

CONOCIMIENTO Y DEMOCRACIA LA DISPUTA DE SÓCRATES CON LOS SOFISTAS

EUGENIO MOYA CANTERO

PROFESOR TITULAR DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO
UNIVERSIDAD DE MURCIA

DE LA PHÝSIS A LA PÓLIS

Aunque cronológicamente, Protágoras se inscribe entre los filósofos presocráticos, desarrolla su filosofía, lo mismo que Sócrates, cuando Atenas ha conquistado ya la hegemonía cultural de Grecia. En efecto, después de las guerras médicas (490-479) Atenas, frente a un Estado inmovilizado, como el de Esparta, firme en sus estructuras y ajeno a toda evolución económica y social, que lidera el ideal conservador, conoce un considerable desarrollo, condicionado en gran parte por las transformaciones económicas y sociales que se operan en ella, pero también por una progresiva estructura política democrática. Se produce, así, un movimiento de las ideas, bien a través de sus propios pensadores, Sócrates entre ellos, bien por medio de los extranjeros que acoge –Protágoras y Gorgias, por ejemplo- cuyo centro de interés ya no es la *phýsis* sino la *pólis*. Ya no se interrogan por el *arjé*, sino por el *nómos*, la ley. Es el caso de los sofistas. Como comenta Colli en *El nacimiento de la filosofía*, si en la sabiduría presocrática había sufrido un creciente grado de abstracción, ahora, la retórica –el arte cultivado por la Sofística- regresa a la esfera individual de las pasiones humanas y los intereses políticos. También es el caso de Sócrates. En las primeras líneas de sus *Memorables* (I, 1, 11-17) nos dice Jenofonte lo siguiente:

“Sócrates, en efecto, no hablaba, como la mayoría de los otros, acerca de la Naturaleza entera, de cómo está dispuesto eso que los sabios llaman Cosmos y de las necesidades en virtud de las cuales acontece cada uno de los sucesos del cielo...”

Por su parte, él no discurría sino de asuntos humanos, estudiando qué es lo piadoso, qué lo sacrílego; qué es lo honesto, qué lo vergonzoso; qué es lo justo, qué lo injusto... y, en general, acerca de todo aquello cuyo conocimiento estaba convencido de que hacía a los hombres perfectos, cuya ignorancia, en cambio, los degrada, con razón, haciéndolos esclavos”.

Sabemos que la preocupación por el *nómos*, por la ley no es nueva. Pitágoras y Heráclito ilustran esa preocupación a su manera, pues ambos colocan en el centro de su reflexión la lucha contra la

anarquía y la legitimación de la ley. Además, es significativo que los dos hagan corresponder la ley, como principio organizador de la sociedad, con los principios que en su concepción de la realidad son organizadores del mundo: la armonía y el *lógos*. Esto ciertamente reforzó el poder de la ciudad, pues, después de haberlo hecho con los dioses y la naturaleza, se unificó en torno a una legislación común. La ley representó de manera muy especial el orden griego frente al personalismo persa. El griego se enorgullece de someterse a un Orden, no a ningún hombre. Herodoto resumió muy bien a los espartanos el ideal griego: *“No tenemos más amo que la ley”*. Los sacrificios exigidos por las guerras médicas no hizo sino reforzar la toma de conciencia de un “modo de vida griego”, cuya originalidad puede ser definida por la existencia y la soberanía de la ley. Sólo desde esta perspectiva se entiende un Sócrates mártir de esa devoción que prefiere morir antes que trasgredir la ley.

OPINIÓN, *PHÝSIS* Y *NÓMOS*

Como ha quedado dicho, después de las guerras médicas el pensamiento político griego conoce un considerable desarrollo. A ello contribuyeron de forma destacada hombres como Pericles, que propició el gobierno de la mayoría, el principio de elección por el mérito y la capacidad, así como la igualdad de todos los intereses privados ante la ley, pero también pensadores como Protágoras, Hipias y Gorgias que orientaron sus preocupaciones a los problemas de la educación y la virtud, pero, sobre todo, que intentaron fundar una ciencia de la política. Ésta se organizó en torno a dos centros principales de reflexión: la igualdad y la ley.

