

Los Sofistas

INTRODUCCIÓN

Hablar de los Sofistas ofrece dificultades de varios tipos. De tipo técnico y metodológico unas, ideológicas otras. Las dificultades de tipo técnico son las mismas con las que se encuentra el acercamiento a cualquier Presocrático. Sólo disponemos de fragmentos de sus obras, y hay que reconstruir todo su pensamiento mediante unas cuantas proposiciones o textos, que muchas veces se encuentran en testimonios que no merecen demasiada confianza. Las dificultades de tipo metodológico van unidas a éstas y nos ponen en el dilema de, o bien renunciar y no decir nada sobre los autores en cuestión, o bien limitarnos a hacer una exposición de los fragmentos, ya que esto sería lo único objetivo. El que después de esta página el lector se encuentre con otras dedicadas a hablar de los Sofistas, no quiere decir que se hayan superado las dificultades que apuntamos, sino que nuestro objetivo es otro. Es decir, no nos proponemos hacer un estudio exhaustivo sobre el tema, en el que estas dificultades queden eliminadas, sino hacer una exposición en la que se cumplan fundamentalmente dos objetivos: por una parte dar una información suficiente sobre los Sofistas y reflejar nuestra "lectura" particular sobre el tema.

Si en la cuestión de la información es donde tienen cabida las dificultades técnicas apuntadas, en la de la "lectura" se nos presenta otra. Nos encontramos con problemas de interpreta-

ción en cuanto se comprueba que la primera que disponemos de los Sofistas es la de Platón, quien al hacerla, tenía más interés en justificar su propio sistema y el que atribuía a Sócrates, que en dar una visión objetiva de las enseñanzas de aquéllos. Lo cual significa que posiblemente el mejor testimonio que tenemos de ellos no es excesivamente fiable, aunque echemos mano una y otra vez de él. Y además ha dado lugar a toda una tradición filosófica en la que al mismo tiempo que se exaltaba las doctrinas platónicas se denostaba a sus oponentes. Si nos liberamos de ese prejuicio, hay que reconocer que en los Sofistas se da el inicio de lo que hoy llamaríamos “ciencias sociales”. Aunque hay alusiones en los Presocráticos a temas de Filosofía social, no es precisamente lo que los caracteriza y la consideración “científica” o al menos “sistemática” de las mismas, corresponde a los Sofistas. El tratamiento sociológico por medio del estudio de las leyes, los estudios de Gramática y Retórica, el comienzo de la Pedagogía, son investigaciones prácticamente ausentes en la Filosofía de la Naturaleza precedente. La Teoría del conocimiento de los Sofistas surge como una crítica de las investigaciones de la Naturaleza y de la Ontología montada sobre ella, pero no se queda en mera crítica. Por el contrario, sus investigaciones concretas en el campo social les proporcionan una manera distinta de enfocar el problema del conocimiento, lo mismo que una nueva concepción del hombre y del mundo. Su alternativa es nueva porque el tipo de saber sobre el que reflexionan también lo es. Y, además, porque la función de ese saber tiene una vertiente práctica fundamental. Su valoración depende de su repercusión social y política y no sólo de su valor teórico contemplativo.

Vamos a presentar los temas tratados por los Sofistas de una manera sistemática, aunque se hará más hincapié en Protágoras y en Gorgias. Preferimos la exposición sistemática por considerar que es la única manera de tener una visión de conjunto que posibilite la apreciación de las aportaciones hechas por cada uno de ellos, y que, al mismo tiempo, no deje de

lado su significación global. Al hacerlo así, ponemos en primer lugar, y después de una introducción general sobre su revalorización y condicionamiento social, el problema de la antítesis Nomos-Physis (νόμος - φύσις) ya que, como iremos justificando, este debate entre lo que es por ley y lo que es por naturaleza estuvo condicionando sus diferentes posturas en otros campos. Pasaremos luego a ver la crítica racionalista de la Religión y a continuación analizaremos la postura relativista de Protágoras en el campo de los valores y las interpretaciones del “homo-mensura” en el campo epistemológico, así como la postura de Gorgias sobre el conocimiento. La Retórica, la Gramática y la Filosofía del lenguaje serán tratadas a continuación para acabar con el problema de la educación y la enseñanza de la “areté” que, como veremos, es donde mejor se manifiesta esa función práctica del saber a la que aludíamos.

REVALORIZACIÓN DE LOS SOFISTAS

Las palabras “sofista” y “sofística” tienen una historia que es conveniente conocer. “Σοφιστής” (Sofista) es una palabra derivada del adjetivo “σόφος” (sabio) y directamente del verbo “σοφίζονται” (idear, inventar), y que originalmente designaba a toda persona que ha llegado a destacarse en alguna clase de actividad. Es curioso observar que el cambio de los términos “σοφία” y “σόφος” desde su significado primitivo en Homero —más traducible por “destreza” y “diestro” en una ocupación determinada— hasta un significado más generalizado y relacionado con el conocimiento, hizo que pasara a denotar algo próximo a la veracidad de quien mereciera ese calificativo. Así, por ejemplo, Píndaro podía escribir que el sabio es el que conoce más por naturaleza. Esquilo, que el que tiene un conocimiento útil es sabio, no el que tiene muchos conocimientos. Por su parte, la palabra “σοφιστής”, sofista, es un nombre derivado del verbo “σοφιστεσθαι” —practicar “σοφία”. Dióge-

nes Laertio puso de manifiesto que en principio “σόφος” y “σοφιστής” eran sinónimos.¹ El término implicaba, por otra parte, la idea de educación, lo que concuerda con que se aplicara a los poetas, considerados en Grecia, generalmente, como los grandes educadores.² El “sofista” enseña porque tiene un conocimiento o una destreza especial que impartir; bien sea en las artes técnicas, en la conducta o en la política su “σοφία” es práctica.³ La suspicacia respecto de los “intelectuales”, y pedagogos de oficio, por parte de los atenienses más conservadores pertenecientes a la clase aristocrática, hizo que sus cualidades llegaran a calificarse como algo “δεινός”, palabra difícil de traducir y que vendría a significar “temible” o “extraño” pero también y particularmente experto y hábil en la argumentación.⁴

Es importante consignar que tanto en su sentido general como en el especial que se ha señalado, el término sofista no significaba necesariamente un oprobio. El hecho de que Protágoras y sus seguidores se hubieran dado a sí mismos el nombre, hace sospechar que el sentido peyorativo del término es algo posterior, aunque no debido enteramente a Platón. En efecto, la aversión de que fueron objeto los sofistas fue bastante general en la sociedad griega de la época, sobre todo, entre los grupos que mantenían el espíritu aristocrático, para los que la actividad comercial no tenía demasiado prestigio y menos el realizar un trabajo intelectual a cambio de una remuneración. Al mismo tiempo influyó el que fueran extranjeros y, sin embargo, sus enseñanzas tuvieran gran aceptación

¹ Kefferd en *Classical Review* (1958) da una clasificación de los primitivos usos del término. Citado por Guthrie, *The Sophists*, p. 28.

² La relación con los poetas es puesta de manifiesto por varios autores, entre ellos: Jaeger, *Paideia*, p. 271, y Guthrie, o. c., p. 28.

³ Jaeger para quien los sofistas son “quienes pusieron los fundamentos de la pedagogía” destaca que llamaron a la práctica de la educación un arte” (tecné).

⁴ Platón, *Protágoras*, 338 c., *Menón*, 95 c. Guthrie traduce al inglés por “awful” y Dumont al francés por “utile”, “habile”.

entre la juventud. A estas influencias más o menos ambientales vino a sumarse el juicio de Platón. Su desprecio por la sociedad existente le llevó a agudizar las diferencias entre sus propias doctrinas y las de aquellos movimientos que pudieran confundirse con ellas. La necesidad de ensalzar la doctrina socrática le llevó a la ridiculización de todo el gremio de los Sofistas siendo así que, a los ojos de sus contemporáneos, Sócrates ofrecía grandes semejanzas con éstos.⁵ El hecho es, que en tiempos de Sócrates, el término fue usado, aunque no solamente para referirse a una clase particular de educadores profesionales, que instruían mediante una cierta retribución a los jóvenes y daban exhibiciones de elocuencia. La mentalidad aristocrática de Platón hace hincapié en este aspecto. Desde su punto de vista no podía ser encomiable una actividad que enseñase el arte de la oratoria y la política a la nueva clase burguesa que se estaba desarrollando en Atenas.⁶ De todas maneras habrá que tener en cuenta que, abarcando la actividad literaria de Platón medio siglo, es de suponer que los Sofistas contra los que se dirigen sus obras de vejez sean distintos de aquellos a los que se refieren las de juventud. Cuando Platón nació (427 a. C.), ya Aristófanes ridiculizaba a los Sofistas en sus obras, lo que hace suponer que los ataques de Platón en *El Sofista*⁷ se refieren a discípulos de Sócrates, como Antístenes, que ya eran propiamente rivales de escuela, en el sentido de que proponían un desarrollo distinto de las doctrinas del maestro. Coincide con ello el que Aristóteles emplease también ese término para desacreditar a los socráticos de la escuela de Megara.⁸ Pero aunque fue empleado en algún mo-

⁵ Gomperz y Guthrie están de acuerdo en considerar anterior a Platón el matiz peyorativo del término.

⁶ Sócrates en el *Protágoras* se refiere a éste como el primer enseñante remunerado, el primer profesional de la enseñanza. *Protágoras*, 238 b.

⁷ Guthrie, o. c., 38. Platón, *El Sofista*, 331 d.

⁸ Gomperz, *Los Pensadores Griegos*, pp. 471-472.

mento, como en la nueva Sofística en la época del Imperio Romano, con el sentido primitivo neutral y más honroso, el término "Sofista" ha sido utilizado más frecuentemente para calificar a filósofos rivales.⁹

Los profesionales llamados Sofistas, a los que nos vamos a referir, recibieron esa calificación gracias a su habilidad para manejar la palabra entendida como un arma. Sin embargo, por los motivos aducidos, esa habilidad pronto adquirió un valor peyorativo y se identificó con los contemporáneos de Sócrates que, como Protágoras, probablemente discutieron con él.¹⁰ Indudablemente también contribuyó al desprecio de que hablamos el que no fueran ciudadanos atenienses, como indicábamos antes. Gorgias, por ejemplo, fue a Atenas para tratar la causa de Leontini contra Siracusa en el 427 (a. C.). Hippias realizó también varias misiones diplomáticas en Atenas.¹¹ Pero, el hecho de que los Sofistas provinieran de distintas ciudades y además viajaran constantemente en misiones diplomáticas, tuvo una consecuencia ventajosa: que su visión de la sociedad y de las leyes de las ciudades fuera mucho más amplia que la de quienes rara vez salieron de su "polis"; ello influyó en su concepción de los valores morales y políticos y en su crítica a la religión. En contrapartida, su carencia de una residencia fija les impidió crear escuelas doctrinales bien definidas. No tuvieron continuadores que cuidasen sus enseñanzas ni sus escritos. Esto, indudablemente, contribuyó también a su desprecio ulterior. Pasados unos siglos, de sus producciones literarias no se conservaron más que escasos restos.¹² Pero, si bien no formaron escuela, ni incluso ellos mismos cons-

⁹ Gomperz, o. c., p. 472.

¹⁰ Platón, *Protágoras*, 349 a. Insiste en su crítica a causa de la remuneración que recibían.

