes y, en ese sentido, unas opiniones no son más verdaderas que otras (167b-c), pero el educador debe actuar sobre el individuo e incluso debe influir en la ciudad para que “le parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial” (167c). Desde un punto de vista epistemológico, todas las opiniones parecen estar al mismo nivel de verdad (contra la tesis de M. Untersteiner que atribuye al sabio un “*lógos superior, abstracto y universal*”, frente a la experiencia individual del *lógos inferior*; cf. 1996: 82), pero, desde una perspectiva moral, no todas son igualmente útiles. Esto no resta un ápice de coherencia al convencionalismo de Protágoras: “lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así” (*Teet.* 167c), pero vemos que su relativismo en epistemología tiene un límite en la idea de utilidad social que le aleja del inmoralismo que hemos encontrado en otros representantes posteriores del movimiento sofístico.

3.10.2. Gorgias

En lo esencial Gorgias viene a coincidir en su planteamiento epistemológico con Protágoras. Si el testimonio de S. Empírico (*Adv. Math.* VII 65 = 82 DK B3) es fidedigno, como es muy probable, Gorgias denominó su obra filosóficamente más relevante *Sobre el no ser o Sobre la naturaleza*. Meliso había titulado su obra *Sobre la naturaleza o Sobre el ser*, de manera que la elección del título por parte de Gorgias era provocador y daba a entender su más profunda divergencia con los filósofos de la naturaleza y, muy especialmente, con los eleáticos. En esta obra Gorgias mantuvo tres tesis que expuso “concatenadamente” de la siguiente forma: “primero, que nada existe, segundo, que si algo existiera, sería inaprehensible (o incognoscible), y tercero, que si fuese aprehensible, no podría ser expresado o explicado a otro”. En realidad, Gorgias no hizo otra cosa que oponerse a los presupuestos fundamentales de la filosofía eleática, tal y como habían quedado expuestos en el poema de Parménides. Éste había defendido en la vía de la verdad que “el ser es y no es posible que no sea” (28 DK B2) y que “lo que no es” no es expresable ni concebible, porque tanto el pensar como el lenguaje tiene necesariamente como objeto el ser (cf. B6, B8). Todos estos presupuestos son cuestionados en la obra de Gorgias, de la que nos han llegado dos versiones, pues, además de S. Empírico, cuyo texto fue admitido por Diels, existe otra versión en un tratado pseudo aristotélico titulado *Sobre Jenófanes, Zenón y Gorgias* (caps. V y VI), que fue incluido por Untersteiner en su edición de los fragmentos (1967: 57-74, fr. 3 bis). El valor filosófico de la obra de Gorgias ha sido muy discutido, pues algunos la han considerado una mera demostración retórica, destinada a mostrar el poder del discurso, que es capaz de probar incluso lo absurdo (Gomperz, 1914). Otros, por el contrario, han admitido que, aun tratándose de una parodia de la filosofía eleática, no está desprovisto de valor filosófico (Guthrie, 1988: 194; un resumen de las diferentes interpretaciones puede verse en Untersteiner, 1996: 242-4). Vamos a examinar brevemente las tres tesis defendidas por Gorgias.

En primer lugar, intenta demostrar que el ser no existe. Su método consiste en una demostración indirecta, porque parte de lo contrario que quiere demostrar ("si existe algo...") y extrae unas consecuencias ("o existe lo que es o lo que no es o lo que es y no es") cuyo rechazo conduce a la negación del supuesto de partida. Todas las alternativas son lógicamente inviables, porque conducen a una contradicción. Por ejemplo, "si el no ser existiera, a la vez existiría y no existiría", ya que, por un lado, "en tanto que pensado como lo que *no es* no existirá, pero en tanto que *es* lo que no es existirá". "El absurdo total" en que se incurre con una tal contradicción elimina lógicamente la posibilidad de la primera opción. Pero ocurre lo mismo con la otra alternativa, dado que si el ser es, "o es eterno o es engendrado o es a la vez eterno y engendrado". Gorgias, según la versión de S. Empírico, va descartando estas tres posibilidades y, en consecuencia, niega también esta segunda hipótesis. Efectivamente, el ser no puede ser engendrado, porque si lo fuera, tendría que haberse engendrado de lo que es o de lo que no es: lo primero no es posible, porque equivaldría a admitir que el ser ya era y no sería engendrado, y lo segundo tampoco, porque "lo que no es no puede engendrar nada" (B3, 71). Pero tampoco puede ser inengendrado, porque en ese caso sería eterno y no tendría principio, de manera que se convertiría en infinito (para la derivación de la infinitud espacial a partir de la temporal, cf. Untersteiner, 1967: vol. I, 43), pero entonces no podría estar en ninguna parte, porque si lo estuviera estaría contenido en otra cosa y no sería infinito. Con ello Gorgias concluye que si no puede estar en ninguna parte no existiría y, por tanto, queda también descartada esa posibilidad (B3, 69-70). Lo mismo ocurre con las demás determinaciones del ser: Gorgias observa que si el ser es, ha de ser uno o múltiple, pero como, siguiendo procedimientos argumentales semejantes, demuestra que no puede ser lo uno ni lo otro, concluye de igual forma que no es. Una vez eliminadas todas las posibilidades (ni puede existir lo que no es, ni lo que es, ni ambos a la vez), Gorgias llega a la conclusión de que nada existe.