Los sofistas¹ y en especial Protágoras fueron defensores de dos ideas que fundamentaron la apuesta democrática ateniense y que buscaron siempre fortalecer la posición del *demos* al elevar el

¹ La victoria de los griegos en las Guerras Médicas colocó a Atenas al frente de la alianza defensiva de las *póleis* contra la amenaza persa. De ahí surgió la Liga Delo-Atica, de gran poderío naval, cuya hegemonía recayó en Atenas. La Liga Marítima, que pronto se estableció como «la más importante estructura de poder que haya sido fríndada y dirigida por *una polis* griega», quedó sometida a la estrategia política ateniense, que la utilizó como un instrumento de poder no sólo frente a Persia, sino también frente a la Liga Peloponesia dirigida por Esparta, y como ámbito de un verdadero imperio. La alianza concluyó por ser sentida como un duro vasallaje por algunos miembros; pero Atenas se mostró implacable contra cualquier intento de desertión, como los de Tasos y, más tarde, Samos. Se sirvió también de la Liga para influir en la política interior de las ciudades aliadas, favoreciendo la toma del poder por las facciones más afines a la democracia radical y a la amistad ateniense. La democracia se deslizó así, en su política exterior, hacia una actitud imperialista, que cobraba un perfil de tiranía sobre los aliados. Y ese afán llevó a la inevitable confrontación bélica con Esparta en la Guerra del Peloponeso (429-404 a.C.), en la que Atenas saldría derrotada y que produjo una deriva antidemocrática en la política ateniense. Pues bien, cronológicamente, tomando como punto de referencia la guerra del Peloponeso, los principales sofistas se dividen en dos grandes grupos:

- A) Los anteriores a la guerra: Protágoras Gorgias Pródico y Hipias
- B) Los posteriores a la guerra: Trasímaco, Calicles, Antifonte y Critias

status del *ciudadano individual* y, correlativamente, el *status* de la *comunidad cívica*, a expensas de las asociaciones tradicionales de nacimiento, sangre y herencia que habían sido desde sus orígenes tribales los pilares de la autoridad aristocrática. Nos referimos a las ideas de *isegoría* e *isonomía*. Un estado democrático es aquel en el que la ley es la misma para todos (*isonomía*) y donde es igual, también, la participación en los asuntos públicos (*isegoría*). Ahora bien, el pensamiento de Protágoras es democrático por razones epistemológicas. Veámoslo.

La filosofía griega desde Tales hasta Parménides había teorizado sobre la realidad con una auténtica confianza en las posibilidades del *lógos*, de la razón. Paralelamente habían hecho de los testimonios sensoriales una vía del error. Pues bien, con los sofistas van a irrumpir en la historia de la filosofía las dudas sobre las posibilidades de aquella. De hecho, para él, conocer no es un proceso de descubrimiento de la verdadera naturaleza de la realidad, sino algo mucho más modesto: un proceso que los hombres impulsan ajustando y estableciendo acuerdos entre sus percepciones y opiniones.

Dos razones impulsaron esta desconfianza en las posibilidades de una razón universal:

1. Los sofistas, buenos conocedores del ambiente intelectual de la Atenas de su tiempo, siguieron muy de cerca los desarrollos de la fisiología y la medicina científica. La primera, a partir de las investigaciones de Alcmeón, Filolao, y Empédocles, defendió diferencias sensoriales entre los hombres y los animales y, ante todo, fueron de la opinión de que al ser el cerebro el asiento de nuestras sensaciones se producía siempre una interconexión entre el pensar y el sentir, con lo que podrían darse diferencias perceptuales entre diversos sujetos, dependiendo de la edad, la salud, etc. Desde el campo de la medicina científica también se ofrecía algo que iba a incidir claramente en el ambiente relativista: era preciso estudiar y atender a la constitución anatómica y morfológica de los individuos para mejor eficacia de los fármacos.
2. Las técnicas de razonamiento abstracto había adquirido después de Parménides, en Zenón y Meliso- un aspecto paradójico, pues el *lógos* comenzó a mostrarse como una herramienta capaz de afirmar cosas que la experiencia inmediata parecía presentarnos como datos cognoscitivos estables, con lo que se favorecieron los argumentos escépticos sobre nuestra capacidad para conocer la realidad profunda de las cosas.

De estos dos grupos, el primero es el más innovador: dirige su investigación hacia las bases de la legitimidad de la ciencia y las leyes, y busca los fundamentos racionales de la sociedad y de los valores sociales y morales. Los segundos, en cambio, tendieron más a los razonamientos sofisticados o sofismas, ya que sus intereses estaban más cercanos a la consecución de un triunfo meramente retórico sinningún interés por la reflexión filosófica. A pesar de que los diferentes sofistas no forman una única escuela, en general comparten varios rasgos teóricos: escepticismo tanto religioso como filosófico; relativismo cultural y moral, convencionalismo político; interés por la *paideia*.