¹¹ Guthrie, o. c., p. 40.

¹² Los fragmentos y testimonios de los sofistas fueron reunidos y editados por Untersteiner. Dumont ha publicado recientemente (1969 en P. U. F.) una selección de los mismos (*Les Sophistes*).

tituyeron una, la denominación que les abarca por igual no obedece sólo a la práctica de una docencia retribuida. Así, por ejemplo, la Retórica o el arte de la palabra fue practicado por todos ellos. En general fueron maestros de “areté (ἀρετή) política”. Su empirismo respecto del conocimiento, su escepticismo metafísico, sus posturas respecto de la antítesis entre naturaleza y convención, aunque diferentes en sus apreciaciones específicas, fueron temas comunes que justifican el que hablemos en un sentido amplio de la mentalidad sofística o del movimiento sofístico.¹³ De todas maneras, habrá que tener en cuenta que muchos de ellos tenían su propia especialización y que sus intereses particulares podían diferir bastante entre sí.¹⁴

Los Sofistas constituyeron la élite intelectual que el desarrollo de la burguesía había forjado y fueron el exponente de las características culturales dominantes en la época. La lucha de la burguesía contra la nobleza se manifestó en el plano intelectual, en la medida en que éste podía ser un instrumento político de la mayor importancia. El que los Sofistas se presentaran como maestros de “areté política” significaba, a los ojos de la aristocracia que una nueva clase asumía las funciones de dirección política de la “polis”. Los Sofistas, indudablemente, contribuyeron con sus enseñanzas y el supuesto que alentaba en ellas de que todo hombre es capaz de la actividad política, a que toda una nueva concepción del mundo fuera cristalizando. El valor intelectual del hombre, la exigencia de una “areté” fundada en el saber, la necesidad de crear las leyes del Estado con un nuevo espíritu crítico y renovador, son consecuencias del cambio que se produce en la concepción de

¹³ Guthrie, o. c., p. 45. Zeller, *Fundamentos de la Filosofía griega*, p. 84. Jaeger, o. c., p. 263 ss. y Gomperz, o. c., p. 470 ss. hablan de la filosofía sofista como un precedente del fenómeno de la Ilustración.

¹⁴ Gorgias dice (*Menón*, 73 c.) que “areté” es la mayor capacidad para gobernar a los hombres. También en *Gorgias*, 452 c.

la "polis" en la Atenas del siglo v y de esas consecuencias los Sofistas fueron los máximos exponentes.

CONDICIONAMIENTO SOCIO-POLÍTICO DE LOS SOFISTAS

La vida social y política de los griegos experimentó durante el siglo v, a. C., grandes transformaciones. En Atenas especialmente "la lucha de clases había terminado con el triunfo de la clase burguesa", como dice Gomperz.¹⁵ Varios fueron los factores que contribuyeron a ello. Se produjo, por un lado, el cambio desde una sociedad agrícola, asentada sobre bienes inmuebles, a otra basada fundamentalmente en las actividades industriales y comerciales, lo que trajo consigo una parcial abolición de los privilegios de la nobleza. Este cambio se produjo después de una serie de luchas entre dos grupos o partidos: el agrario conservador y el partido democrático-marítimo. El primero era el de los grandes propietarios terratenientes de origen noble, mientras que el otro estaba dirigido por mercaderes, exportadores, propietarios de astilleros y empresarios.¹⁶ Al mismo tiempo tuvo lugar la incorporación al rango de ciudadanos de antiguos siervos procedentes del campo, con el consiguiente aumento de la población urbana. Las guerras contra los persas (580-490 a. C.) contribuyeron a afianzar la unidad de los griegos, al mismo tiempo que proporcionaron a Atenas la hegemonía con la Liga de Delos (478 a. C.). Las condiciones políticas y económicas de Atenas se transformaron gracias a su reciente fuerza marítima, lo que le proporcionó el monopolio comercial en el mundo helénico. El papel imperial que ejerció en su alianza con las otras ciudades de la Liga, afianzó su desarrollo económico en la medida en que recibía pagos por derechos de aduana y otros impuestos. Todo ello aseguraba el mantenimiento de su población ciudadana, pero,

¹⁵ Gomperz, o. c., p. 476.

¹⁶ A. Dekonski, *Historia de la Antigüedad*, p. 145.

al mismo tiempo, originaba serios problemas políticos a causa de la incorporación de gente que reclamaba una igualdad de derechos que no suponía sólo la liberación del trabajo manual, sino una participación real en las tareas de gobierno de la ciudad-estado. El desarrollo de la democracia en Atenas fue un proceso gradual que, desde el punto de vista político, puede considerarse que se había iniciado con Solón, cuando estableció la designación de los funcionarios públicos por una combinación de elección y suerte. Pero el inmovilismo de la antigua sociedad ática, gobernada por una nobleza terrateniente, imposibilitó la efectividad de dicho principio. En el 509 a. C. Clístenes realizó una reforma que tendía a proporcionar formas políticas adecuadas a la nueva situación, reforma que tras la caída de los Pisistrátidas (510) acabó con el dominio político de la nobleza. Este proceso se afianzó hacia finales de los sesenta (460 a. C.) cuando tomaron el poder los demócratas más radicales con Efiltes a la cabeza, quien realizó una serie de reformas en la Constitución que redoblaban la autoridad del Consejo de los Quinientos frente al Areópago y que suponía un mayor control por parte del pueblo de la aplicación de las leyes.¹⁷ El partido democrático permaneció en el poder con Pericles, cuyas reformas en el año 458 a. C. posibilitaron la participación de la nueva clase de comerciantes e industriales en las cuestiones políticas. El hecho de que los ciudadanos que tenían que formar la Asamblea fueran elegidos, hizo posible que cualquiera de ellos pudiera votar sobre materias concernientes a las leyes, a los tratados con otros países, a las declaraciones de guerra, etc. Al mismo tiempo el hecho de que recibieran dinero por el ejercicio de los cargos públicos hizo posible que tomaran parte en las actividades políticas todos los ciudadanos.

El gobierno popular nacido en Atenas fue imitado por toda la Hélade. Tanto en la Asamblea como en el Consejo, favorecía la discusión pública y, en consecuencia, hizo del dominio de

¹⁷ Dekonski, p. 149.

la palabra algo necesario para la instrucción pública del ciudadano. A esta tarea, a enseñar "areté política", se dedicaron especialmente los Sofistas. Estos, junto con otros intelectuales como eran los médicos y los literatos, así como algunos filósofos, que llamaríamos "presocráticos", contribuyeron a formar en Atenas una concepción del hombre y del ciudadano, cuya característica más acusada fue un espíritu racional e ilustrado acorde con las necesidades de la nueva clase burguesa. Es en la época de Pericles (550-528 a. C.) cuando se produce este cambio ideológico unido a un gran desarrollo cultural. Las condiciones específicamente intelectuales del mismo proceden en buena parte del influjo del pensamiento jónico que llegó a conocerse en Atenas gracias a filósofos y sofistas como Anaxágoras de Clazomenes, y Protágoras de Abdera que vivieron en la ciudad desde el año 479 al 430, respectivamente. Al mismo tiempo se producía un proceso de secularización en la misma Atenas, favorecido, sin duda, por el desarrollo democrático apuntado; es decir, el espíritu crítico fue imponiéndose en el gobierno de la ciudad y en su vida moral en tiempo de los sofistas. La fe en la razón, que borra paulatinamente las diferencias jurídicas entre los ciudadanos libres, se hace patente en los diferentes campos filosóficos en consonancia con una nueva actitud para con las actividades que tenían una vigencia tradicional en la ciudad.

Así se produce un desarrollo de la medicina entendida profesionalmente, sobre la base de que "su arte" específico se relacione con las demás artes y con la naturaleza humana sobre la que opera. El concepto de "φύσις" como principio universal se centra en el concepto de "naturaleza humana". Pero al mismo tiempo, los escritores médicos repercuten en toda la nueva ideología, de modo que el filósofo y el político son presentados por Protágoras, Demócrito y Tucídides como médicos de la sociedad.

Aunque ya en Esquilo y Sófocles la tragedia apuntaba hacia una nueva concepción de lo humano, estaba todavía impregnada de tradicionalismo. Es con Eurípides cuando empieza

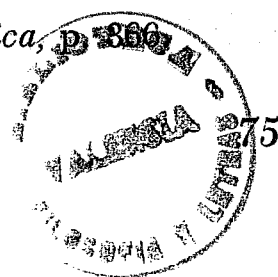
una “modernización” de las figuras del mito, una transformación del lenguaje poético acorde con el espíritu de la nueva sociedad ateniense, con la retórica y la filosofía que florecen en ella.

En el historiador Tucídides queda también expresado el nuevo espíritu al desarrollar una comprensión de la historia que corre paralela al abandono de la interpretación mítica de la conducta humana. Por otra parte, las críticas burlescas de Aristófanes son un exponente, en el campo de la comedia, de las discusiones que agitaban a esa sociedad ateniense sobre la igualdad de los ciudadanos, la participación de la masa del pueblo en el gobierno, la crisis del sentimiento religioso, etc.

Pero hay que tener en cuenta también que la decadencia de Atenas después de la guerra del Peloponeso y de la muerte de Pericles y los cambios que estos acontecimientos trajeron consigo, cambiaron profundamente el marco en que se desarrollaron las enseñanzas de otros sofistas, como Antifón, Hippias de Elis, así como de gente que, como Demócrito, pertenecían a otra mentalidad filosófica. En esta época (431-404 a. C.) el ideal de perfección y el racionalismo de la etapa anterior entra en una crisis paralela a la que sufren los ideales de la polis. Y, como dice Adrados, “empiezan a florecer las filosofías que liberan al individuo, a las clases o a la humanidad en general de las servidumbres a la ciudad que ahora se consideran gravosas”.¹⁸

El apogeo que el movimiento democrático había tenido en Grecia después de la victoria sobre los persas, entra ahora en crisis víctima de sus propias contradicciones. No hay que olvidar que la democracia ateniense era una democracia esclavista en la que los ciudadanos libres constituían una parte insignificante de la población, siendo los esclavos los principales productores. Pero que, al mismo tiempo, se veía obligada a incorporar en los estatutos libres a los esclavos y a las gentes

¹⁸ Adrados, *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*.



sojuzgadas, en la medida en que lo exigían las necesidades bélicas. Esto produciría un desequilibrio político permanente que se tradujo en la crisis con que terminó para Atenas la llamada Guerra del Peloponeso, agravada por los movimientos de rebeldía de las ciudades que habían constituido inicialmente la Liga de Delos.

LA ANTÍTESIS PHYSIS-NOMOS (φύσις-νόμος)

La característica más importante del cambio intelectual de que hemos hablado es la antítesis entre “physis” y “nomos” que está subyacente en la mayoría de los temas tratados por los sofistas. Así, por ejemplo, en la cuestión religiosa la discusión depende de la consideración de que la ciencia en los dioses responde a la “physis”, o sea fruto del “nomos”; en política sobre si los estados surgen por orden divina, por necesidad natural o por convención, etc. El valor que irán adquiriendo los términos “physis” y “nomos” en el campo moral y político, es básico para entender y calibrar el alcance de las controversias apuntadas.