El carácter polémico de la obra es puesto de manifiesto en la otra versión transmitida por el tratado pseudo-aristotélico, porque nos explica el método seguido por Gorgias para poder formular las antítesis de determinaciones opuestas bajo las cuales el tratado presentaba todas las características de la realidad. Lo que hizo, según esta fuente, fue "combinar las afirmaciones de los otros [filósofos] que, al pronunciarse sobre los entes, hicieron manifestaciones contrarias, pues los unos [dijeron] que el ser es uno y no múltiple, mientras que para otros era múltiple y carecía de unidad", y así sucesivamente. Gorgias utilizó la lógica de la filosofía eleática y de los demás filósofos de la naturaleza, contra ellos mismos, para mostrar que no tiene sentido negar el mundo de la *dóxa* y el *nómos* en el que viven instalados los hombres en favor de otro ser más verdadero. A la hora de definirlo, como nos recuerda Isócrates (82 DK B1), los filósofos no hicieron más que contradecirse unos a otros: uno dijo que los entes eran infinitos, mientras que hubo quien afirmó que eran uno, dos, tres o cuatro. Gorgias afirmó que "no existe ninguno en absoluto" (B1), lo cual debe interpretarse en el sentido de alguien que se sustrae de ese nivel en el que se movía el discurso filosófico, para acabar con sus pretensiones de haber alcanzado un camino privilegiado de acceso a un ser verdaderamente real.

En el *Elogio de Helena* Gorgias trata del poder omnímodo del discurso, pero su capacidad de persuasión no se basa en la verdad, sino en el hecho de que haya sido "escrito con arte", "para deleitar y persuadir" (B11.13). La persuasión es posible por las insufi-

ciencias del saber humano que tiene que confiarse a "las vacilaciones y falta de certeza de la opinión" (cf. B11.12). Lo que muestra el tratado *Sobre el no ser* es que utilizando la misma lógica de la filosofía de la naturaleza se podía llegar a resultados opuestos. La consecuencia indirecta de todo ello es demostrar la imposibilidad del saber y del acceso al ser que había defendido la filosofía. La negación de la "vía de la verdad", que había fundado Parménides, deja a la retórica y a la *dóxa* en la que ella se basa como único y omnímodo fundamento del discurso. Gorgias cita en su *Elogio de Helena* "los discursos de los meteorólogos" y "las teorías filosóficas" como un caso más en el uso retórico del discurso, en el que "suprimiendo una opinión e introduciendo otra hicieron aparecer a los ojos de la opinión cosas increíbles y oscuras" (B11.13). La conclusión que se desprende de todo ello es que, contra las pretensiones epistémicas de la filosofía, en realidad no hay otra ciencia más que la ciencia del discurso (cf. E. Dupréel, 1948: 67-68).

En su segunda tesis, Gorgias sostenía que si el ser existiera, sería inaprehensible, con lo cual atacaba precisamente uno de los supuestos esenciales del eleatismo. Para esta corriente filosófica el mundo fenoménico de las apariencias sensibles puede rechazarse porque la razón es garantía de que el pensar tiene como objeto el ser verdadero. La segunda proposición de Gorgias va dirigida contra esta pretensión: "si lo que es objeto del pensamiento no es existente, lo que es no es objeto del pensar" (B3.77). El razonamiento de Gorgias se entiende mejor en el contexto de aquella identidad de pensar y ser supuesta por el eleatismo. Pero que esta identidad no existe es algo "muy evidente, porque si los objetos del pensar existieran, todos los objetos del pensar existirían como quiera que fueran pensados" (B3.79). "Un hombre volando", "unos carros corriendo por el mar", "la Escila o la Quimera" demuestran que "los objetos del pensar no son existentes" (cf. B3.79-80) o, más bien, que algo no existe por el mero hecho de ser pensado. No importa que en algunos casos nuestros pensamientos apunten a cosas verdaderamente existentes, porque lo que quiere demostrar Gorgias es que, dada la diversidad entre pensar y ser, el pensar no puede identificarse con el ser ni debemos contemplar el pensamiento como algo que aprehende el ser.

La tercera tesis de Gorgias afirmaba que si el ser fuese aprehensible, no sería comunicable por medio del lenguaje. También en este caso parece dirigirse contra Parménides, porque éste había sostenido que el objeto del lenguaje es el ser y que el no ser no puede pensarse ni decirse. Para mostrar la heterogeneidad de lenguaje y ser, Gorgias nos invita a comparar la naturaleza de la palabra y el objeto al que ella nos remite. "Los objetos que existen fuera" del lenguaje y el pensamiento tienen una naturaleza sensible que es "visible, audible o perceptible en general", pero de éstos, dice Gorgias, "aprehendemos lo visible con la vista, lo audible con el oído" y así sucesivamente (B3.83). Ahora bien, la naturaleza de la palabra es diversa del objeto al que nos remite: por ejemplo, la palabra "azul" es audible, mientras que el color azul es algo que sólo podemos captar por medio de la vista. Esto demuestra que las palabras y las cosas son heterogéneas entre sí y que no debe concebirse el discurso como un instrumento que transmite realidades: "aquello con lo que nos comunicamos es el discurso, pero el discurso no son las entidades ni las cosas existentes, en consecuencia, no son las cosas las que comunicamos a los demás sino el discurso, que es diferente de las entidades" (B3.84). Esto no quiere decir que Gorgias no haya logrado hacerse una idea cabal de la significación (Aubenque, 1981: 100-101), sino que necesita romper con la identidad entre palabra y ser afirmada por los elea-