No hay, por tanto, posibilidad de datos cognoscitivos estables; todo ha de entenderse teniendo presente la circunstancialidad de la propia realidad y del mismo sujeto que la conoce. *‘El hombre es – como anotara Protágoras- la medida de todas las cosas’* (fr. 1). El hombre y su circunstancia, por emplear una expresión orteguiana, se constituyen en medida de lo que quiera presentarse como verdadero y, por consiguiente, de todo valor o norma. Pero, ¿de qué “cosas” habla Protágoras?; ¿de las prácticas como se puede inferir del término *khremata* que emplea?. Por otra parte, ¿de qué “hombre” habla Protágoras? ¿Del individual y concreto, como sostienen Platón y Aristóteles o, más recientemente Zeller o, más bien, de un sujeto colectivo como sostiene Dupréel en su estudio *Les sophistes* (Neuchâtel: Du Griffon, 1948)?

La interpretación tradicional ha considerado que se trataba del hombre individual y empírico y que la idea del *ánthropos métron*, del hombre medida, implicaba la reducción de toda verdad a opinión y de *toda realidad* –no sólo la práctica- a apariencia. Estaríamos, por tanto, ante una afirmación claramente relativista y escéptica. Los textos de Platón en el *Cratilo* (385e) y en el *Teeteto* (166d) son claros en este sentido. Traduzcamos el primero:

“Y bien, querido Hermógenes, ¿te parece que los seres son de tal naturaleza que la esencia de cada uno de ellos sea relativa a cada uno de nosotros, según la proposición de Protágoras que afirma que el hombre es la medida de todas las cosas; de manera que tales como me parecen los objetos, tales son para mí, y que tales como te parecen a ti, tales son para ti?”

Evidentemente, esta interpretación oscureció multitud de aspectos que encerraba la lacónica frase del de Abdera, porque la frase de Protágoras, más que una teoría de la percepción, más que un sensualismo o fenomenalismo –como interpreta Guthrie en *Les sophistes* (París: Payot, 1976)- encierra una concepción sociológica del conocimiento; esto es, Protágoras no intentaba dar cuenta del aspecto genético del conocimiento, sino que cuestionaba la existencia de criterios estables y fijos de confirmación del conocimiento. Por eso, Sexto Empírico en *Adversus Mathematicos*, cuando habla de Gorgias dice que *‘formaba parte de un grupo que negó la existencia de un criterio de verdad’* (VII, 65). Como comenta Platón en el *Eutidemo* (286 b-c), sobre cualquier cuestión se pueden mantener *con igual razón* dos juicios contradictorios o, lo que es igual, de todo sujeto es posible afirmar o negar cualquier predicado. No existe un criterio de verdad capaz de dilucidar el litigio entre dos puntos de

vista incompatibles; no hay norma más elevada para la aceptación o rechazo de uno u otro juicio, de esta o aquella opinión que la que establece el sujeto o colectividad que la sustenta. Por eso Aristóteles en el cuarto libro de su *Metafísica* (1009b 1-7) afirma que los sofistas

“(...) creen que la verdad no debe ser juzgada partiendo de la mayoría o minoría de hechos, pues una misma cosa es dulce para el paladar de unos y amarga para el de otros... No son, en efecto, más verdaderas estas cosas que las de más allá, sino igualmente verdaderas.”

Desde esta perspectiva relativista, cobran especial relevancia las tesis de Gorgias:

“Primero: nada existe; segundo: si algo existiera, no sería cognoscible por los hombres; tercero: si se pudiera conocer, no se podría comunicar a los demás.”
(SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 65).

Así es, el contexto en el que han de entenderse es el de la filosofía parmenídea. Sigifican:

1. “No existe el ser parmenídeo”, es decir, el ser dotado de unidad y permanencia.
2. En caso de que existiera un ser tal, dada nuestra dependencia respecto conocimiento sensible siempre variable, sería ajeno a las potencias cognitivas del hombre.
3. Pero, en caso de ser aprehensible en una experiencia de revelación divina como la de Parménides, sería, en cualquier caso, incomunicable, ininteligible.

La conclusión parece clara: dado que la *naturaleza* de las cosas no puede erigirse en criterio para juzgar la verdad, es la misma comunidad cognoscitiva quien se convierte en juez de todo lo que se quiera presentar como verdadero.

La cuestión relevante, entonces, es: ¿cómo puede haber un parecer común y compartido como el ser de muchos?

Si todas las opiniones son igualmente verdaderas o igualmente falsas, si no es posible mantener una teoría representativa del conocimiento a una teoría de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, entonces habrá que admitir una teoría de la verdad como consenso. Y es evidente que vistas así las cosas, el ideal del *eu légein*, del buen decir, se convierte en la norma de racionalidad más elevada. Si no hay criterios objetivos de verdad, sólo puede hablarse de persuasión. El orden humano, el *nómos*,

reemplaza, definitivamente, al orden de la naturaleza, de la *phýsis*. *Pólis* frente a *phýsis* podría ser el principio de la filosofía de Protágoras.