Los términos “nomos” y “physis” aparecen en el pensamiento griego de los siglos v y iv como antitéticos, cosa que no sucedía en tiempos anteriores. La “physis” es lo que radica en la realidad absoluta de las cosas, mientras que el “nomos” es lo que se cree convencionalmente y se practica por considerarlo correcto. Es algo decidido o puesto por el hombre. Si tradicionalmente el derecho estaba fundamentado en el designio de los dioses, al surgir en el siglo vi la idea de naturaleza como algo ordenado, como un “cosmos”, se produjo un cambio en esa fundamentación; la “physis” adquirió una vigencia autónoma frente a la voluntad de los dioses y, al mismo tiempo, se convirtió en fundamento de las leyes humanas. Pero cuando las leyes empiezan a ser vistas como una institución puramente humana, cuando son consideradas como siendo fruto tan sólo del “nomos”, entonces no sólo quedan distanciadas del orden

divino sino también, y esto es lo que ocurre en algunos sofistas, del orden natural. Va creciendo así una oposición entre quienes creen que las leyes provienen de una necesidad absoluta que identifican con la "physis", y los que creen que son los hombres los que convencionalmente han establecido sus propias leyes y que éstas, por tanto, se basan en la sociedad misma.

En tiempos de los sofistas, tanto en la discursión propiamente filosófica como en el cultivo de la historia y de la tragedia, la oposición "nomos"- "physis" afecta a la vez la esfera de la moral y la de lo político. En esta época, no hay delimitación entre los diferentes significados de "nomos", pues el término se emplea, tanto para indicar las costumbres tradicionales como para referirse a leyes establecidas formalmente que codifican el uso correcto de las acciones y lo elevan a norma obligatoria moral o política. Si bien en un comienzo no estaba clara la distinción entre lo legal y lo moralmente correcto, a lo largo de la controversia entre "nomos" y "physis" se van delimitando los múltiples significados del "nomos".

Las posturas de los sofistas respecto de la antítesis de que estamos hablando, se van fijando en virtud de las discusiones sobre el origen de las leyes, del estado, de la sociedad y sobre el fundamento de la justicia. En esta controversia nos encontramos con varias posturas: los defensores del "nomos" contra la "physis" como es el caso de Protágoras; la actitud intermedia, que podemos llamar de "realismo político", defendida por Tucídides y Trasímaco; y la de Antifón en la que prevalece la defensa de la "physis" como fundamento de las leyes. Pero todas estas posturas hay que situarlas en el contexto que antes apuntábamos, en el desarrollo de un estado democrático en el que los intentos de la oligarquía por recuperar el poder eran constantemente una amenaza; era, pues, una controversia práctica y teórica a la vez.¹⁹

¹⁹ Ver Guthrie, o. c., p. 55 y ss. Además, y como veremos, para los griegos de la época, la moral era la de la "polis".

Protágoras²⁰ fue un sostenedor de la teoría del progreso del hombre y de la sociedad, y es en la exposición de la misma donde podemos encontrar sus ideas sobre el fundamento de las leyes.²¹ La cuestión se plantea a partir del diálogo entre Sócrates y Protágoras sobre si se puede o no enseñar “areté”.²² La posición de Protágoras es difícil en la medida en que, si sostiene que la “areté” es algo inherente a la naturaleza humana y no puede adquirirse por aprendizaje, va contra su propio oficio que consiste precisamente en enseñar “areté”. Pero, por otra parte, tiene que justificar el principio subyacente a la democracia teniense, según el cual la política no es una cuestión técnica, por lo que el parecer de cualquiera es tan bueno como el de los demás, lo que implica que las virtudes políticas están ya en cada hombre.

En el mito de Prometeo y Epimeteo²³ Protágoras relata que por encargo de Zeus los dos hermanos distribuyeron distintas

²⁰ Nace en Abdera en el 486. En Atenas tuvo amistad con Pericles. Hacia el 440 tuvo su esplendor. En el 443 redactó las leyes de la ciudad de Turio.

²¹ La teoría sobre un progreso de la humanidad desde un estado primitivo no es privativa de los sofistas. Estaba bastante extendida en el siglo v en Grecia. Hay una condensación de la filosofía de Demócrito hecha por Hecateo de Abdera y preservada por Diodoro (1,9), que muestra una filosofía de la civilización de íntima semejanza con el mito de Protágoras (E. Zeller, o. c., p. 75). Por otra parte también se encuentran en Eurípides, Critias, Esquilo y en el mismo *Corpus Hipocraticum* (Ver Guthrie, o. c., 61).

²² Platón, *Prot.*, 320 c.

²³ La idea de progreso supone una filosofía de la historia. De todas maneras Chatelet (*Histoire de l'antiquité*) considera que los sofistas suponen la disolución de la historicidad. Se conoce el título de una obra de Protágoras *Sobre el estado original del hombre* citada por Diógenes Laertio (9,55), en la que posiblemente diera la misma teoría que Platón pone en su boca en el diálogo que lleva su nombre. El apelar a un mito como exposición y no a una argumentación era una técnica habitual entre los sofistas. La introducción de dioses en la historia puede considerarse como un recurso literario de Platón sin más significación, pues éste conocía el agnosticismo de Protágoras. De todas maneras no todos

capacidades en los seres vivos, de manera que hubiera un equilibrio entre ellos para que todas las especies llegaran a vivir. Al llegar el hombre, viendo que se le habían acabado los bienes, Prometeo le dio el fuego, símbolo de la sabiduría técnica, que distinguiría al hombre de los demás animales y con su ejercicio le procuraría su propio mantenimiento. Pero, por su parte, Zeus le confirió “el respeto mutuo” y “un sentimiento de justicia” que le proporcionaría el orden en las ciudades y la convivencia pacífica. En la explicación que sigue al mito, Protágoras considera que las virtudes políticas eran necesarias para el desarrollo de una “polis” y que pueden ser poseídas por todos los hombres. La diferencia entre el respeto mutuo y el sentido de justicia frente a las demás virtudes estaba precisamente en que éstas habían sido concedidas por los dioses sólo a algunos hombres, mientras que las dos primeras concernían a todos, pues “no habría Estados si sólo algunos hombres participaran de ellas, como ocurre con las otras ciencias”.²⁴ Ahora bien, aunque la naturaleza humana conferida por los dioses gracias al don del respeto mutuo y de la justicia hace posible el progreso moral, su consecución requiere el concurso de la experiencia individual o colectiva y de la educación que la encauce y estimule. Es decir, la vigencia de las leyes que posibilitan y mantienen la comunidad política, no es simple resultado de una imposición por parte de los dioses,²⁵ ni tampoco de una necesidad de la naturaleza, sino que depende también de los acuerdos tomados por los hombres, de algo que en tiempos posteriores se podrá llamar un “contrato social”.²⁶ El

los autores estarían de acuerdo en considerar que carece de significación. (Ver Gomperz, o. c., p. 500). Y para la postura que sostenemos ver Guthrie, o. c., p. 655 y Adrados, o. c., p. 212. El mito está en Platón (*Protágoras*, 320 d. e.; 321, 322).

²⁴ Platón: *Protágoras*, 322, en donde se encuentran las conclusiones sobre el mito.

²⁵ Ver más adelante el agnosticismo religioso de Protágoras.

²⁶ Aunque la palabra “contrato” no fue utilizada por Protágoras puede aplicarse perfectamente a él. Ver Guthrie, o. c., p. 135.

mismo “nomos” es, por tanto, fundamento de la práctica de la justicia y de las virtudes políticas. Con ello se pone de manifiesto la importancia de la convención respecto a la naturaleza, al mismo tiempo que se eleva a un primer plano el tema de la educación. Dentro de una concepción que, como la de Protágoras, mantenga que puede ser enseñada la “areté política” y que todos los hombres tienen acceso a ella mediante la educación, lo que se está poniendo en juego es una “paideia” nueva contrapuesta a la aristocrática, en la cual la “areté” sólo era posible para los que poseían una “physis” o naturaleza especial debida a su sangre. Al mismo tiempo que se introduce una nueva concepción basada en la convicción de que todos los hombres poseen una naturaleza común.²⁷ Pero ya no se trata de una “naturaleza” que decida la totalidad de las leyes humanas, sino que sólo presta un fundamento general para que la convención, ayudada por la educación, establezca las leyes adecuadas a cada caso.

Las actitudes ante el debate de que estamos hablando fueron muy diversas. Una postura que podríamos llamar “realista” fue la mantenida por el historiador Tucídides y por el sofista Trasímaco, oponente de Sócrates en *La República* de Platón. La tesis de Tucídides será mantener una ley natural entendida como el derecho del más fuerte que, ni se subordina al “nomos” tradicional, ni lo suprime. Un principio básico de Tucídides será el no usar argumentos morales en las discusiones sobre lo que sea la justicia, ya que considera que ésta depende del poder: el más fuerte es el que manda y decide y el más débil el que se somete. Es decir, las consideraciones deben centrarse en el interés político más que en una dilucidación de lo que sea la justicia. Este principio se presenta en la discusión entre los atenienses y los habitantes de la isla de Melos. Para los atenienses hay una necesidad natural que determina quién es superior y, aunque no se establezca como ley, esta necesidad

²⁷ Ver Jaeger, *Paideia*, p. 264. Hay ejemplos de defensa de la tesis de Protágoras en Eurípides y Sófocles. (Ver Guthrie, o. c., p. 70 y ss.)

es practicada. El principio de que el débil ha de someterse al más fuerte es una cuestión política y en ella será el interés el que prevalezca y no la justicia. “Nuestra opinión sobre los dioses y el conocimiento de los hombres nos lleva a concluir —dice en un pasaje de *La guerra del Peloponeso* el delegado de Atenas— que es una ley general y necesaria de la naturaleza dominar siempre que sea posible. No es ésta una ley que nosotros hayamos inventado ni somos los primeros en actuar conforme a sus dictados. La encontramos ya y la dejaremos porque ha de seguir subsistiendo para siempre entre aquellos que nos sobrevivan. Nosotros actuamos simplemente de acuerdo con ella, y sabemos que vosotros o cualquier otro con igual poder que el vuestro procederá de la misma manera”.²⁸

La postura de Trasímaco²⁹ en *La República* viene a ser parecida a la de Tucídides. En la discusión que presenta Sócrates para averiguar el significado del término “justicia” Trasímaco expone su propia definición: “Justicia es el interés del más fuerte”.³⁰ Si un estado está regido por un tirano, por una oligarquía o por una democracia, cualquiera que sea el poder hace las leyes con arreglo a su propio beneficio. La justicia es en todos los estados aquello que beneficia al gobierno establecido, es decir, lo que beneficia al más fuerte. Lo que trata de decir Trasímaco es que “la justicia es un bien para todos menos para el hombre justo; que es útil para el más fuerte que manda y nociva para el débil, que obedece; que la injusticia, por el contrario, ejerce su imperio sobre las personas justas que por simplicidad, ceden en todo al interés del más fuerte y sólo se ocupan de cuidar el interés de aquél sin pensar en el propio... El hombre justo es vencido donde se

²⁸ Citado por A. Llanos, *Los viejos Sofistas y el Humanismo*, p. 151.

²⁹ Sobre si la postura de Trasímaco es o no la que presenta Platón en *La República* no entramos en discusión. Su postura nos importa exponerla por el valor que tiene en la polémica.

