

## EL CONVENCIONALISMO POLÍTICO DE PROTÁGORAS

Bernardo Bayona Aznar

### I. EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Cuando la creencia en los dioses se erosiona, desaparece la aplicabilidad universal del νομός. La δικη (Justicia) ya no es dictada por Zeus, sino que toma cuerpo en un conjunto de *nomoi* o códigos legales que redactan la mayoría de las πόλεις griegas. Esta justicia, que se expresa en leyes escritas, merece el acatamiento del δῆμος (pueblo) porque fija la ordenación de la vida común y garantiza la paz en la comunidad evitando el conflicto civil. Con la redacción de las leyes la realeza o la aristocracia pierden el tradicional monopolio legislativo<sup>1</sup>, la organización política deja de ser un saber especializado al alcance de un reducido grupo de elegidos y empieza un proceso hacia formas democráticas. Secularizada la justicia, los sofistas proponen su comprensión como norma racional, sometida a discusión y modificable por decisión humana.

---

<sup>1</sup> Como señala C. García Gual, «La Grecia antigua», en F. Vallespín, *Historia de la teoría política*, vol. I, Madrid 1990, 58, apoyándose en J. P. Vernan: «al escribir las leyes no sólo se les confiere permanencia y fijeza; se las sustrae también a la autoridad privada del βασιλεύς, cuya función era la de 'decir' el derecho; se transforman en bien común, en regla general, susceptible de ser aplicada por igual a todos» (*Los orígenes del pensamiento griego*, 41).

## 1.1. La distinción entre *physis* y *nomos*

Sólo a partir de los sofistas puede entenderse por νόμισμα la ley establecida por convención humana en oposición a ley natural. Antes significaba norma entendida como uso y condición natural y, en ese sentido, los animales también tienen su *nomos*, su orden y sus costumbres, las propias de su estructura natural<sup>2</sup>. Frente a la ley eterna (θέμις), impuesta desde lo alto y dictada por una autoridad superior (la raíz θη significa poner o imponer), νόμος (que, como la nómista o moneda, procede del verbo νέμειν, cuya raíz νειμ significa repartir y poseer lo que se ha repartido) indica la ley repartida, común en cuanto aceptada por todos, usual y válida en cuanto compartida. El *nomos*, que es algo que se practica y se da por bueno, «presupone, por tanto, un sujeto activo, una mente de la que emana»<sup>3</sup>, de modo que la construcción del *nomos* exige la constitución de un sujeto «político»: el pueblo.

La búsqueda y defensa de la ley supone, desde el comienzo de la filosofía griega, una lucha por su realización como un esfuerzo común del pueblo. El término νόμος aparece ya relacionado con el pueblo en Heráclito:

μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος  
(es necesario que el pueblo luche por su ley como por su muralla)<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> En el lenguaje común llamamos 'natural' al comportamiento humano que responde a lo esperado, sin distinguir si es habitual y acostumbrado por aprendido o propiamente natural e instintivo.

<sup>3</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid 1994 (reed.), 64.

<sup>4</sup> El fragmento, transmitido por Dio. Laer. IX, 2, es analizado por E. Lledó, *La memoria de la ética*, Madrid 1994, 254-268 y se articula sobre cuatro términos: μάχεσθαι, δῆμος, νόμος, τείχος. La lucha es metafórica, conceptual, no se trata de la batalla real contra pueblos extranjeros. La muralla, que marca el recinto del espacio común protegido, ha sido construida por hombres y ha surgido de las necesidades de defensa de la vida colectiva. La misma palabra *polis* deriva de una raíz que significa «muro», como recuerda C. Farrar, «La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia», en J. Dunn, *La democracia, el viaje inacabado*, Barcelona 1995, 31. También H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona 1993, n. 62, 92 se refiere a la relación entre *nomos* y muralla en este fragmento. Inicialmente la polis era la muralla que delimitaba un conjunto de casas, como una pared circundante (la palabra latina *urbs* derivada de la misma raíz que *orbis* también expresaba ese sentido de círculo, igual que la palabra inglesa *town* y la alemana *Zahn*, *cfr.* H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona 1993, n. 64, 93) y era una marca de seguridad frente a la coacción externa, una advertencia a los potenciales invasores de que la población de un enclave particular estaba decidida a defender su integridad. Luego pasa a significar el recinto delimitado y la comunidad política que lo habita, la creación de un espacio interior para la participación.