En este contexto, si nadie puede elevarse con una mejor opinión, el sabio se definirá *a posteriori* como aquél que posee la capacidad de producir consenso, *nómos*. Ahora bien, en la medida en que la retórica es un arte y, por tanto, puede ser aprendida,

- Todos deben estar en igualdad de condiciones a la hora de elaborar la ley o, cuanto menos de juzgarla.
- Todos tienen que tener la misma capacidad de participar en la vida pública.

En definitiva, el relativismo epistemológico de los sofistas, fundamenta los ideales de *isonomía* e *isegoría* de la democracia ateniense.

Podemos decir que los principios de «igualdad de derechos» e «igualdad de palabra», *ísonomía* e *isegoría*, que definieron una constitución cívica donde el *demos* ejercía la soberanía a través de la Asamblea popular (*Ecclesia*) y el Consejo elegido por sorteo (*Boulé*), encontraron la justificación teórica en Protágoras. De hecho, el ilustrado sofista había escrito un tratado bajo el título de *Acerca de la constitución original*, del que Platón toma las líneas maestras del relato sobre el mito de Prometeo y los orígenes de la democracia. Lo que en él se viene a decir, tomando como punto de partida el famoso mito, es que frente al progreso en las técnicas, que se debe en gran parte a la división especializada del trabajo y a conocimientos especiales, hay en todos los hombres una capacidad para la actuación moral y política, y por eso todos tienen derecho a opinar en esos asuntos. A diferencia del dominio de las técnicas, que es muy desigual entre los humanos, Zeus dio órdenes a Hermes de repartirles a todos el sentido de lo decente y lo justo, para que pudieran existir las ciudades basadas en una convivencia civilizada.

En resumen, todos somos capaces de tomar decisiones en la vida política. No hay una opinión que valga más que otra.

¿Cuál es la opinión de Sócrates sobre estos asuntos?

En principio, tendríamos que decir que con la sofística comparte también Sócrates el deseo de educar a los hombres -a los jóvenes especialmente- en el pensamiento independiente; y que también tiene en común con ella la actitud crítica respecto del orden que la religión, el estado y la sociedad tradicional habían defendido. Pero, por encima del relativismo de la sofística, Sócrates quiere llegar a un conocimiento objetivo y a normas firmes para la vida, sin deducirlas, como los sofistas, del consenso.

En definitiva,

- Más allá de la verosimilitud buscará Sócrates la verdad
- Buscará la moralidad detrás de la costumbre
- Más allá del derecho perseguirá la justicia.

Podemos decir que el filósofo ateniense no niega en principio que la virtud sea enseñable, pues piensa que es fundamentalmente un saber; sólo afirma que también en política son los técnicos los que deben dirigir los asuntos públicos, porque la mayoría no posee un criterio suficientemente educado para ello. El enfrentamiento de Sócrates con la democracia de su tiempo es un conflicto bien conocido y de final trágico, como bien subrayó Hegel.

Reconstruyamos las razones de Sócrates, teniendo en cuenta que nuestra principal fuente en este caso fue su discípulo Platón.

La intervención del ciudadano en la vida pública dio lugar a la constitución de la retórica y a un nuevo ideal de sabio. No sólo lo que se sabía, “las ideas, eran asunto público, sino que pasó a serlo también el saber mismo en cuanto tal. Así, según Sócrates, el saber degeneró en conversación y el diálogo en disputa. En la disputa, incluso aunque después se dé el acuerdo, las cosas aparecen sujetas a antinomia y es en ella donde se acusa el carácter antilógico del “ser”. Pero si el “ser” resulta antilógico, todo es verdad a su modo, al modo de cada cual. Y con esta pérdida del ser se desvanece también el hombre mismo. Platón y Aristóteles dirán que la Sofística no es sabiduría, sino apariencia de sabiduría. Los sofistas no estarían preocupados por la verdad, sino tan sólo por la verosimilitud.

Con el fin de recuperar aquella, la figura de Sócrates -ya que no hay escritos- encarna una primera actitud: la retracción. Retirada de la vida pública. Para Sócrates cuando el decir se independiza del pensar y éste deja de gravitar por entero sobre las cosas mismas, el *lógos* pierde contenido, queda suelto y libre; deriva a la frivolidad intelectual. Por eso, el *lógos*, el decir, debe estar sustentado en el *noûs*. Los sofistas han abandonado completamente el *noeîn* para centrarse únicamente en el *légein*, en el hablar. La ironía socrática es, precisamente, la estructura noética que intenta rescatar la verdadera sabiduría. El “*Sólo sé que no se nada*” implica devolver al “ser” de nuevo su importancia y peso, pues, se hace de nuevo resistente y ajeno a las opiniones de los hombres. En su primer gran trabajo, *El concepto de ironía atribuido a Sócrates*, Sören Kierkegaard ha resaltado, como ya lo hiciera Hegel en su *Historia de la Filosofía*, la negatividad de este concepto de ironía. En efecto, la interrogación socrática sugiere una analogía indiscutible con lo negativo, en el sentido de que lo negativo, el no-saber, tiene la

fuerza y el valor de lo que mueve a encontrarse con la verdad, pues, a diferencia con un saber positivo, que llena, la ironía deja un vacío.