³⁰ Platón, *República*, I, 338 c.

halle frente al hombre injusto”.³¹ Hay que observar que la discusión con Sócrates se mantiene en dos niveles distintos. Este trata de buscar una definición esencial de la justicia y subraya el carácter de regla de la conducta moral ajustada a lo “δίκαιον”, cuando dice: “¿No se trata de decidir qué regla de conducta ha de seguir cada uno de nosotros a fin de gozar en la vida de la mayor ventura posible?”.³² Trasímaco está dando, por el contrario, una información sociológica sobre el asunto. Este es el sentido que tiene su afirmación que la injusticia es más provechosa que la justicia. Se trata de constatar un hecho, de afirmar una situación que se da: Por ello observa que en realidad la justicia perjudica a los que se creen justos al margen de su poderío o de su fuerza. Es decir, los que creen en una justicia ideal se convierten en víctimas propicias para los más fuertes y, en definitiva, favorecen lo que en su opinión es una injusticia. Por ello Trasímaco propone un nuevo concepto de justicia, equiparado a la fuerza o al poderío, evitando las contradicciones de aquella presunta justicia.

Tanto la postura de Trasímaco como la de Tucídides,³³ representan la defensa de la tesis que asocia la “physis” a la “necesidad”. El gobierno del más fuerte ocurre por necesidad natural. Las leyes de la naturaleza son inexorables y determinan a los hombres tanto como al mundo en general. Sería insensato, por tanto, que el hombre intentase establecer un dominio de leyes distintas a las que impone su propia naturaleza.³⁴

3 La exposición del “nomos” como fundamento de la justicia y la defensa de la “physis” tienen en Antifón una relación

³¹ Platón, *República*, I, 343 c.

³² Platón, *República*, I, 344 c.

³³ Calliclés es también partidario de esta postura de defensa de la “physis”, entendida como el derecho del más fuerte. (Cfr. Jaeger, *Paideia*, 296. Platón, *Gorgias*, 482 c, ss.)

³⁴ Ver el Calliclés que presenta Platón en su *Gorgias*, 483 c.

particularmente interesante. Antifón afirma que la justicia consiste en lo que es legal dentro de una ciudad determinada. Mientras los imperativos de la "physis" son necesarios, considera que los de la ley son convenientes. Antifón considera que la justicia es una cuestión social, y que si no fuera por las presiones sociales el interés del hombre estaría en seguir la naturaleza,³⁵ pues los imperativos de la ley no obligan con necesidad mientras que los de la naturaleza sí, y las convenciones sociales, admitidas por contrato mutuo, no son naturales.³⁶ Antifón en su estudio *Sobre la Verdad* expresa la necesidad de la naturaleza frente a la convencionalidad de las leyes, poniendo con ello de manifiesto la distinción entre unas regularidades necesarias —leyes naturales— y unas prescripciones —leyes normativas— que, precisamente por ser dictadas por alguien, no tienen por qué obligar con necesidad. El origen de las leyes convencionales —del "nomos"— está en el contrato mutuo entre los hombres y que no es posible transgredir, ya que no es la opinión de los hombres la que la decide sino la verdad y ésta radica en la "physis".

Ahora bien, aunque las leyes convencionales carezcan de la necesidad que es propia de la naturaleza, sin embargo poseen una fuerza constrictiva derivada de las presiones sociales que las han dictado. Por ello Antifón habla de que "las cosas que la ley decreta como útiles son cadenas que aprisionan la naturaleza, mientras que las cosas útiles declaradas como tales por la naturaleza son libertades".³⁷

La defensa de la "physis" por Antifón tiene, pues, por base la defensa de la libertad individual frente a la coerción social. En este sentido discutirá la postura de Protágoras, en

³⁵ Parábola del anillo de Giges en la *Rep.*, 359 b, en donde se pone de manifiesto que el ejercer la justicia se debe a la presión social.

³⁶ Antifón Frg. B44. Ver Dumont, p. 174. Untersteiner, Fasc. IV, p. 73 ss.

³⁷ Antifón Frg. B44. Ver Dumont, p. 175. Untersteiner, Fasc. IV, p. 77.

la medida en que este último justifica las leyes, precisamente, porque constituyen las bases convencionales que han posibilitado la formación de la comunidad. Protágoras es más fiel que Antifón a la concepción del ciudadano en el sentido griego del término, del ciudadano de la "polis". Y está mucho más cerca de Sócrates por lo que se refiere a la defensa de las leyes para mantener la cohesión social, aunque éste, en la interpretación platónica, buscará un fundamento teórico de las mismas que justifique su carácter absoluto, mientras que Protágoras subraya su relatividad y su carácter social.

Al mismo tiempo, Antifón pondrá de manifiesto el carácter contradictorio de la justicia en tanto que se basa precisamente en la convención, en la opinión y no en la naturaleza o en la verdad. Por ello en un juicio no se puede ser justo sin ser injusto al mismo tiempo. En el fragmento *Sobre la Verdad* expone Antifón que los argumentos de un testigo en favor de alguien ocasionan, a su vez, una pena a otro. Está claro que de seguir la naturaleza se conseguiría llegar a la verdad, pero puesto que la justicia se determina a partir de las leyes particulares que rigen en cada ciudad, su práctica conduce inevitablemente a contradicciones.

La crítica al "nomos" de Antifón no tiene las mismas consecuencias que la hecha por Tucídides, Trasímaco y Calliclés. Mientras éstos hacen hincapié en la desigualdad de la "naturaleza" frente a la igualdad que proporciona el "nomos", la defensa de la "physis" en Antifón implica que la igualdad no se da en la sociedad. Su crítica de la convención social apunta hacia ideas más "universalistas", que propugnan el restablecimiento de una igualdad natural entre los hombres. Pues por naturaleza no hay distinción entre nobles y gente de humilde origen, entre griegos o bárbaros. Los hombres, sin excepción, deben observar las mismas leyes de la naturaleza desarrollando las mismas aptitudes. Si la crítica al "nomos" en Calliclés, por ejemplo, podía ser la justificación de una revuelta oligárqui-

ca,³⁸ la crítica de Antifón supone una revuelta individualista por la que se reconoce la legitimidad de la libertad que tiene cada individuo a obrar por naturaleza. Es decir, para Antifón, la conducta acorde con la naturaleza viene a coincidir con los deseos del individuo, libre de la coerción que imponen las reglas del “nomos”: “La multiplicidad de las prescripciones legales es contraria a la naturaleza”.³⁹ En el mismo sentido se expresa Hippias de Helis cuando dice: “Todos los presentes sois a mis ojos semejantes, parientes y conciudadanos, no por la ley sino por la naturaleza. Por la naturaleza lo semejante es pariente de lo semejante, pero la ley que tiraniza a los hombres constriñe muchas cosas contra naturaleza”.⁴⁰

Aparte de los aspectos que se han considerado respecto a las diferentes tesis mantenidas a propósito de la antítesis entre “nomos” y “physis”, importa poner de manifiesto que, sean cuales sean las respuestas al problema, lo importante es que las investigaciones sobre la naturaleza de las leyes se hacían teniendo en cuenta que éstas son las formas de conducta que mantienen al hombre en sociedad. Es decir, las relaciones sociales y la estructura social eran estudiadas por los sofistas a través de su plasmación en las leyes. Con ello se planteaban problemas no sólo de filosofía del derecho, sino también plenamente sociológicos. Esto, naturalmente, no aparece explicitado en sus propuestas, pero no es difícil constatarlas dentro de los debates ideológicos que la “polis” presentaba. Y sobre todo, es importante considerar que con ello los sofistas trazaban una concepción de lo que es el conocimiento y de lo que son los valores morales distinta de la que habían desarrollado los pensadores llamados “presocráticos” cuyo campo de investigación había sido fundamentalmente la “physis”.⁴¹

³⁸ Lo mismo Alcibíades.

³⁹ Antifón Frg. A, 6.

⁴⁰ Platón. *Prot.*, 337 c.

⁴¹ A este respecto creemos que la versión de Jaeger, *Paideia*, con ser excelente, subraya demasiado el carácter ideológico cultural en detrimento del carácter científico de sus aportaciones.

LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN

Igual que en el tema que acabamos de tratar, respecto a la religión tampoco hay en los sofistas una postura completamente unitaria. De todas maneras se puede decir que en general sostuvieron una actitud crítica de sello racionalista. En efecto, independientemente de sus creencias religiosas personales, se enfrentaron con el fenómeno religioso como un hecho social determinado por motivos económicos, sociales y políticos, dejando al margen lo sobrenatural. En general su postura es agnóstica, rehuendo cualquier compromiso respecto a la existencia de los mismos dioses. Es obvio que esta cautela tuvo que escandalizar a la gente religiosa de su tiempo, que no vaciló en identificarla con un simple ateísmo. Sin embargo, los Sofistas nunca pretendieron enzarzarse en discusiones sobre la existencia y la naturaleza de los dioses. Sólo atendieron a la religión como un hecho plenamente cultural y su crítica a la misma estuvo relacionada con la función política que desempeñaba.

El caso más conocido es el de Protágoras que, acusado de ateísmo, tuvo que abandonar Atenas, siendo quemados públicamente sus libros.⁴² Su tesis más famosa, único fragmento que quedó de su libro *Sobre los dioses*, dice así: “Con respecto a los dioses no tengo medios para saber si existen o no; pues muchos son los obstáculos que me impiden su conocimiento: entre ellos la oscuridad de la cuestión y la brevedad de la vida del hombre”.⁴³ Es evidente que el fragmento es más bien una

⁴² El silencio de Platón al respecto es más que sospechoso. (*Menón*, 91 c). Cfr. Filostrato. *Vida de los Sofistas*, I, 10; Sexto Empírico *Contra los Físicos*, I, 55-56.

⁴³ Protágoras. *Sobre los dioses*, Frg. B, 4 (Dumont, p. 46. Untersteiner, Fasc. I, p. 79). Citado también en Platón *Teetetos*, 162 d. Cicerón *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 24, 63. Eurípides, *Bacantes*, 199 s. Hemos elegido la traducción de A. Llanos, o. c., p. 39.

declaración de agnosticismo que de ateísmo. Está claro que la postura de Protágoras concierne al conocimiento que podemos tener de los dioses y está basada en la argumentación de que nuestro conocimiento no puede ir más allá de lo sensible, por lo que nada puede decidir sobre la existencia de seres divinos que caen más allá del alcance de los sentidos.⁴⁴ Aunque de forma explícita la sentencia sólo muestra una postura escéptica respecto de la posibilidad del conocimiento de los dioses, como mantiene Gomperz, sin embargo no es posible negar que su crítica a la religión fuera mucho más amplia, porque, como dice Llanos, “entre los designios de los movimientos iluministas de todos los tiempos la lucha contra la superstición religiosa ha ocupado un lugar de primer orden”. Sin duda, Protágoras fue el más representativo de “los ilustrados” de la Atenas del siglo v.⁴⁵

El origen natural de los cultos es puesto de manifiesto por Pródico, a quien se le atribuye la teoría de que todas las cosas útiles al hombre son tomadas como dioses. Dice Sexto Empírico: “los antiguos consideraban dioses, en vista de las ventajas que de ellos se obtenía, al Sol, la Luna, los ríos, las fuentes, y en general a todas las fuerzas que favorecen nuestra vida, como hacían los egipcios con el Nilo; por tal causa el pan era Deméter; el vino, Dionisio; el agua, Poseidón; el fuego, Hefais-to, y así cada uno de los fenómenos que resultaba útil...”.⁴⁶ Por ello fue considerado también ateo; al menos todo el pensamiento antiguo lo tuvo por tal.⁴⁷ Pródico lo mismo que Protágoras pensaba en la religión como uno de los frutos de la civilización. Su postura ha de ser considerada en el contexto que había hecho del progreso de la técnica y de la civilización uno de sus temas principales. Y para sostener ese punto de

⁴⁴ Diógenes Laertio, 9, 24.