tas. Una palabra significa porque conecta con las experiencias que el receptor del discurso tiene de la realidad. El perceptor tiene experiencia sensible del color y la palabra adquiere significación para él, porque está en posesión de la experiencia correspondiente, de manera que “no es el discurso el que manifiesta el objeto exterior sino el objeto exterior el que hace significativo al discurso” (B3.85).

Si completamos la información de S. Empírico (B3) con la versión que nos proporciona el tratado *Sobre Jenófanes, Zenón y Gorgias*, llegamos a la conclusión de que la posición de Gorgias es muy semejante al relativismo de Protágoras (cf. Dupréel, 1948: 64; Mondolfo, 1968: 160 y ss.). Admitamos el conocimiento y la posibilidad de transmitirlo por medio del lenguaje, dice el *Anónimo* (B3bis, 980b9), “¿cómo podría el oyente tener la misma representación?”.

A ello se oponen tres razones: en primer lugar,

[...] no es posible que una misma cosa (el objeto del pensar) esté a la vez en sujetos múltiples e independientes, porque en ese caso lo que es dos (lo pensado por el oyente y lo pensado por el hablante) sería uno.

De manera que la objetividad del conocimiento no es posible en sentido estricto, porque el conocimiento se compone de representaciones mentales que no pueden ser idénticas entre sí. Pero además, en segundo lugar, si estuvieran presentes dos contenidos mentales idénticos en ambos sujetos a la vez, “nada impediría que se manifestara a ellos de modo diferente, al no ser éstos semejantes en todo y no hallarse en la misma condición”. Al valorar la aportación de la disposición subjetiva al conocimiento, el escepticismo de Gorgias viene a coincidir con el relativismo gnoseológico de Protágoras. Para ambos el objeto del conocimiento consiste en un “ser para alguien”, de tal manera que, desde el punto de vista estrictamente gnoseológico, es imposible un conocimiento universalmente válido que superara la contribución del sujeto y estableciera una “medida” en la realidad objetiva de las cosas. El “criterio”, como dice S. Empírico, desaparece en Gorgias (B3.87), y además se profundiza con la inestabilidad del sujeto, que no puede alcanzar el conocimiento de un objeto idéntico e inalterable, porque él mismo está sometido a variaciones sucesivas y coexistentes (Mondolfo, 1968: 162). Ésta es la tercera razón que impide la objetividad del conocimiento:

[...] el sujeto evidentemente no percibe las mismas cosas en el mismo tiempo, sino cosas diferentes por el oído y por la vista, y de modo diferente en el presente y en el pasado.

En Gorgias prevalece el momento negativo, mientras Protágoras subraya el carácter verdadero que tiene siempre el conocimiento limitando su validez al criterio relativo e individual de cada sujeto. No hay ni que decir que el discurso no perdió con ello valor alguno para ninguno de los dos. Por el contrario, en Gorgias su teoría del conocimiento libera a la palabra de toda sujeción a la “necesidad imperiosa del ser” y con ello el “arte del discurso escapa de la tutela doctrinaria de la ciencia de las cosas” (Dupréel, 1948: 73), para convertirse en el “gran soberano” que impera en el mundo de las relaciones interhumanas. El escepticismo y el relativismo, que algunos han presentado precisamente

como un resultado de la práctica del método antilógico y la enseñanza de la retórica, no se extendió a todos los sofistas, pero ha dejado sus huellas, como hemos visto, en las figuras más importantes del movimiento a las que habría que añadir otros personajes menos conocidos como Jenáfades de Corinto (cf. S. Emp. *Esb. Pirr.* II 18 y *Adv. Math.* VII 53), Crátilo (cf. *Arist. Metaf.* IV 1010a12) o incluso Antifonte (cf. B1).

3.1.1. Principales figuras de la sofística

Protágoras de Abdera fue el más importante y conocido de todos los sofistas. De él hemos visto su defensa de la ley y su práctica del método antilógico, además del interés que tuvo en la corrección del lenguaje y su teoría del hombre como medida de todas las cosas. No se conoce con exactitud la cronología exacta de su vida, pero es posible que naciera en torno al 490 a. C. o incluso unos años antes. Al parecer, murió al zozobrar la embarcación en la que huía, para evitar un juicio incoado contra él en Atenas (A2), aunque algunos han dudado de la veracidad de esta historia. La fecha de su muerte se sitúa, según diferentes versiones, entre el 421 y el 414 a. C. La tradición le presenta como discípulo de Demócrito que era oriundo de la misma ciudad, pero no hay que descartar una influencia recíproca. Aunque viajó por muchas ciudades griegas, aparece asociado inequívocamente a la Ilustración ateniense. Pericles le encomendó la constitución de la colonia panhelénica de Turios en el año 444 y la tradición le presenta haciendo una lectura de sus obras en casa de Eurípides (A1). Sus obras más conocidas llevaban el título de *Sobre los dioses*, que fue quemada en público en Atenas, y *Sobre la verdad*, que también recibe la denominación de *Discursos demoleedores*, aunque curiosamente ninguna de las dos es mencionada en el catálogo de D. Laercio (cf. A1), por lo que Untersteiner (1996: 18 y ss.) supuso que éste contenía solo subtítulos de las *Antilogías*, la cual constaba de dos libros.