Cuando Aristóteles comenta en la *Metafísica* (XIII, 4, 1078b 27) o en los *Tópicos* (A, 18) que fue el inventor del concepto y la definición universal, en realidad, quería decir que Sócrates buscaba *qué* son las cosas en sí mismas, no en función del sujeto o las circunstancias y que trató de atenerse al sentido de los términos para no dejarse seducir por el brillo de los discursos. Sócrates quizá sea el creador de la dialéctica, un arte diferente de la retórica. Ésta persuade, seduce; aquella convence, descubre. La dialéctica, el diálogo socrático rompe los largos e ingeniosos discursos sofistas; procede a base de preguntas cortas; no busca el deslumbramiento, sino el rigor racional. Parte de una primera constatación: “*sólo sé que no sé nada*”. Esto implica el principio de una búsqueda, una búsqueda que involucra a todos aquellos que estén interesados por las respuestas. Tal es el sentido de la ignorancia socrática: su negativa a manejar un saber que no es tal. Tal es el examen que, obedeciendo la exhortación del oráculo de Delfos -“*conócete a ti mismo*”- realiza consigo mismo y con los demás. Como dice Simplicio, todo el que le trataba percibía ese deseo de verdad como “la *picadura de una víbora*”(217 E). El mismo Alcibiades confesó, según testimonio del mismo Simplicio (216 B), que Sócrates fue el único hombre que consiguió infundirle vergüenza de sí mismo.

La confesión de la ignorancia libera la posibilidad de un saber real: la verdad, lo mismo que la justicia, no puede brotar de la *pólis*, del acuerdo, de la ley; sino de la personal interioridad, de la razón. Lo particular percibido remitía según Sócrates a un universal concebido. Partiendo de la enunciación incompleta, confusa y falible, la cadena de razonamientos forzados por el dialéctico –verdadero partero de la verdad- conduce a la enunciación clara y verdadera.

Ahora bien, detrás de esta sabiduría se alza en Sócrates su *daímon*. A pesar de lo que se nos dice en la *Apología de Sócrates* de Platón (31 d) de que la voz interior, a la que llama *daímon*, es algo que viene de la divinidad, podemos decir que la concepción socrática del *daímon* no puede interpretarse en clave religiosa. En una primera aproximación podemos decir que se trata de la *conciencia de la individualidad*, es decir, de una “voz interior”, que hoy llamaríamos *conciencia moral*. Ahora bien, el hecho de que el *daímon* socrático irrumpa como una fuerza que exige obediencia antes de ser comprendida, nos indica que es una, como ha sostenido Kierkegaard, una *voz que no dice nada*, o, mejor dicho, no se trata como interpreta Hegel de un “oráculo interior”, sino una “*puesta en guardia*”. El *daímon* socrático remite, pues, al plano de lo inefable. El poeta, el político, el artesano, todos han quedado imbuidos del espíritu racionalista que la ilustración sofística creara, son presa del optimismo humanista según el cual el hombre es dueño de su propio destino, o sea, que no hay otra instancia para