⁴⁵ Llanos, o. c., p. 39.

⁴⁶ Pródico. Frg. B5 (Untersteiner, Fasc. II, p. 193; Dumont, p. 127).

⁴⁷ Sexto Empírico, *Contra los Físicos*, I, 18. Sobre la polémica en torno al ateísmo de Pródico, ver Guthrie, o. c., p. 241-242.

vista estaba de más la existencia de unos dioses que fuesen independientes de la creencia que los hombres tuvieran de ellos. Por el contrario, era inevitable que se tendiera a concebirllos como un fruto de esa misma civilización que creaba convicciones de todo tipo.

El origen político de la religión lo mostró Critias. En su obra *Sísifo* presentó la creencia religiosa como una impostura deliberada de los gobernantes para ampararse en una sanción última y universal por encima de la aprobación o rechazo de sus súbditos. La base de su discurso es también la idea de progreso de la vida humana desde el estado de salvajismo. Dice Critias que “hubo una época en que la vida de los hombres era desordenada, sometida a impulsos brutales; en ella no había recompensa para la virtud ni castigo para el malvado. Entonces los hombres inventaron las leyes para que prevaleciera la justicia. Pero con ello no se impedía que los crímenes se cometieran en secreto. Por ello alguien, muy sabio e inteligente, descubrió el temor de los dioses para contener la perversidad, amedrentando a los malvados. Afirmó que hay dioses que viven eternamente, que lo conocen todo, incluso las calladas intenciones de los mortales. Dijo que moraban en lugares que despertaban el mayor respeto entre los humanos: en la bóveda celeste de donde surge el rayo, el trueno y la benéfica lluvia, en la que luce el radiante Sol. Con ello combatió la indisciplina de los hombres”.⁴⁸

Esta teoría recoge, por tanto, las enseñanzas de Pródico y Demócrito de que la creencia en los dioses era un producto del miedo o de la gratitud producida por los fenómenos naturales. Pero Critias añade unas consideraciones morales: el deseo de una sanción sobrenatural para la conducta humana que fuese eficaz desde el punto de vista político. En general, según todo ello, los análisis sociológicos sobre la religión estaban vinculados a los del origen de las leyes. Pero lo que les

⁴⁸ Critias, Frg. B25. Untersteiner, Fasc. IV, p. 307 y ss.

interesaba a los sofistas no era sólo una mera teoría sociológica del fenómeno religioso, sino su proyección en la situación política del momento, como un elemento de juicio que pudiera jugar un papel destacado en la constitución efectiva de la "polis".

LA RELATIVIDAD DE LOS VALORES

Una de las consecuencias de la postura de Protágoras sobre la oposición entre "physis" y "nomos" concierne a la relatividad de los valores, que puede entenderse en dos sentidos: En primer lugar, por lo que se refiere al objeto, significando que no hay nada en sí mismo bueno o malo, pues el efecto de cualquier acción es diferente, según el objeto sobre el que se ejerce, las circunstancias de su aplicación, etc. Y, en un segundo sentido, es una relatividad que depende del sujeto, pues el que algo se considere como bueno o malo depende de qué alguien lo constituya como tal. Ambos sentidos se encuentran en Protágoras. El primero se expresa en el diálogo platónico que lleva su nombre cuando discute con Sócrates la cuestión de definir lo que es bueno. Y el segundo sentido se puede deducir de la frase "el hombre es la medida de todas las cosas". Tiene interés adelantar que el relativismo de Protágoras no tiene un alcance marcadamente individualista, como Platón quiso subrayar, sino que apunta sobre todo a las diferencias que se dan entre las comunidades humanas, en especial por lo que respecta a sus instituciones políticas y a sus normas morales.

En el *Protágoras*⁴⁹ se plantea la cuestión sobre la identificación de lo "bueno" con lo que sea beneficioso para el hombre. La identificación utilitarista es discutida por Protágoras. Es conveniente poner de manifiesto las analogías con la me-

⁴⁹ Platón, *Protágoras*, 333e-334c.

dicina que utiliza al dar respuesta a Sócrates sobre el significado de lo "bueno". Para los sofistas en general las conexiones de la ética y la política con la medicina eran importantes, en el sentido sobre todo de considerar la parte moral y la física del hombre en relación con un mismo "arte" de mejorar la naturaleza humana.⁵⁰ Pero fueron los escritos médicos los que más influyeron e insistieron en la relatividad de lo bueno y lo malo para el individuo. En el anónimo *Sobre la medicina antigua* se compara constantemente entre lo que es bueno para la persona sana y la enferma, al mismo tiempo que se pone de manifiesto la necesidad del conocimiento médico para el conocimiento del hombre. Pero no se trata del hombre en general, sino de lo que concierne a sus diversas formas de vida.

Este planteamiento se advierte claramente en el diálogo platónico: "¿Llamas buenas las cosas que son útiles a los hombres? —pregunta Sócrates a Protágoras—. "¡Por Zeus! hay cosas que no son útiles a los hombres y no por eso dejo de llamarlas buenas. ¿Llamas buenas las cosas que no son útiles a ningún hombre o aquellas que no son útiles en ningún concepto? De ninguna manera, Sócrates; conozco muchas cosas que son dañosas a los hombres, como ciertos brebajes, ciertos alimentos, ciertos remedios, y otras mil cosas de la misma naturaleza, y conozco otras que le son útiles. Las hay que son indiferentes a los hombres y que son buenas para los caballos. Las hay que son útiles para los bueyes y otras que sólo sirven para los perros. Tal cosa es inútil para los animales, que es muy buena para los árboles. Más aún, lo que es bueno para la raíz es muchas veces malo para los vástagos. El aceite es el peor enemigo de las plantas y de la piel de todos los animales y es muy bueno para la piel del hombre y para todas las partes de su cuerpo. Tan cierto es que lo que se llama

⁵⁰ Gorgias dice: "El discurso tiene la misma relación con la mente que las drogas con el cuerpo". Antifón Frg., A, 6. Untersteiner, Fasc. IV, p. 29. Ver Guthrie, o. c., p. 169; Jaeger y Adrados ponen de relieve esta conexión.

bueno es tan relativamente diverso, pues el aceite mismo de que te hablo es bueno para las partes exteriores del cuerpo y malo para las interiores. He aquí por qué los médicos prohíben absolutamente a los enfermos tomarlo y lo dan en cierta dosis y sólo para corregir el mal olor de ciertas cosas...”.⁵¹

El significado de la identificación de lo bueno con lo útil queda precisado por Protágoras en este sentido. Esto le lleva a definirlo siempre en relación a ciertos estados, a unas formas de vida concretas, que estaban muy lejos de proporcionar una definición absoluta de los términos. El primer sentido de la relatividad de los valores quedaría así precisado.

El segundo sentido del relativismo queda de manifiesto en el *Teetetos* de Platón, cuando Sócrates, en su conversación con Teodoro, pasa a exponer cuáles son las consecuencias de la tesis de Protágoras del *homo-mensura* en el campo de lo ético y lo político. Así como respecto al conocimiento de los objetos sensibles la tesis del *homo-mensura* vale para Platón como una defensa del subjetivismo y de la percepción sensible, en la cuestión de los valores el mismo Platón considera que tiene un significado distinto. Tal como lo transcribe Platón, la teoría de Protágoras no sólo sostiene que lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, lo santo y lo impío varían con las leyes e instituciones de las ciudades, sino que los criterios para juzgarlo son diferentes también, de modo tal que no se puede decidir en qué caso aciertan o yerran. “Pues en todo esto nada lo es por naturaleza ni tiene una esencia que le sea propia, sino que lo que es de opinión de una comunidad es verdadero desde el momento en que lo parece y por todo el tiempo en que lo parezca”.⁵² Es decir, el criterio de valoración depende de las propias ciudades o conjuntos de individuos. Y no será por tanto algo inmutable y de valor absoluto, sino relativo a cada ciudad, a cada tiempo.

⁵¹ Platón, *Protágoras*, 333e-334c.

⁵² Platón, *Teetetos*, 171e-172a.

Protágoras no cae en un relativismo extremo según el cual no habría otro criterio que el del propio individuo. Su relativismo tiene el sentido de establecer un criterio social. Será la ciudad, cada ciudad la que establece valores en la medida en que constituyen un conjunto de hombres que precisamente crea esos valores. Si hay algún criterio por encima de éste es el de la cohesión social; todo aquello que favorezca la existencia de la ciudad será valorado positivamente. La tarea del sofista, tal y como la veía Protágoras, era diagnosticar una situación particular y prescribir la mejor manera de acción para una comunidad o un estado dentro de ciertas condiciones dadas.

EL CONOCIMIENTO

La tesis de Protágoras “el hombre es la medida de todas las cosas (πρᾶγματα) de las que son como son y de las que no son como no son” poseyó también una vertiente epistemológica y gnoseológica de indudable relevancia. Con ello se confirma su alcance como expresión acertada de lo que significó el movimiento sofista, que centró en lo humano la nueva filosofía que con él nacía. Sin embargo, la interpretación epistemológica de la tesis del “homo-mensura” lleva consigo múltiples dificultades.⁵³ La interpretación clásica de la senten-

⁵³ El libro al que pertenecen las tesis es citado con tres títulos distintos: *Sobre la verdad*, *Sobre la existencia* y *Discursos demoleadores*. Los testimonios que tenemos son:

A.—De Platón, *Cratilo*, 386a.

B.—Sext. Emp. *Contra los lógicos*, I, 60.

C.—Aristóteles, *Met.*, 1.062b, 13.

D.—Diog. Laert. *Vida de los Sofistas*, IX, 50 y ss.

E.—Sext. Emp. *Hip. Pirr.*, I, 216 y ss.

F.—Platón, *Teetetos*, 166d.

Respecto a la tesis, los diferentes intérpretes y comentaristas discuten varias cuestiones:

cia con que Protágoras comenzaba su libro *La Verdad*, es debida a Platón, y ya hemos puesto de manifiesto las serias dudas que nos merece. En el *Teetetos*, Platón identifica la postura de Protágoras con la de aquellos que defienden el conoci-

1. La interpretación misma de los términos: "hombre", "cosas" y "medida". Respecto del término "hombre" se ha considerado o bien el hombre como individuo (Zeller), o bien como grupo social (Dupreel), bien en sentido genérico (Gomperz). En la exposición sostenemos con Llanos (o. c., p. 32) que según la interpretación dada ya no hay necesidad de detenernos en el problema ficticio de si la palabra "hombre" debe tomarse en sentido individual o genérico.

2. Sobre cuál será su postura respecto a la génesis del conocimiento hay que tener en cuenta los testimonios de Platón en el *Teetetos*, donde amplía la postura de Protágoras haciéndolo un defensor de la percepción sensible. En el mismo sentido se expresa Sexto Emp. La mayoría de los comentaristas (Gomperz, Cornford, Guthrie, Zeller) están de acuerdo en considerarlo un defensor de la percepción sensible y presentarlo como un empirista. En nuestra exposición ya hemos precisado nuestra postura que, si bien admite que Protágoras viese en la percepción el fundamento del conocimiento, no excluye que apelara a la razón como un criterio superior que pusiera orden en lo que conocemos empíricamente.