Gorgias de Leontinos (Sicilia) nació en torno a los años 490-480 a. C. y llegó a alcanzar, de acuerdo con los testimonios (cf. 82 DK A2, A10), los ciento ocho o ciento nueve años. Gorgias tenía un hermano, Heródico, que era médico, y la tradición le presenta como discípulo de Empédocles, por lo que no es extraño que, en un principio al menos, se interesara por cuestiones de filosofía natural. En la tumba de Isócrates, que fue discípulo suyo y fundó una escuela de retórica en Atenas, se le representó de hecho “observando una esfera astrológica” (A17). Se le ha atribuido igualmente influencia de los pitagóricos (Untersteiner, 1996: 142), que pudo llegarle a través del mismo Empédocles. Pero la actividad que más destaca en Gorgias es la enseñanza de la retórica (A21 = *Menón* 95c), que aparece ligada a Empédocles y muy especialmente a Córax y Tisias, que fueron “los más antiguos escritores de tratados de retórica” (A14) y eran también oriundos de Sicilia. Ya hemos mencionado su visita a Atenas como embajador de su ciudad en el año 427 y el éxito logrado allí con su estilo oratorio que influyó en muchos personajes importantes, entre los que la tradición (A1) menciona a Critias, Tucídides o Antístenes. Entre sus obras más importantes se ha mencionado el *Elogio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*, que eran piezas demostrativas de su talento como profesor de retórica, así como su tratado *Sobre el No ser*, que era una diatriba dirigida especialmente contra la filosofía eleática. Gorgias pronunció además importantes discursos en ocasiones seña-

lados, como el *Olimpico*, en defensa de ideales panhelénicos de concordia entre los griegos, así como el *Epitafio* y el *Discurso pítico*.

Ya hemos hecho referencia a Hípias de Élida especialmente en relación con la amplitud de temas que abordaba en sus enseñanzas y su polimatía, que abarcaba desde las más variadas cuestiones de filosofía natural hasta la historia (entre sus obras figuran *Denominaciones de pueblos* y *Lista de vencedores en Olimpia*) y la mnemotecnia. También hemos recordado su crítica de la ley positiva como “tirana de los hombres” y su interés por la corrección lingüística desde el punto de vista de los ritmos y las armonías musicales. No tenemos certeza alguna sobre la cronología de su vida, aunque en la reunión de sofistas imaginada por Platón (*Prot.* 317c), se presenta a Protágoras como una persona que “por su edad” podría ser padre de todos los presentes incluido Hípias. Por su mención en la *Apología* (19e = 86 DK A4) puede concluirse que en el año 399 a. C. era ya un sofista tan conocido como Gorgias o Pródico en cuya compañía se le cita. Aunque Platón le dedica dos diálogos con su nombre, no le trata con el mismo aprecio que podemos comprobar en los casos de Protágoras o Gorgias. Es difícil evaluar la profundidad de su saber enciclopédico, pero Proclo le concede un lugar en la historia de la geometría (86 DK B21) por su aplicación de la cuadratriz, una curva para la cuadratura del círculo y la trisección de los ángulos. Su crítica de la ley positiva, unida al ideal de autarquía como fin de la vida humana (A1), parece conferir a esta figura un carácter individualista y cosmopolita, que no le impedía actuar como embajador de su ciudad en numerosas ocasiones (A2). Compuso una *Synagōgē* o *Miscelánea* en la que, al parecer, relacionó doctrinas propias de filósofos presocráticos con poetas anteriores como Orfeo, Museo, Homero y Hesíodo, lo cual le convertiría en uno de los primeros doxógrafos (cf. B6). Escribió numerosas obras entre las que destacan una *Elegía a los mesenios* y un *Diálogo troyano* en el que Néstor hablaba (cf. *Hip. May.* 286b) de las “actividades que debe realizar un joven para llegar a ser ilustre”.

De Pródico de Ceos hemos mencionado su teoría sobre la religión y sus reflexiones sobre el uso correcto de las palabras, que parece haberse centrado, a juzgar por las noticias platónicas, en el estudio de los sinónimos. Su nacimiento se sitúa en torno a los años 470-460 a. C. y en la *Apología* (19e), como hemos visto, se le cita como una persona aún activa en el año 399, que se dedica a la enseñanza igual que otros sofistas, yendo de ciudad en ciudad y cobrando considerables sumas por la impartición de sus lecciones. No se concede ninguna credibilidad a la noticia según la cual murió en Atenas condenado a beber la cicuta “por corromper a los jóvenes” (84 DK A1), que tal vez se deba a una confusión con Sócrates. Tampoco en el caso de Pródico hay que descartar el interés en cuestiones de filosofía natural (A5, A10, B3 y B4), junto a sus intervenciones públicas como embajador y orador (A1, A3) y su dedicación a la enseñanza de la retórica (A3, A4). Entre los títulos de las obras que se le atribuyen, hay alguno que hace referencia a la corrección de los nombres, pero la más famosa era las *Horas*, aunque no está claro a ciencia cierta cuál era su contenido. Es posible que el tratado *Sobre la naturaleza*, que se le atribuye (84 DK B3), formara parte de ella (Untersteiner, 1996: 310), así como su escrito *Sobre la naturaleza del hombre*. En las *Horas* (B1) Pródico representaba el encuentro de Heracles con la Virtud y el Vicio, que se conoce como *Heracles en la encrucijada*. Jenofonte (*Mem.* II 1, 20-34 = 84 DK B2) nos ha transmitido una versión de este episodio, que era una demostración retórica dirigida a una