juzgar sus acciones y opiniones que el mismo orden humano, pero no se dan cuenta de que el desorden y anarquía que vive Atenas -tengamos en cuenta que tras la muerte de Pericles, se fortalecieron las actitudes y acciones de enfrentamiento social- son fruto de ese optimismo. Convencido de la dimensión autodestructiva de la sofística y de la transición de toda democracia hacia la demagogia –de hecho, como nos cuenta Jenofonte en el segundo libro de sus *Recuerdos de Sócrates* (399 a. C -Madrid: Alianza, 1969, II, 1, 4 y ss.), Sócrates criticó a Pericles y Alcibíades por aduladores del pueblo-, sólo puede condensar sus esperanzas en nuevos poderes superiores a él: la ley y la “divinidad”. El Sócrates, empeñado así, en este combate antisofístico aparece, más en Aristófanes (*Las nubes*, 423 a. C), que en los *Memorabilia* de Jenofonte, ligado a los ideales antidemocráticos y al deseo de reconstruir un cuerpo de creencias ancestrales que restaurasen la idea antigua de ciudad como comunidad unitaria. Por eso, según nos lo retrata Jenofonte (I,1,9), Sócrates siempre distinguió entre lo que es un simple saber técnico, y, por tanto, susceptible de aprendizaje, y lo que es un saber reservado a los dioses y sólo comunicable a los hombres por adivinación. Al limitar las pretensiones de una racionalización completa de los asuntos humanos, Sócrates se sitúa, en el mismo sitio, pero mirando en dirección contraria a los sofistas. En este sentido, se plantea el drama de una *paideia* que no puede fundamentar el pensamiento democrático, pues hace del alma y la conciencia la medida de lo mejor y, por tanto, traduce la aristocracia del valor en aristocracia del alma. De hecho, Sócrates avanza hacia la muerte con plena conciencia de acertar en su buena elección, máxime cuando permanece callada una voz interior que le avisa cuando está en presencia de un mal. Es la mejor prueba de su fe en la providencia: la convicción de que el destino no deja, como se dice en la *Apología* (41 c-d) indiferentes a los dioses. Por eso, el mismo Sócrates afirma que “*es muy posible que esto que me ha sucedido sea un bien*” (*Apología*, 40b).

HECHOS Y VALORES. EI IDEAL DE VIDA JUSTA

Desde el pensamiento mítico el término *nómos* hacía referencia a algo sagrado que ligaba por igual a todos los hombres, sin distinción de tiempo y lugar; recordemos, por ejemplo, la Ley heracliteana, que por su carácter divino alimentaba toda ley natural y humana (fr.114). Pues bien, con los sofistas, que eran hombres de mundo y habían tenido posibilidad de ver multitud de costumbres distintas, ese término va a sufrir una inflexión importante: la ley no va a hacer referencia a algo eterno ni universalmente válido, sino a algo que ha sido instaurado por acuerdo o costumbre, en definitiva, por consenso. Quedó de este modo consumada la dicotomía “naturaleza/convención”.

Cicerón en *De legibus* (I,XVI-XVII, 43-47) critica esta concepción que defiende la imposibilidad de reducir las decisiones o normas a hechos. Mario Untersteiner en los años cuarenta demostró que Cicerón hacía referencia aquí a un texto perdido de Protágoras que él conoció y que vendría a defender no sólo el relativismo de los valores morales y estéticos y las normas jurídicas, sino, además, la imposibilidad de derivar normas y decisiones de las naturaleza de las cosas. Esta tesis se refuerza cuando Platón en el *Teetetos* (172 a-b) dice:

“Sobre lo justo y lo injusto, lo santo y lo no santo, se conviene en sostener con toda firmeza que por naturaleza no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es la opinión de la colectividad la que se hace verdadera cuando así le parece y todo el tiempo que dura ese parecer.”

Popper en el quinto capítulo de *La sociedad abierta y sus enemigos* presenta a Protágoras como el primer dualista crítico; él enseñó que la naturaleza no conoce normas y que la introducción de todo “deber ser” es exclusivamente humana, lo cual, para él, representa la más importante conquista de la humanidad. Independientemente de la valoración de la conquista, lo cierto es que la Sofística de la primera generación (Protágoras y Gorgias) como de la segunda (Hippias, Antifonte, etc.) convirtieron ese dualismo crítico en un instrumento de lucha política y crítica social, esto es, en un elemento importante de lo que hoy llamaríamos crítica de ideologías.

Fernando Savater en *Apología del sofista* (1974) destacó la modernidad y el carácter liberador de un movimiento como el de la Sofística que hizo en su tiempo lo que Nietzsche haría después: desenmascarar las pretensiones de conseguir verdades absolutas y valores universales y mostrar que toda supuesta “verdad objetiva” o “valor universal” es una construcción humana con el fin de promover intereses vitales. Es, precisamente, el entendimiento de las leyes como valoraciones socialmente cuaguladas lo que hace que Antifonte afirme la igualdad natural de todos los hombres (Platón, *República*, 549 c-d) y que Hippias de Elis reconozca que todos, hasta los esclavos, tienen naturalmente los mismos derechos.