3. Respecto de la existencia de realidades externas a nosotros y cómo han de considerarse, Gomperz sostiene que para Protágoras nuestras percepciones responden a algo percibido y objetivo. Cornford sostiene que Protágoras mantiene un realismo del sentido común y así la frase del *Teetetos* significa que todas las propiedades percibidas por cualquiera coexisten con el objeto físico, pero que algunas son percibidas por unos y otras por otros. Por ejemplo, el viento en sí mismo es ambas cosas, frío y caliente, aunque unos lo perciban de una manera y otros de otra. Guthrie cree que para Protágoras no hay ninguna realidad más allá de lo que aparece para cada uno ("el viento es frío si me parece a mí como tal"), lo que supondría un subjetivismo extremo.

4. Otro punto que destacamos, en el que los comentaristas modernos discrepan fuertemente, es el del criterio de verdad. Platón le atribuye el criterio de que "lo que es verdad para mí, así es para mí y lo que es para ti así es para ti", que es rechazado por Gomperz en la medida en que interpreta el término "hombre" como referido al "hombre" en sentido individual (que Gomperz rechaza). Zeller sería partidario de la interpretación platónica y Guthrie dice que éste sería el criterio respecto al conocimiento, pero no en el tema de los valores.

miento sensible, concluyendo así que para él la ciencia podría ser reducida a pura sensación. No vamos a negar que Protágoras fuera un decidido partidario de la percepción como forma fundamental de conocimiento. Su vinculación como Demócrito a este respecto, parece que está fuera de toda duda de acuerdo con la afirmación de Diógenes Laertio de que fue discípulo suyo. Según todo ello Protágoras manifestaría en su tesis del "homo-mensura" su vinculación con la teoría de Demócrito, al mismo tiempo que expresaría su crítica a Parménides y al eleatismo en general por mantener que el objeto del conocimiento racional es algo inmutable. Pero ni una ni otra cosa suponen que pueda interpretarse la frase como la defensa de un subjetivismo sensualista. Es difícil mantener esto de un filósofo que, como Protágoras, había manifestado su confianza en la razón. Los debates sobre el fundamento de las leyes y de la sociedad, su confianza en la posibilidad de la educación política del hombre, su crítica de la religión, indican más bien que era un decidido partidario de las concepciones racionalistas del hombre que desde los jónicos habían propugnado gentes como Hipócrates y Demócrito. La valoración del conocimiento sensible hecha por Protágoras no se puede desligar de su fe en la razón, ni tampoco de su concepción del individuo como ciudadano. Lo que supone el racionalismo de Protágoras es una crítica de la investigación propuesta por Parménides para alcanzar la verdad, y es precisamente el eleatismo lo que está en la base de la teoría platónica del conocimiento, según la cual el objeto del conocer es algo universal e inmutable. Lo que rechaza Protágoras es que el conocimiento sensible sea considerado como algo secundario en favor de un saber que tenga por base una intelección ideal. Reivindica plenamente la posibilidad del conocimiento de lo mudable manteniéndose escéptico respecto de la posibilidad de una ciencia que prescindiera de lo sensible. Su escepticismo lo es sólo respecto a la especulación metafísica, ya que, por otra parte, tiene plena confianza en la posibilidad de la razón del hombre para

hacer ciencia. Como dice A. Llanos,⁵⁴ el mismo Sexto Empírico que trata de hacer del sofista un defensor de las tesis escépticas, al establecer sus diferencias con los pirrónicos, especifica el sentido de su relativismo y el de su pretendido individualismo, diciendo: “Sin embargo, difiere de ellos, y advertiremos la diferencia cuando hayamos explicado adecuadamente las opiniones de Protágoras. Lo que él afirma es el fluir de la materia y que a medida que fluye se agregan de forma continua otras partículas en el lugar de las que desaparecen; y las percepciones se transforman y modifican de acuerdo con las etapas de la vida humana y las condiciones de cada organismo. Dice también que las explicaciones de todos los fenómenos residen en la materia (ὕλη), de modo que ésta, en cuanto depende de sí misma es capaz de ser todas aquellas cosas que aparecen a todos. Los hombres captan objetos distintos en momentos diferentes debido a sus peculiares aptitudes, pues quien se halla en estado normal apprehende las cosas que subsisten en la materia y que pueden presentarse a los que se hallan en estado normal, en tanto que los que padecen deficiencias orgánicas sólo las perciben según el estado en que se encuentran. Además, precisamente la misma explicación se aplica a los cambios de la edad y a los estados de sueño y vigilia, y a cada uno de los distintos tipos de condiciones. Así, de acuerdo con Protágoras, el hombre se convierte en el criterio de la existencia real; pues todas las cosas que se presentan a los hombres existen, y las cosas que a nadie se presentan no existen”.

“Vemos entonces —dice, confirmando su opinión materialista— que Protágoras dogmatiza sobre el movimiento de la materia y asimismo sobre la existencia en ella de la razón de ser de los fenómenos. Estas cuestiones no son claras y por eso suspendemos nuestro juicio a su respecto”.⁵⁵

⁵⁴ Llanos, o. c., p. 31.

⁵⁵ Sexto Emp., en *Hip. Pirr.*, I, 216 y ss.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que sus intereses científicos no tenían por objeto la naturaleza sino el hombre y la sociedad. Esto me parece fundamental para entender su famosa sentencia y hacer una justa apreciación de la misma. Se trata de un giro temático que va unido a la crisis que experimentara la teoría de la naturaleza determinada por una entidad inmutable o ajena a los cambios que registra la realidad sensible. El concepto mismo de naturaleza, y bajo influencia heraclítea seguramente, pasa a ser algo cambiante como lo son los hechos históricos que el hacer del hombre modifica. La imagen de la naturaleza se descarga de la inmutabilidad que el eleatismo le había conferido. Si Protágoras apeló a ella, pensando en una naturaleza común al género humano, se trataba ahora de una condición propia de los hombres en general que servía de punto de referencia para comprender lo que en ellos hay de mudable y variado, para dar cuenta de la diversidad de sus sociedades y de sus leyes, de la evolución de sus costumbres. Todo ello trae consigo el que su criterio para definir la verdad no depende de lo inmutable, no sea definido a partir de la naturaleza fijada en el ser parmenídeo, sino a partir del hombre como ente social cambiante que modifica su entorno social y la naturaleza misma. Protágoras reivindica la posibilidad de una ciencia de lo mudable, en la que sea el hombre y no el ser el criterio de verdad. Será la capacidad cognoscitiva del hombre la que clarificará y explicará las cosas (prágmata), los hechos históricos y sociales, los valores, etc. Pero este conocimiento será analizado a su vez, no como el conocimiento aislado que posee un individuo, sino el conjunto de ellos formando la "polis". Difícilmente podría ser considerado esto como un subjetivismo.

Si Protágoras se había enfrentado con el eleatismo, Gorgias llevó esta crítica hasta sus máximas consecuencias. Su escrito más importante en el que se expresa dicha crítica y su concepción del conocimiento es el tratado *Sobre el no-ente o sobre la Naturaleza*. Gorgias pretende probar: (a) que el Ser no es, (b) que si fuera, sería incognoscible para el hombre, y (c) si

fuera cognoscible para alguien no podría ser comunicado. Tanto para el sentido común como para la retórica de la época era necesario presentar lo absurdo de la lógica eleática. La obra de Gorgias tiene el sentido de ser una parodia y crítica del eleatismo. Ello no quiere decir que no fuera seria. Al decir que "lo ente no es", Gorgias rechazaba la asunción subyacente a los sistemas presocráticos que hubieran mantenido una realidad más allá del mundo de las apariencias. La tesis de Gorgias pretendía abolir todas las naturalezas permanentes. Como no hay una realidad última que conocer, no podemos, comparando y discutiendo nuestras experiencias, corregirlas ni aspirar al conocimiento de una última entidad que las trascienda. Lo mismo ocurre en el campo de lo moral: no es posible apelar a criterios ni principios más allá de las reglas que encaucen nuestra conducta como en cada momento parezca más adecuado.⁵⁶

Los argumentos que utilizó para apoyar su tesis son los siguientes: Para la primera: "lo ente no es", da dos argumentos. Si algo es, debe ser el Ser o el No-Ser, o a la vez el Ser y el No-Ser. No puede ser el No-Ser, pues el No-Ser no es; si fuera sería al mismo tiempo el Ser y el No-Ser, lo que resulta imposible. Sexto Empírico (contra los Lógicos I, 65, 81) explica así la argumentación de Gorgias: "No puede ser el ente porque el ente no es. Si fuera debería ser eterno o creado, o ambas cosas a la vez. No puede ser eterno, pues si lo fuera carecería de comienzo y, en consecuencia, sería infinito. Mas si fuera infinito carecería de lugar porque si lo tuviera estaría contenido en algo, y en este caso ya no sería infinito; pues el continente es mayor que el contenido, y nada es mayor que lo infinito. No puede tampoco estar contenido en sí mismo porque entonces lo continente y lo contenido serían idénticos y

⁵⁶ Gorgias fue más un orador que un filósofo. No se preocupó de ser "maestro de areté", pero se ocupó de la virtud de manera literaria. De todas maneras hay que tener en cuenta que en sus discursos fijó su postura respecto a la ciencia y el conocimiento.

el ente devendría dos cosas, lo que es absurdo. De aquí que si el ente es eterno es infinito; si es infinito carece de lugar; si no tiene lugar no es.

De igual modo el ente es increado; de lo contrario proveniría de algo, ora del ser, ora del no-ser, lo que es imposible. Similarmente, el ente no puede ser a la vez eterno y creado, porque son contrarios. Luego el ente no es.

El ente no puede ser lo uno porque si éste fuera tendría magnitud y a la vez divisibilidad infinita; sería por lo menos triple al poseer longitud, anchura y profundidad.

No puede ser múltiple, ya que lo múltiple se compone de adiciones de unos, y puesto que lo uno no es tampoco lo múltiple es. La mezcla del ente y no-ente también es imposible. Por lo tanto el ente no es.

Para probar la segunda tesis, que si el Ser fuera algo sería incognoscible para el hombre, dice Sexto parafraseando a Gorgias: Si los conceptos pueden representar lo que no es, el pensamiento no tiene por qué serlo del Ser. Si la cosa pensada es blanca, entonces se piensa en lo blanco. Pero muchas de las cosas en que se piensan carecen de realidad: podemos concebir un carro que corre por el mar o un hombre alado. Ahora bien, si aceptáramos la realidad de las cosas pensadas sin haberlas visto ni oído, tendríamos que creer en cosas tales como el carro que corre sobre el mar. En ese supuesto no podría haber errores.

Por consiguiente lo que quiere decir Gorgias es que si nuestro pensamiento no puede identificarse con el Ser, tampoco se puede asegurar que, de existir éste, fuera necesariamente objeto del pensamiento. Con otras palabras, la posibilidad de nuestros pensamientos los colocan muy por debajo de la supuesta necesidad del Ser.