audiencia amplia y consistía en una exhortación a la vida virtuosa. Se ha dudado de la fidelidad de Jenofonte, pero, aunque él mismo reconoce que Pródico “adornó sus opiniones con palabras más elevadas”, es muy posible que fuera fiel en la transmisión de su contenido ideológico y ello probaría, si hay alguna duda al respecto, el sentido moral que tenía la enseñanza de los sofistas en los casos más representativos. No obstante, el hecho de que intervengan a la vez la Virtud y el Vicio nos proporciona otro ejemplo del método antilógico.

De Antifonte hemos visto especialmente su versión de la antítesis *phýsis/nómos* y la cuestión de los dos Antifontes: el Orador, Antifonte de Ramnunte, que murió en la revuelta oligárquica del 411, autor de las *Tetralogías*, y Antifonte el Sofista, a quien se le atribuyen *Sobre la verdad*, *Sobre la concordia* y el *Político*. En el caso de que existieran dos Antifontes, que es la posición mayoritaria entre los especialistas (Gomperz, Bignone, Luria, etc.; en contra, p. ej., Morrison, Caizzi), coincidirían sus cronologías relativas, porque de Antifonte de Ramnunte, sabemos que murió en el año 411 a. C. (cf. Tuc. VIII 68) y que debió de haber nacido en torno al 470, mientras que las fechas de Antifonte el Sofista son muy semejantes, porque coinciden con las de Sócrates. Ambos se dedicaron a la enseñanza de la retórica y ejercieron la política (cf. 87 DK A3 para A. el Sofista, y Tuc. VIII 68, 1-2 para A. el Orador). Al sofista se le atribuye una obra *Sobre la interpretación de los sueños* (cf. 87 DK B78-81, A7-8). A juzgar por el racionalismo de Antifonte, con su rechazo de la providencia divina (B12) y su definición de la adivinación como “la conjetura de un hombre razonable” (A9), es posible que intentara una interpretación de los sueños sobre bases puramente naturalistas, a pesar de las reservas de Cicerón (*Sobre la adivinación* II 144-5) sobre este “arte” que se basa más en el ingenio de los intérpretes que en “un efecto de la naturaleza”. No obstante, otros especialistas han asignado la obra a un tercer Antifonte, autor de tragedias. A Antifonte de Ramnunte (87 DK A6) se le atribuye haber compuesto una obra o un método consistente en un *Arte para evitar la aflicción*. Al parecer atendía a sus pacientes en el ágora de Corinto preguntándoles por “las causas” de su aflicción y los curaba “por medio de las palabras”, lo cual concuerda perfectamente con otros textos pertenecientes al ámbito de la sofística en los que se compara el arte del discurso con las técnicas terapéuticas propias de la medicina (cf. *Teet.* 167a en relación con Protágoras y 82 DK B11.14 para Gorgias), pero no ha faltado (Nestle, 1975: 139; Guthrie, 1988: 282-283) quien atribuya esta “técnica” al sofista, lo cual sería muy coherente con la posición hedonista de su tratado *Sobre la verdad*. Por último, recordemos una vez más que, aparte de la enseñanza de la retórica, a Antifonte el Sofista no le fueron ajenas las cuestiones científicas, como el intento de resolver la cuadratura del círculo mediante la inscripción de polígonos (B13) o los estudios meteorológicos y fisiológicos que, según Galeno (B29, 29a), formaban parte de su tratado *Sobre la verdad*, y otras cuestiones cosmológicas (cf. B30, 31, 32).

De otras figuras de la sofística citadas en estas páginas nuestros datos son aún más escasos. De Trasímaco de Calcedonia (Bitinia) hemos comentado su definición de la justicia en la *República*, pero el realismo político, cercano al inmoralismo, en el que Platón le sitúa en el marco de su discusión con Sócrates, debe atemperarse con otros testimonios. De acuerdo con Hermias (85 DK B8), Trasímaco había afirmado que “los dioses no ven los asuntos de los hombres, porque, en otro caso, no habrían descuidado la justicia, que es el más grande de los bienes humanos”. De manera que sus