Las palabras clave de la interpretación del fragmento de Heráclito son *demos* y *nomos*. El pueblo no es  $\lambda\tilde{\alpha}\omicron\varsigma$ , muchedumbre amorfa y objeto de conducción gregaria, sino el conjunto de los habitantes de la ciudad que tuvieron que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura<sup>5</sup> para actuar como comunidad. La ley de la ciudad es la lucha y el resultado de esa lucha. El pueblo, que ha construido con esfuerzo la muralla en el espacio y en el tiempo, organiza igualmente su ley, erigiéndola en continua reconstrucción y perfeccionamiento, porque tiene que ser levantada un día y defendida siempre, vivida permanentemente. Al construirla, el pueblo define su propia identidad como pueblo: su lucha por la ley común es el paso del  $\lambda\tilde{\alpha}\omicron\varsigma$  al  $\delta\tilde{\eta}\mu\omicron\varsigma$ . La ciudad nace de esa lucha, pero no puede coincidir con ella, porque la *polis* requiere una cierta distancia respecto de la lucha que la engendra. Sin la lucha no existiría la política, pero no se reduce a ella<sup>6</sup>. Si el espacio es la ciudad, el *nomos* es su estructura. La ley es lo que se establece, la base para que la ciudad exista, la organización social en la que cristaliza el esfuerzo del pueblo, la condición de la construcción de la propia ciudad. Una vez establecida, se convierte en la garantía y el límite de la libertad de los ciudadanos. Cuando el orden ya no se basa en la aceptación de la autoridad de los dirigentes tradicionales, de naturaleza religiosa o de nobleza, surge la tensión entre libertad y orden, que es de índole puramente política. Para que el *demos* luche por su ley tienen que darse unas condiciones que alcanzarán su plenitud con la democracia.

La oposición *physis/nomos*, como antítesis entre lo que es natural y lo que es artificial, constituye una de las grandes creaciones de la filosofía griega. Con ella no sólo cambia el origen y el fundamento del valor de las leyes y de las normas morales, sino que, además, el hombre encuentra ámbitos propiamente humanos, libres de las cadenas de la naturaleza, y descubre un instrumento de reflexión crítica de todo lo que no es producto de la naturaleza, de lo que es cultura. Una vez propagado el punto de vista de que las leyes, usos y

---

<sup>5</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona 1993, 71 y 217 analiza esta relación entre el momento (que llama prepolítico) de construcción de la ley de la ciudad y la comunidad política que surge de ella.

<sup>6</sup> R. Espósito, *El origen de la política*, Barcelona 1999, 27-36 y 45-52 analiza esta relación entre lucha ( $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ ) y *polis* a partir de la interpretación de la guerra de Troya de H. Arendt, según la cual la política nace de un *polemos* cuyo resultado es la destrucción de una *polis* y se establece una conexión entre la ciudad destruida y todas las reconstruidas sobre y a partir de sus ruinas, que son el origen de la política.

costumbres no forman parte de un orden inmutable de cosas, se pueden adoptar diferentes actitudes hacia el orden social. Y, dado que la organización de la sociedad y el origen de la civilización está en manos de los hombres, la oposición *physis/nomos* plantea dos cuestiones fundamentales en la filosofía de la historia y en la filosofía política: el progreso humano y la legitimidad del poder.