Para probar la tercera tesis —que si el ser fuera cognoscible no podría ser comunicado— dice Sexto Empírico que Gorgias argumentaba así: Las cosas que son, son perceptibles; pero los objetos visibles son apprehendidos por la vista; los audibles

por el oído, sin que esas percepciones sean intercambiables entre sí. Ahora bien, si el medio con que nos comunicamos es el discurso y éste no coincide con las cosas que son, no transmitimos estas mismas sino sólo la palabra. Lo mismo que lo visto no puede convertirse en oído, tampoco nuestro discurso armoniza con lo que es, que se halla fuera de nosotros. Por otra parte, el discurso depende de efluvios que recibimos del exterior, esto es, de percepciones. Pero el discurso no comunica las percepciones sino lo que éstas crean en él. Por eso la palabra no puede nunca representar exactamente las percepciones porque difiere de éstas, las que son aprehendidas por el órgano correspondiente, mientras que el discurso tiene su propio medio expresivo. En consecuencia, como los objetos visibles sólo pueden presentarse a los órganos de la visión y los diferentes órganos sensibles no dan su información a otros, de manera similar el discurso tampoco logra aportar conocimiento sobre las percepciones.⁵⁷

Aunque los argumentos de Gorgias van dirigidos expresamente contra el ente eléata, no cabe excluir que en definitiva atacasen a todos aquellos autores presocráticos que habían concebido la "physis" a tenor del ente parménido, es decir, como principios trascendentes a los aspectos empíricos de las cosas, constituyendo un dominio de entidades eternas o inmutables, ajena a la diversidad cambiante de lo que percibimos.

RETÓRICA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

¶ En las controversias que determinó la distinción entre el "nomos" y la "physis" cabe distinguir dos posturas entre aque-

⁵⁷ El tratado mismo no se conserva, pero hay dos párrafos de sus argumentos, uno en el libro atribuido a Aristóteles *Sobre Melisos*, y otro de Sexto Empírico *Contra los Lógicos*, I, 65-81. Sobre la traducción de "einai" como "ser" o "existir", ver Guthrie, o. c., p. 196. Nosotros lo traducimos por "ser" contra la interpretación tradicional que sustenta un escepticismo extremo en Gorgias.

llos que problematizaron las implicaciones ontológicas y epistemológicas de esa distinción. Por una parte, era posible sostener que la ley y la costumbre y con ello la totalidad de las impresiones sensibles fueran contrastadas como mudables y relativas frente a la naturaleza inmutable y eterna, de lo que se infería la imposibilidad del conocimiento científico debido a que no era posible el acceso a esa realidad permanente (en el supuesto de que existiera). Pero cabía otra postura, y era la de reivindicar la posibilidad de un conocimiento de lo sensible, asumiendo las dificultades que ese conocimiento y su transmisión en el lenguaje presentan. Esta fue la postura de Protágoras y Gorgias. Aunque la de Protágoras era mucho más cauta que la de Gorgias, podemos considerar que tenía mucho en común con ella, como lo delató en la teoría del “doble argumento”. En efecto, según el testimonio de Sexto Empírico, “los griegos afirman, y el primero de ellos Protágoras, que a toda tesis puede oponerse otra”.⁵⁸ Esta teoría no significaba simplemente la posibilidad de valorar la enseñanza de la retórica como un procedimiento para hacer prevalecer cualquier punto de vista. La técnica de la persuasión sustentada por el doble argumento arrastraba consigo la convicción de que toda verdad es relativa y que la posibilidad real del conocimiento está en los límites mismos de la “δόξα”.⁵⁹ Gorgias utilizó las técnicas de la retórica para resolver problemas de lingüística y lógica que iban más allá de una pura argucia discursiva. Es decir, entrañaba la admisión de que es posible justificar conocimientos relativos a unos determinados supuestos y a unas experiencias concretas, a sabiendas de que, cambiando éstas, se podía llegar a la conclusión opuesta. Ahora bien, todo ello reposaba sobre la renuncia a un conocimiento de una realidad absoluta, como hubiera sido el ente eléata. Esta cuestión de fondo no puede

⁵⁸ Sext. Emp., *Contra Mat.*, VII, 389. Platón, *Eutidemo*, 286b-286c.

⁵⁹ De las dos formas de conocimiento (ciencia y opinión) que propugnaba Parménides, Protágoras se pronunciaría por la segunda. Ver Dupreel, o. c., p. 424.

ser olvidada atendiendo sólo a los alardes de que Gorgias dio abundantes pruebas, montando pruebas en favor de cualquier tesis. Así sus *Elogios a Helena* y *La defensa de Palamedes* son, como dice Llanos, “fragmentos importantes que documentan la maestría de su arte y la fina ironía de que a veces hacía gala”.⁶⁰

La postura de Antifón⁶¹ es distinta de la de Gorgias, y más parecida a la de Demócrito al mantener la realidad de los datos empíricos.⁶² Antifón critica la ambigüedad del lenguaje al expresar la realidad. Cuando un hombre dice algo no hay un significado único al que corresponda algo en realidad, “ni entre los objetos que la vista más penetrante percibe, ni entre los objetos que la mente en el conocimiento más penetrante conoce”.⁶³ Pero los sentidos pueden constituir una vía de conocimiento de la realidad más allá del perceptible flujo de lo físico. Consecuente con esto, Antifón construye una teoría empirista sobre la naturaleza en la segunda parte de su obra *Sobre la Verdad*, volviendo en cierta forma al estilo presocrático. El contraste entre lo natural y lo artificial es resuelto por Antifón considerando la primacía del primero frente al conocimiento por convención. Así, atendiendo al lenguaje, considerará que los nombres que tienen un significado único —los comunes— no están basados en la naturaleza, ya que no hay nada que les corresponda exactamente en lo empírico. Son rehusados por tanto en beneficio de aquellos que no tienen un significado único y que pueden referirse a cada una de las cosas que percibimos por los sentidos.⁶⁴

⁶⁰ Gorgias, *Elogio a Helena*, Frg. B, 10. Dumond, p. 88. Untersteiner, Fasc. II, p. 89.

⁶¹ Antifón era médico y era considerado como un experto en la curación de enfermedades psíquicas.

⁶² Los testimonios que tenemos son: Antifón Frg. B, I. Cf. Hipócrates, *De Arte*, 2. Ver Dumond, p. 163. Untersteiner, Fasc. IV, p. 35 y ss.

⁶³ Respecto de la validez de los fragmentos así como de su interpretación hay varias opiniones. Ver Guthrie, o. c., p. 202.

⁶⁴ Dumont, p. 163, sostiene que la tesis sería más próxima a Protá-



El problema de la corrección de las palabras y de los nombres era uno de los temas más debatidos dentro de una problemática más amplia sobre cómo pueden ser conocidas las cosas. El problema que planteó Sócrates con referencia a los términos morales entraba de lleno en el debate. Según Platón, el tema fue tratado por Protágoras, Pródico y los sofistas en general.⁶⁵ Por tanto el uso del lenguaje, su precisión, la definición de los términos y su relación con los objetos, etc., no fueron problemas ajenos a la sofística y que planteara por primera vez el rigor intelectual de Sócrates y Platón. El tema constituía una preocupación general entre los intelectuales de la época, tanto por su interés filosófico como por la repercusión que estos problemas tenían en las discusiones prácticas de la vida social. El uso incorrecto de los términos que Sócrates denuncia debe verse en el contexto de un gran interés por buscar las posibilidades y limitaciones del lenguaje e insertarlo en el marco más general de los debates ético-políticos y religiosos, en un momento de crisis que asistía a un cambio en las normas y valores que hasta entonces habían proporcionado cohesión a una sociedad. Los sofistas eran una de las alternativas, Sócrates, otra. El estudio de la Gramática tiene el mismo sentido: procurar reformas del lenguaje que aumentasen su eficacia. Protágoras fue el primero en dividir el discurso en cuatro clases: súplica, preguntas, respuestas e imperativos. Además distinguió los géneros masculino, femenino y neutro, y se ocupó de la estructura de los tiempos y modos verbales.⁶⁶

Pródico es considerado como uno de los que más insistieron en la corrección del lenguaje, especialmente en el estudio que hizo de los sinónimos. Para Pródico las dificultades en la trans-

goras, pero en general no es contradictorio con la postura de Antifón en *Sobre la Verdad*. Lo que está claro es que el escepticismo extremo atribuido por Guthrie a Protágoras no se da en Antifón.

⁶⁵ Platón, *Cratilo*, 391c.

⁶⁶ Aristóteles. *Poética*, 19, 1456b, 15. Aristóteles, *Retórica*, III, 5, 1407b, Protágoras Frg. A 24-28. Untersteiner, Fasc. I, p. 63-69.

misión del conocimiento por medio del lenguaje podrían ser salvadas por el ejercicio de precisar cada vez más los términos del lenguaje y su significación. Con ello criticaba la postura de Gorgias y mantuvo que la palabra es un buen medio para la enseñanza.⁶⁷

LA EDUCACIÓN Y LA ENSEÑANZA DE LA "ARETÉ"

Los problemas concernientes a la educación estuvieron fuertemente ligados en los Sofistas a la dilucidación de la posibilidad de enseñar la virtud (*ἀρετή*) y especialmente la virtud política.

Sin embargo, es posible establecer algunas nociones sobre lo que fue para ellos la educación en general, en las que se plantean de nuevo las relaciones entre la naturaleza y lo convencional, en la medida en que la educación operase en el ámbito de las convenciones humanas o de lo que instituye el hombre más allá de lo que le depara la naturaleza. Así Protágoras dice que "la enseñanza reclama disposiciones naturales y ejercicio".⁶⁸ La educación se le presenta como un proceso sobre la "physis" que llegará a constituir una segunda naturaleza. Su idea de una segunda naturaleza lleva consigo la elaboración del concepto de "naturaleza humana". Dicho concepto proviene de la medicina hipocrática y supone una trasposición al campo humano de la idea de "physis cósmica". Al mismo tiempo traslada a la conducta humana en general la idea que el médico tiene del cuerpo humano como una totalidad armónica cuyos desajustes cabe corregir mediante una técnica apropiada.⁶⁹

⁶⁷ Platón, *Eutidemo*, 277e, *Cratilo*, 384b, *Protágoras*, 337a-c. Pródico, Frg. A 13.

⁶⁸ Protágoras, Frg. B, 3 y B, 10: "Arte sin práctica no es arte de nada". Untersteiner, Fasc. I, p. 77-78.

⁶⁹ Ver Jaeger, *Paideia*, p. 280, y Adrados, *Ilustración y...*, p. 256.

En el *Protágoras* de Platón nos encontramos con la teoría del sofista sobre el tema de la posibilidad de educar socialmente al hombre. La explicación dada por Protágoras se reduce a un análisis sociológico de la cuestión en el que se muestra la posibilidad de interiorizar las normas establecidas socialmente, fomentando en el individuo las normas y valores que constituyen las leyes del Estado. Estas forman la virtud ciudadana y son especialmente el respeto mutuo y la justicia, sin las cuales, y como ya se ha mostrado en el mito de Prometeo y Epimeteo, sería imposible incluso la formación misma de la ciudad, de la sociedad. “Que la justicia no es un presente de la naturaleza, ni un resultado del azar, sino que se enseña y que los que la poseen la deben a su práctica, es lo que ahora me propongo demostrarte”.⁷⁰

La exposición de Protágoras viene a demostrar que los delitos contra la ley no son considerados como un defecto natural semejante a la fealdad o la debilidad física. Además, los premios y castigos no se aplican por lo hecho por naturaleza sino por aquello que ha debido ser aprendido. Incluso el castigo no es una mera venganza de las faltas cometidas sino que pretende que el culpable no reincida en el porvenir. Todo ello lleva a la conclusión de que hay un conocimiento entre los atenienses de la posibilidad de la educación. El proceso educador debe alcanzar a todo ciudadano y aunque la interiorización de las normas y valores comienza con la educación del niño dentro de la familia, el proceso continúa también después.⁷¹ Con ello Protágoras pone de manifiesto el poder educador del Estado, subrayando que serán las leyes de la ciudad las que refuercen la tarea de los educadores. Pues, como ya se indicó antes, hay una profunda identificación entre las leyes y la moralidad, de modo tal que es inconcebible una

⁷⁰ Platón, *Protágoras*, 323c. Lo que sigue está en el discurso de Protágoras.