afirmaciones vertidas en la *República* podrían ser una reacción ante la ingenuidad de Sócrates para hacerle ver a éste la realidad de la práctica política en las ciudades griegas y una expresión de su desilusión ante “una época tal” (B1) como la que les había tocado vivir. En un fragmento conservado de uno de sus discursos Trasímaco se lamenta, efectivamente, de las circunstancias presentes que les ha llevado “no a la concordia sino a enemistades y conflictos mutuos” (B1). De ahí que algunos no se hayan dejado llevar por la imagen que nos da Platón y hayan interpretado sus palabras en la *República* como “un pesimismo que revela su sensibilidad y su preocupación ética” (Piqué, 1985: 162; Romilly, 1997: 126). Por otro lado, casi la totalidad de los testimonios versan sobre su enseñanza de la retórica y las innovaciones introducidas por Trasímaco en este ámbito, en el que se le atribuye haber sido “el primero en dar a conocer el período y el colon” (A1), que hacen referencia respectivamente a la unidad de pensamiento y al ritmo de la prosa (cf. A. Melero, 1996, nota *ad loc.*). No conocemos detalles para una datación cronológica segura de su vida, pero se ha establecido el año 457 a. C. como *terminus post quem* de su nacimiento (Untersteiner, 1996: 477). La *Suda* le atribuye unos *Discursos deliberativos*, así como un *Arte o Tratado de oratoria*, unos *Juegos*, que han sido identificados con discursos epidícticos, y unos *Recursos retóricos*.

Otros personajes citados, como Calicles, sea real o ficticio, y Critias no se consideran realmente sofistas, ya que faltan en ellos las características propias de éstos, aunque sus ideas suelen tratarse en el marco del movimiento sofístico. También se ha dudado de la existencia histórica de Eutidemo y Dionisodoro, los sofistas que protagonizan el *Eutidemo* de Platón y en el que encarnan, como hemos visto, la polimatía y la concepción erística del discurso, aunque hoy día se tiende a aceptar su existencia por el testimonio de Jenofonte y Aristóteles. De Licofrón y Alcídamente, que se consideran discípulos de Gorgias, hemos referido su actitud ante la legislación positiva, pero no se tienen más datos de ellos, salvo las menciones de uno y otro en la obra de Aristóteles, generalmente relacionadas con su actividad como maestros de retórica. Finalmente, de la sofística anónima, hemos visto la defensa de la ley en el *Anónimo de Jámblico*, de incierta atribución, a pesar de los numerosos intentos que se han hecho por identificar a su autor, y los *Discursos o Razonamientos dobles*, escrito después de la guerra del Peloponeso, que hemos citado como ejemplo del método antilógico, por lo que se considera inspirado en la obra de Protágoras.

Antología de textos

Antifonte (87 DK, fragmento B44 A)

Col. I. La justicia consiste en no transgredir las normas legales vigentes en la ciudad de la que se forma parte. En consecuencia un individuo puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses, si observa las grandes leyes en presencia de testigos. Pero si se encuentra solo y sin testigos, su interés reside en obedecer a la naturaleza. Pues las exigencias de las leyes son accidentales; las de la naturaleza, en cambio, necesarias. Los pre-

ceptos legales son fruto de la convención, no nacen por sí mismos; sí lo hacen, por contra, los de la naturaleza, ya que no resultan de una convención.

Col. II. Por tanto, al transgredir las normas legales, en la medida en que lo hace sin conocimiento de aquellos que las han convenido, está libre de toda vergüenza y castigo; si se le descubre, empero, no. Por el contrario, si, en contra de toda probabilidad, se viola algún principio que es connatural a la naturaleza misma, aun escape al conocimiento de la humanidad entera, no por ello el mal es menor, ni sería mayor en el caso de que todos los hombres fueran testigos. Porque el daño resultante no lo determina la opinión, sino la verdad.

Un análisis tal está justificado por el hecho de que la mayor parte de los derechos que emanan de la ley están en oposición a la naturaleza. Así, por ejemplo, en el dominio de la vista está codificado por la ley...

Col. III. [...] lo que los ojos deben y no deben ver; a propósito de los oídos, lo que éstos deben y no deben oír; de la lengua, lo que debe y no debe decir; de las manos, lo que deben y no deben hacer; de los pies, los lugares a donde deben y no deben dirigirse; del espíritu, los objetos que debe y los que no debe desear. Pues bien, en nada son más afines ni más próximos a la naturaleza aquellos fines de los que las leyes apartan a los hombres, que aquellos otros hacia los que los encaminan. El vivir y el morir sí son naturales y el vivir les viene a los hombres de aquello que les resulta útil; el morir, en cambio, de lo que no les es...

Col. IV. [...] útil. Ahora bien, lo útil tal como está fijado por las leyes, es una cadena impuesta a la naturaleza; lo útil que la naturaleza fija es, en cambio, libre. En consecuencia, lo que produce dolor, en justa razón, no es más conveniente a la naturaleza que lo que produce placer. Por tanto, lo que produce dolor no puede resultar más útil que lo que aporta placer. Porque lo verdaderamente útil no debe producir daño, sino resultar provechoso. Ahora bien, lo que es útil a la naturaleza...

Col. V. [...] Todos los que se defienden de un daño recibido y no son los primeros en infligirlo, y todos los que son benéficos con sus padres, aunque éstos sean malos con ellos, y los que conceden a sus adversarios el beneficio del juramento, sin que ellos se sirvan de él. De todo lo dicho se podrían encontrar muchos ejemplos que son opuestos a la naturaleza. Entre ellos el de soportar un gran sufrimiento, cuando es posible sufrir menos, o el de aceptar una desventaja, cuando podría evitársela. Pues bien, si las leyes pudieran prestar algún socorro a quienes hacen tales concesiones, y a quienes no las hacen, les causarían un perjuicio.