Pero, ahora, podemos preguntarnos, ¿no niega lo aducido hasta aquí el hecho de que algunos sofistas hayan hablado de “leyes naturales”? La respuesta, aunque parezca paradójica, debe ser negativa. Es cierto que Hippias, por ejemplo, habla de una “ley no escrita” (*República*, 556 e) y Antifonte (fr.44) afirma que cualquier intento de violar las leyes de la naturaleza significa tanto como echarse encima la desgracia. Sin embargo, habría que reparar en el sentido que tomó el término “naturaleza humana” después de Gorgias. En efecto, ellos defendieron la coincidencia esencial de lo

natural con lo que en el hombre representa el deseo, de por sí, de carácter individual. Así, el término ley natural o derecho natural no debería ser interpretado como si existiera una estructura originaria común de la que emanan o deberían emanar las normas. No. Lo natural humano es coextensivo con el apetito individual, con lo que resulta individualmente conveniente. La contraposición que la sofística menor hizo entre ley positiva y ley natural hay que interpretarlas como

- Una desnaturalización (desmitificación) de toda ley positiva, pues, en el fondo, toda norma positiva responde a unos intereses y unas estrategias de poder que han tenido éxito.
- Un elemento corrector de las desviaciones que cualquier ley positiva pudiera cometer, pues, que no haya nada justo por naturaleza, no significa que todo sea igualmente justo. Como dice Antifonte, al hablar en la *República* de Platón que hay acciones pretendidamente injustas por ser contrarias a la naturaleza, que son contranaturales por acarrear mayor sufrimiento allí donde tendría que haber menos, escaso placer donde podría haber más y perjuicio donde éste es innecesario (549 c).

Lejos, por tanto, de ver en la antítesis “*nómos/phýsis*” una defensa de la ley natural sobre la positiva o la afirmación de la ley del más fuerte, hay que reparar, como lo hizo Popper, en su sentido crítico, pues, apunta a una desmitificación de los pilares ideológicos que sostienen al Estado y al derecho positivo. La ley sería, en definitiva, el producto de un cálculo de conveniencias o intereses de una minoría poderosa o de una mayoría de los ciudadanos. Como dice Antifón, las leyes son convenciones artificiales, y les falta el carácter inevitable de lo que es por naturaleza. La justicia en sentido legal no concuerda en gran parte con la naturaleza. Las leyes nos ordenan lo que debemos ver, oír o hacer, dónde debemos ir e incluso lo que debemos desear; pero en la medida en que nos cuestionamos su conformarse a la naturaleza, lo que ellas prohíben es tan bueno como lo que ellas condenan. En consecuencia, el hecho de esquivar la ley sin que los demás lo sepan no es malo; por el contrario, todo intento de violentar los preceptos de la naturaleza es pernicioso, sea a sabiendas o no de los demás, pues el mal no es, como para el que viola la ley, una cuestión de apariencia o reputación, sino también de realidad, pues el placer y el dolor son realidades individuales radicales que se convierten en el último criterio para juzgar la conveniencia o inconveniencia de la ley. De nuevo, el hombre, en este caso, claramente individual, se convierte en medida.

En resumen, la mayoría de los sofistas opusieron *nomos* (conjunto de leyes y ordenaciones sociales) a *phýsis* (naturaleza). Y, aunque, basaron en ella la idea normas morales son convencionales, y declararon que lo único que hay de natural en el comportamiento humano es el ansia de placer y la ley

del más fuerte, que queda negada por las leyes convencionales, la utilizaron fundamentalmente para oponerse a la tesis del fundamento natural de las leyes y costumbres, y a su pretendido origen en una ley eterna u orden universal del que las leyes humanas serían meros desarrollos, también rechazaban las concepciones míticas y religiosas que hacían derivar el poder y las leyes de los dioses.

Curiosamente, Popper, en las mismas páginas en las que destaca a Protágoras como el primer dualista crítico habla de Sócrates también como uno de los primeros en defenderlo. Concretamente, habla del ideal de autonomía socrático como fundamento de su dualismo *phýsis/nómos*. La cuestión que debemos plantearnos es: ¿cómo puede haber coincidencia en este punto, si frente al individualismo que traslucen los textos sofistas, él hizo de una condena injusta algo asumible?

El *Critón* de Platón es, en este aspecto, de una relevancia fundamental. Allí, Platón nos presenta un Sócrates suprapartidista, destinado a lograr la cohesión social a la *pólis* y animado por una voluntad, no muy entendida por Platón, de cumplir las leyes desde la firme aceptación de la ecuación ley y ley justa. Y es que a pesar de que Critón recuerda la farsa del proceso, la ineptitud de los jueces de la democracia, y la injusticia de la ley, y que, por tanto, Sócrates hubiese sido libre de no padecer la pena y huir, aparece un Sócrates que niega:

- Que la ciudad haya cometido injusticia con él.
- Que sea libre para eludir la pena

La primera afirmación se entiende desde el momento en que defiende la ciudad como marco absoluto e intocable de la actividad humana, pues ¿es posible sin arruinar aquella ciudad en la que las sentencias pronunciadas nada pueden y se ven despojadas de autoridad por los particulares? Para Sócrates, es mejor padecer injusticia que cometerla (*Critón*, 49 e, 50 a-b). Como ha apuntado Jaeger en *Paideia: los ideales de la Cultura Griega* (México: F:C:E., 1962, p. 456), el vínculo con Atenas fue tan fuerte que puede ser considerado como “uno de los últimos ciudadanos en el sentido de la antigua *pólis griega*”. Para Sócrates, en definitiva, la vida no tendrá sentido más que en el ámbito geográfico de su ciudad y en la preocupación consciente por ella. Sólo así puede comprenderse por qué prefirió morir en el 399 a. C. –cumpliendo la condena a que había sido sentenciado por la acusación de impiedad y corrupción de los jóvenes, formulada por Licón, Anitos y Meleto- a vivir desterrado fuera de ella.