⁷¹ Platón, *Protágoras*, 325 c-d.

moral individual que tenga existencia al margen de las leyes de la "polis".⁷²

Los elementos que necesita una educación correcta son la naturaleza humana, el educador y los preceptos transmitidos.⁷³ Su conjunción supone el cultivo de la naturaleza de acuerdo con las relaciones que median en general entre ella misma y el arte en general. Es decir, el fomento de las aptitudes naturales por parte del pedagogo de acuerdo con unos preceptos decididos por la sociedad o por los ciudadanos más prudentes requiere la práctica de unos recursos técnicos específicos. Aunque Protágoras mencione entre ellos la música, es evidente que en general los Sofistas dieron prioridad a la retórica, la gramática y la dialéctica. Pues es evidente que constituían el mundo idóneo para lograr una mejora del individuo que debía comenzar por ser una eliminación de los prejuicios y errores que perturban la vida social.

Ahora bien, si lo que importaba en primer lugar era convencer y persuadir mediante el discurso, es evidente que el estilo de éste adquiriría una importancia fundamental.⁷⁴ La magia de la palabra conseguiría combatir las opiniones que no se consideren adecuadas. Ello daba una especial importancia a la coherencia del discurso o de la argumentación. Habría, pues, toda una técnica según la cual el discurso debería tener un preámbulo seguido de una exposición, después una aporta-

⁷² Jaeger subraya que esa nueva fuerza educadora del Estado acaba con la concepción de la educación aristocrática como la mimesis personal de un modelo.

⁷³ La tríada pedagógica es atribuida por Plutarco en *De liberis educandis*, 2A y ss. Citado por Jaeger en *Paideia*, p. 285. En dicha tríada se manifiesta una analogía con la agricultura concebida como síntesis de terreno, simiente y campesino. Esa analogía que ha pasado a la tradición occidental relacionando la educación con el concepto de cultivo. Las analogías con la agricultura y la medicina eran un recurso corriente entre los sofistas, como ya hemos puesto de manifiesto.

⁷⁴ Jenofonte, *Memorables*, I, 6, 130. Ver Dumont *Sofística antigua*, A, 2.

ción de testimonios, luego el desarrollo de los argumentos y finalmente una exposición de las conclusiones. Pródico insistió en guardar la medida y en no hacer el discurso ni demasiado largo ni demasiado breve.⁷⁵ Al mismo tiempo se tenía en cuenta la posibilidad de que el discurso contribuyera a su eficacia mediante su forma poética, como señaló Gorgias.⁷⁶ Para él toda poesía es un discurso que tiene medida, por lo que todo discurso correlativamente debe tener la misma fuerza que el poema, suscitando piedad, odio, miedo y toda clase de emociones en el oyente. En ocasiones se atribuía al arte de la palabra efectos mágicos. Antifón vio las propiedades terapéuticas del lenguaje. Se dice de él que escribió un arte de combatir las neurastenias e incluso se habla de su interpretación de los sueños como terapéutica para curar las enfermedades psíquicas.⁷⁷ Critias mostró también el poder que la palabra tenía sobre el pueblo.⁷⁸

Como se advirtió antes, la preocupación de los sofistas por la práctica de las tareas educativas estuvo subordinada al problema de la educación moral y política del ciudadano, es decir, al cultivo de su "areté".

El término "areté" tenía en aquella época en Grecia el significado de "destreza", "habilidad" o "talento" para realizar una tarea determinada. Así se hablaba de la "areté" de zapatero, de la del soldado, etc., indicando la habilidad que cada uno tenía en una determinada profesión. Es en los escritos platónicos y puesto en boca de Sócrates cuando el término empieza a adquirir un significado moral que iba más allá del primitivo sentido. Pero esos mismos escritos confirman que, en rigor, fueron los Sofistas los primeros en plantear el pro-

⁷⁵ Platón, *Fedro* 266d y ss.

⁷⁶ Las características de la prosa poética son puestas de manifiesto por Gorgias. Aristóteles, *Retórica*, III, i, 1404a, 24.

⁷⁷ Pseudo Plutarco. *Vida de diez oradores*, I, 833c. Antifón, Frg. A, 6 y A, 7. Untersteiner, Fasc. IV, p. 29-31.

⁷⁸ Critias, Frg. B, 52. Untersteiner, Fasc. IV, p. 353-354.

blema de la "areté". La originalidad de Platón consistió en enfatizar la cualidad moral que el término entrañaba y en darle una justificación filosófica al pedir una definición universal de lo que fuera la "areté". En cambio, para los Sofistas la búsqueda de definiciones universales en el tema de la virtud era como una extensión inadecuada del método seguido en la ciencia natural y adecuado para ella, pero que ellos rechazaban para el estudio de las normas y valores sociales.⁷⁹

Una consecuencia de la relatividad de los valores defendida por Protágoras, es precisamente el rehusar dar una definición general de la virtud, mostrándose partidario de la pluralidad de sus formas y de su independencia relativa. Las virtudes no son esencias inmutables; por el contrario, dependen de las necesidades de la vida social.

Todo ello pone de manifiesto las consecuencias de la postura de Protágoras sobre la antítesis entre "nomos" y "physis" en relación con la "areté". Es evidente que, para un pensador que sostuviera que son las leyes, las convenciones humanas, las relaciones entre los ciudadanos lo que constituye la "realidad" que hay que investigar y no un remoto "ser", al tratar el problema de la virtud ("areté") propusiera una conexión de ésta con el contorno social y en consecuencia una investigación sociológica de la misma, tanto por lo que se refiere a su génesis como a su definición.⁸⁰

⁷⁹ Así, por ejemplo, Gorgias en su *Elogio a Helena*, al buscar el significado de "cosmos" no da una definición universal, sino que dice: "es para una ciudad el conjunto de sus ciudadanos, para un cuerpo la belleza, para un alma la felicidad, para una acción la virtud, para el discurso la verdad". Gorgias, Frg. B, 11; Untersteiner, Fasc. II, p. 89.

⁸⁰ La postura de Hippias de Helis es particularmente interesante por lo que se refiere a la naturaleza de la virtud. Su empirismo moral queda de manifiesto cuando distingue entre las verdades eternas y las verdades de experiencia. En su diálogo con Sócrates dice que con respecto de los cálculos matemáticos y cuestiones parecidas, como el número de letras de una palabra, por ejemplo, hay siempre respuestas idénticas, como dice Sócrates; pero, en lo que se refiere a lo justo "hoy tengo respuestas que ni tú ni nadie sabría rechazar". Jenofonte, *Memorables*, IV (4, 5 y ss.).

Por otra parte, la dilucidación de lo que fuese la *areté* en sus distintas manifestaciones no podía ser ajena a la valoración del lenguaje que constituye su expresión. Pero, como ya se ha indicado, la mayor parte de los sofistas adoptaron un criterio convencionalista con respecto a la institución del lenguaje. Por tanto, no podía preverse que, en contradicción con esta actitud, buscasen ninguna "physis" o principio natural que pudiese fundamentar la existencia social de la virtud y que determinase su valor absoluto más allá de la diversidad de sus modalidades empíricas y del perfeccionamiento que con respecto a ellas puede lograr la educación ciudadana.

CONCLUSIÓN

Como balance final cabe decir que la Filosofía de los Sofistas constituye uno de los momentos más interesantes y dramáticos de la Historia de la Filosofía griega. Contribuye a ese dramatismo el descubrimiento de sus valores intrínsecos frente al injusto menosprecio con que han sido tratados en general de acuerdo con las críticas de Platón y Aristóteles. Lejos de ser un grupo de pensadores arrastrados por una asombrosa superficialidad y un absurdo afán en destruir todo fundamento de una auténtica filosofía, los Sofistas aparecen como los iniciadores de un giro decisivo en la historia del pensamiento humano, que puso en primer plano los problemas de la vida social y ética, junto con la dilucidación de lo que fuesen las actividades cognoscitivas que diesen cuenta de las leyes y de los preceptos morales, así como de la inserción del hombre en su medio histórico y natural. Frente a la rigidez dogmática que afectaría a las doctrinas de su principal enemigo, Platón, las teorías de los Sofistas aparecen hoy con una flexibilidad que no puede por menos de parecernos altamente positiva. Y, en definitiva, no se puede pasar por alto que la temática que el mismo Platón desarrollaría fue la que iniciaron los Sofistas. Si hoy los *Diálogos* platónicos ofrecen un testimonio impresio-

nante de sus doctrinas filosóficas, no podemos por menos de lamentar que la pérdida de los escritos de los Sofistas nos haya privado de la ocasión de valorar el desarrollo de sus doctrinas que, a juzgar por los retazos que de ellas han quedado, no poseen menos interés que las de su contrincante.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

- UNTERSTEINER, M.: *I Sofisti. Testimonianze e Frammenti*. La Nuova Italia. Ed. Firenze, 1967, 4 vol.
DUMONT, J. P.: *Les Sophistes. Fragments*. P. U. F., Paris, 1969.

ESTUDIOS

- CORNFORD, F. M.: *La Teoría Platónica del conocimiento*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1968
CHATELET, F.: *La naissance de l'histoire*.
DUPREEL, E.: *Les Sophistes*. Ed. Neuchatel, Paris, 1948.
DEKONSKI, A.: *Historia de la Antigüedad*. Ed. Grijalbo, S. A., México, 1966.
GOMPERZ, TH.: *Los Pensadores Griegos. Una historia de la Filosofía Antigua*. Ed. Guaranía, Buenos Aires, 1952.
GUTHRIE, W. K.: *The Sophists*. Cambridge University Press, 1971.
JAEGER, W.: *Paideia: los ideales de la Cultura Griega*. F. C. E., México, 1962 (2.^a ed.).
LLANOS, A.: *Los viejos sofistas y el humanismo*. Juárez Ed., Buenos Aires, 1969.
RODRÍGUEZ ADRADOS, F.: *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*. Revista de Occidente, Madrid, 1966.
ZELLER, E.: *Fundamentos de Filosofía Griega*. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968.



R. 42.408

NEUS CAMPILLO IBORRA
SERAFÍN VEGAS GONZÁLEZ

SÓCRATES Y LOS SOFISTAS



Publicaciones del
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Director: FERNANDO MONTERO
UNIVERSIDAD DE VALENCIA

1976

HU D.I. 1/26267

Rb. 10753370

Ri. 19060105

IMPRESO EN ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN

I. S. B. N.: 84-600-0630-1

DEPÓSITO LEGAL: v. 3.160 - 1976

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - JÁVEA, 28 - VALENCIA (8) - 1976

Í N D I C E

	<i>Pág.</i>
	<hr/>
<i>Introducción</i> , por Fernando Montero	9
SÓCRATES, por Serafín Vegas	13
LOS SOFISTAS, por Neus Campillo	65