Col. VI. ... no dejaría de ser beneficiosa la obediencia a las leyes. Por el contrario, parece evidente que el derecho que emana de la ley no es suficiente para llevar socorro a los que hacen tales concesiones. El derecho permite primeramente a la víctima ser víctima y al ofensor, ser ofensor y en ningún momento interviene para impedir que víctima y ofensor lo sean realmente. Y cuando se plantea la cuestión de la reparación, no es más propio para la víctima que para el ofensor... Y, por otro lado, se le deja al ofensor la posibilidad de negar...

Col. VII. [Y particularmente grave] es [esta condición]: que toda la fuerza de la persuasión propia de la acusación, que es inherente al acusador, [se manifieste en medida igual] tanto por la ofensa, cuanto por el culpable...

Fragmento B*

Col. II. ... los respetamos y honramos; en cambio, a los que descienden de una casa humilde ni los respetamos ni los honramos. En este aspecto, nos comportamos como bárbaros los unos con los otros, puesto que por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto griegos como bárbaros. Y es posible observar que las necesidades naturales son igualmente necesarias a todos los hombres...

Ninguno de nosotros ha sido distinguido, desde el comienzo, como griego ni como bárbaro. Pues todos respiramos el aire por la boca y por las narices y comemos "todos con las manos"... (87 DK 44, trad. de A. Melero Bellido, *Sofistas, testimonios y fragmentos*, Madrid, 1996, pp. 357-363).

Critias, 88 DK B25

Un tiempo hubo en que la vida del hombre no tenía orden, era una vida bestial, de la fuerza esclava, una época en que no había un premio para los buenos ni tampoco un castigo para los malvados. Después, según creo, los hombres, establecieron leyes punitivas, de modo que fuese justicia un soberano imparcial para todos y la insolencia, su esclava. Así recibía castigo todo el que erraba. Tiempo después, pues las leyes impedían, por su fuerza, cometer a los hombres crímenes manifiestos, aunque, a ocultas, seguían cometiéndolos, entonces, yo creo que, por primera vez, un hombre astuto y sabio de mente inventó, en bien de los hombres, el miedo a los dioses, para que los malvados temieran, si cometían, a ocultas, alguna maldad, de obra, palabra o pensamiento. Introdujo, por tanto, la noción de divino, diciendo que existe un dios, floreciente de vida inmortal, que oye y ve con la inteligencia, que posee una mente y rige el universo, revestido de divina natura. Este dios oírá cuanto, entre los hombres, se dice, y tendrá poder para ver todas sus acciones. Si, por acaso, maquinara, en silencio, alguna maldad, no escapará a la atención de los dioses. Porque en ellos hay providencia. Con estas razones, introdujo la más dulce doctrina, ocultando la verdad con falso argumento. Decía que los dioses habitan allí en donde más podrían aterrorizar a los hombres, de donde, según comprendió, proceden los terrores humanos, las dificultades de sus miserables vidas: de la esfera suprema, en donde veía surgir el relámpago y oía el horrisono fragor del trueno y la faz estrellada del cielo, hermoso retablo de Crono, el sabio artesano, por donde camina, esplendente, la masa ardiente del sol y de donde cae a la tierra la húmeda lluvia. Tales terrores puso alrededor de los hombres, mediante los cuales asentó firmemente, con sus razones, el poder divino y en el sitio adecuado, y extinguió, con las leyes, la ilegalidad que reinaba. Y, tras la exposición de algunos breves argumentos, añade: De ese modo, yo creo, que alguien,

*La traducción ofrecida por A. Melero, que damos en el texto (las palabras entre paréntesis son una conjetura), sigue la reconstrucción del papiro propuesta por Hunt y aceptada en la edición de Diels-Kranz, mientras F. Declava Caizzi (1986, 293; 1989, 188) cree más probable que el objeto directo de "respetamos y veneramos" sean "los dioses" o "las leyes" o ambos términos a la vez. De la misma manera, en la reconstrucción que ella propone, la frase que viene a continuación (Col. II) quedaría de la siguiente forma: "... conocemos y veneramos [aquellos (-as?)] de los que viven lejos no los (las?) conocemos ni veneramos...". Por tanto, en lugar de un pronunciamiento igualitarista, según esta otra versión (cf. J. Solana Dueso, 1996, *ad. loc.*), el texto de Antifonte no contendría más que "una crítica al sentimiento etnocéntrico presente en la mayoría de las culturas".

por vez primera, persuadió a los hombres a creer que existe una estirpe de dioses (trad. de A. Melero Bellido, en *Sofistas, testimonios y fragmentos*, Madrid, 1996).