La segunda afirmación tiene que ver con su doctrina de la virtud y la libertad, una doctrina que levantará las iras de Nietzsche por suponer una, la primera, “venganza contra la vida”. Y es que, en efecto, la “virtud” socrática es sinónimo de “dominio de sí mismo”, de dominio de las pasiones. Se

funda o se apoya en el saber. Como ha señalado Martínez Lorca (*Átomos, hombres y dioses*, Madrid: Tecnos, 1988), desde Sócrates la filosofía griega había entrevisto que saber es poder, pero el poder “sabido” no es ya el ciego imperio del capricho o intereses de un tirano, sino el conocimiento que sirve para hacer crecer la *pólis*. La autarquía del ciudadano y la autarquía de la *pólis* están sustentadas en la idea, no de una naturaleza humana fija e imperativa, sino en la idea de un hombre que se hace, que se realiza. La *paideía* tiene su fundamento también en esa idea. Sin ese saber de sí mismo la democracia se convierte en una falsificación, es decir, se transforma en demagogia. Y es que aquél que sabe no puede obrar mal, pues nadie puede hacer el mal a sabiendas. Ahora bien, el sabio no es aquel que conoce los mejores medios para conseguir el fin, sino que es más sabio el que opta por el mayor bien posible. En este sentido, su intelectualismo moral le lleva a no entender el hecho de la muerte de una manera natural; ni siquiera la vida es un valor positivo por naturaleza, como defenderían los sofistas, pues sólo bajo ciertas condiciones morales y políticas la vida puede ser digna de ser vivida. El hecho mismo de vivir deja entonces de ser valioso (*Critón*, 44a-48b). Desde esta perspectiva, la libertad adquiere en Sócrates una ambivalencia: por una parte, es independencia respecto a toda sujeción personal (natural o social); por otra, obediencia a las disposiciones generales.

En definitiva, frente a una concepción naturalista de la libertad como la sofista, cuya procedencia es Pericles (vid. Tucídides, *Oración fúnebre*, II, 37), que conlleva hacer lo que *a uno le plazca* con el único límite de no causar mal al prójimo, Sócrates hace de la libertad una apuesta individual de carácter ético-político, esto es, una forma de servidumbre voluntaria o, lo que es lo mismo, una forma de adhesión voluntaria a un orden.

BIBLIOGRAFÍA

- ADOMEIT, K., *Filosofía del Derecho. De Sócrates a Séneca*, Madrid: Trotta, 1999.
- BILBENY, N., *Sócrates. El saber como ética*, Barcelona: Península, 1998.
- BOWRA, C.M., *La Atenas de Pericles*, Madrid: Alianza, 1988.
- CALVO, T., *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid: Cincel, 1986.
- CAMPILLO, N. Y VEGAS, S., *Sócrates y los Sofistas*, Valencia: Publicaciones de Universidad de Valencia, 1976.
- CAPELLETTI, A.J., *Protágoras. Naturaleza y cultura*, Caracas: Academia Nacional de Historia, 1987.
- CORNFORD, F.M., *Antes y después de Sócrates*, Barcelona: Ariel, 1980.
- DÍAZ TEJERA, A., *Cinco lecciones sobre la cultura griega*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1990.
- GASPAROTTI, R., *Sócrates y Platón*, Madrid: Akal, 1996.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega: Sócrates y los Sofistas*, Madrid: Gredos, 1988.
- JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la Cultura Griega*, México: F.C.E., 1985.
- LLANOS, A., *Los viejos sofistas y el humanismo*, Buenos Aires: Juárez, 1969.
- LURI, G., *El proceso de Sócrates*, Madrid: Trotta, 1998.
- MARTÍNEZ LORCA, A., *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, Madrid: Tecnos, 1988.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza, 1985.
- TOVAR, A., *Vida de Sócrates*, Madrid: Alianza, 1984.
- VIDAL-NAQUET, P., *La democracia griega. Una nueva visión*, Madrid: Akal, 1992.
- ZELLER, E., *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires: Nova, 1955.