Gorgias, *Encomio de Helena*, 82 DK B11

Si fue la palabra la que la persuadió y engañó su mente, tampoco es difícil hacer una defensa ante tal posibilidad y dejarla libre de la acusación, del modo siguiente. La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión. Que ello es así paso a demostrarlo. Preciso es también demostrarlo a la opinión de los que escuchan. La poesía toda yo la considero y defino como palabra en metro. A quienes la escuchan suele invadirles un escalofrío de terror, una compasión desbordante de lágrimas, una aflicción por amor a los dolientes; con ocasión de venturas y desventuras de acciones y personas extrañas, el alma experimenta, por medio de las palabras, una experiencia propia. Y ya es hora de que deje este argumento para pasar a otro: los encantamientos inspirados, gracias a las palabras, aportan placer y apartan el dolor. Efectivamente, al confundirse el poder del encantamiento con la opinión del alma la seduce, persuade y transforma mediante la fascinación. De la fascinación y de la magia se han inventado dos artes, que inducen errores del alma y engaños de la opinión. ¡Cuántos persuadieron —y aún siguen persuadiendo— a tantos y sobre tantas cuestiones, con sólo modelar un discurso falso! Si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasados, conocimiento de los presentes y previsión de los futuros, la palabra, aun siendo igual, no podría engañar de igual modo. Lo cierto es, por el contrario, que no resulta fácil recordar el pasado ni analizar el presente ni adivinar el futuro. De forma que, en la mayoría de las cuestiones, los más tienen a la opinión como consejera del alma. Pero la opinión, que es insegura y está falta de fundamento, envuelve a quienes de ella se sirven en una red de fracasos inseguros y faltos de fundamento (trad. de A. Melero, edición citada).

Bibliografía recomendada

Testimonios y fragmentos

Las citas de los sofistas, que salvo indicación contraria son traducción nuestra, aparecen en la numeración canónica de sus fragmentos, fijada en la obra de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6.ª ed., Berlín, 1966. La primera cifra, que antepone a las siglas DK, hace referencia al número que corresponde al autor en esta colección y las letras A, B y C, seguidas del número correspondiente al fragmento, indican respectivamente que se trata de un testimonio, una cita textual o una imitación del autor en cuestión. Asimismo hemos tenido en cuenta la edición de M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*, (4 vols.), Florencia (1949-1967), que amplía la de Diels-Kranz. En castellano pueden consultarse las siguientes ediciones:

Melero Bellido, A. (1996): *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos.

Piqué Angordans, A. (1985): *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Barcelona: Bruguera.

Solana Dueso, J. (1996): *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Barcelona: Cículo de Lectores.

Obras generales

Calvo Martínez, T. (1986): *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid: Cincel.

Gomperz, T. (2000): *Los filósofos griegos* (1902). Barcelona: Herder.

Guthrie, W. K. C. (1988): *Historia de la Filosofía Griega*, vol. III, *Siglo V, Ilustración*. Madrid: Gredos.

Solana Dueso, J. (1997): "Sofistas", en *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Trotta, 89-112.

Platón (1981): *Protágoras* (trad., intr. y notas de C. García Gual), en *Platón, Diálogos I*. Madrid: Gredos; (1983): *Gorgias* (trad., intr. y notas de J. Calonge Ruiz) y *Eutidemo* (trad., intr. y notas de F. J. Olivieri), en *Platón, Diálogos II*. Madrid: Gredos; (1988), *Teeteto* (trad., intr. y notas de A. Vallejo Campos), en *Platón, Diálogos V*. Madrid: Gredos.

Sócrates

Rafael Alvira Domínguez

4.1. Vida

Nacido el 470 o 469 a. C., ciudadano de Atenas, hijo de Sofronisco (cuya profesión era la de alguien que trabajaba la piedra, tal vez escultor) y Fenarete (comadrona), de su vida, extendida a lo largo de 70 años hasta su muerte en el 399, poseemos relativamente pocos datos.

Sabemos que fue discípulo de Arquelaos, y tal vez conoció a Anaxágoras, o al menos leyó sus obras. Salió escasas veces de Atenas. Se refiere que estuvo en Samos, en Delfos y en el istmo de Corinto. Combatió como *hoplita* (soldado de infantería) en tres batallas de la guerra del Peloponeso –Anfípolis (424), Delión (424) y Potidea (432)– y demostró un valor y una serenidad admirables.

Los hoplitas debían costear su impedimenta, lo cual implica que no era entonces un pobre, pero tampoco un rico que pudiera formar parte de la caballería.

Se discute si estuvo casado una o dos veces, pero todo parece indicar que el matrimonio con Mírto es leyenda. Seguro es que los últimos años de su vida estuvo casado con Jantipa, de la que tuvo tres hijos. Sócrates debía tener la cincuentena cuando contrajo matrimonio.

Su situación económica durante una parte de su vida debió de ser aceptable –algunos dicen incluso que fue rico–, pero sin duda los últimos años vivió en una pobreza –no miseria– expresamente querida. Sin embargo, conocía y trataba a mucha gente prominente de la sociedad de Atenas, en la que era una figura muy conocida.

Apenas intervino en política y cuando lo hizo fue en contra del punto de vista y de las decisiones de los que detentaban el poder.

A pesar de que, como queda dicho, conocemos relativamente pocos detalles concretos de su vida, ésta es de un interés central para conocer su filosofía. En él, vida y filosofía no se pueden separar, y ello hasta el punto de que aceptó una muerte injusta, que podía haber evitado, para ser coherente con su propio pensamiento. El juicio, condena y muerte de Sócrates, en el año 399, han quedado como monumento literario en las *Apo-*