La idea de que las costumbres y las leyes son creaciones humanas surge fundamentalmente por dos factores<sup>7</sup>: el contacto con otras culturas, y la propia experiencia política de los griegos. El contacto con otras culturas, por las relaciones comerciales y la expansión colonial, aportó un relativismo cultural del que hay abundantes testimonios en la literatura griega<sup>8</sup>. Guthrie reconoce la influencia que tuvieron estos contactos con otros pueblos, pero relativiza su peso en el convencionalismo sofista<sup>9</sup>, mientras pone más énfasis en el triunfo de los griegos sobre los bárbaros (que les había dado una enorme confianza en sí mismos) y en los éxitos técnicos producto de las invenciones humanas. Los cambios sociales y políticos fueron decisivos. La experiencia les decía a los griegos que en las distintas πόλεις había formas de gobierno diferentes y aún contrarias (especialmente los dos principales regímenes, el ateniense y el espartano) y algunas ciudades (como la propia Atenas) tenían ya una larga historia de reformas constitucionales desde Solón hasta Pericles. Ellos mismos habían hecho nuevas constituciones políticas para las colonias y para las nuevas comunidades asentadas en ellas.

Pericles intentó erigir a Atenas en un régimen político racional. En su Discurso Fúnebre a los caídos en la guerra del Peloponeso, tras recordar las gestas

---

<sup>7</sup> T. Calvo, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid 1986, 76-79.

<sup>8</sup> Píndaro: «pueblos distintos tienen costumbres distintas y cada uno alaba su propia idea de justicia» (frag. 215); Jenófanes: «para los etíopes, los dioses son chatos y negros, y para los tracios, rubios y de ojos azules» (Frag. 16); Heródoto: «Tras su coronación, Darío se dirigió a los griegos que estaban presentes y les preguntó por cuánto dinero aceptarían comerse los cadáveres de sus padres. Ellos respondieron que no lo harían por nada del mundo. A continuación, Darío llamó a unos indios llamados calatios que se comen a sus muertos... y les preguntó por cuánto dinero aceptarían quemar los cadáveres de sus padres. Estos, a gritos, le pidieron que no dijera cosas impías» (Hdt. III, 38, 3-4).

<sup>9</sup> Puesto que el comercio y la colonización no eran nuevos sino que existían desde siglos antes, W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid 1994 (reed.), 28-30.

militares de la ciudad y antes de pasar al elogio de los muertos, proclama «con qué régimen político y gracias a qué modo de comportamiento este poder se ha hecho grande»<sup>10</sup> y diseña un horizonte político que se ha conquistado basándose en la razón democrática:

Pues tenemos una Constitución que no toma por modelo las leyes de los vecinos, sino que más bien es ella modelo para algunas ciudades que imitadora de los otros. Su nombre, es *democracia*, porque los asuntos del Estado dependen de la mayoría y no de una minoría. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todos, y en la elección de cargos públicos no anteponemos la pertenencia a una clase superior al mérito personal, según el prestigio que cada ciudadano tiene en su actividad... Toda persona puede ocuparse de sus asuntos particulares y de los públicos. Somos los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil... Amamos la belleza con sencillez, apreciamos la sabiduría sin carecer de firmeza, y usamos la riqueza más como ocasión de actuar que como jactancia de palabra... En resumen, me atrevería a decir que nuestra ciudad es, en su conjunto, una lección viviente para toda Grecia<sup>11</sup>.

Aunque se trate de un retrato idealizado<sup>12</sup>, merece destacarse que cualquier ciudadano puede cultivar ese aprecio y alcanzar la virtud. Atenas asegura el ideal griego de que las actividades más característicamente humanas (pero también más fútiles), la acción (*πρᾶξις*) y el discurso (*λόγος*), se conviertan en imperecederas y perduren en la memoria colectiva<sup>13</sup>. La organización de la *polis*, físicamente defendida por la muralla que la rodeaba y estructuralmente garantizada por sus leyes, permite el recuerdo colectivo, asegurando al mortal

---

<sup>10</sup> Th. II, 36.

<sup>11</sup> Th. II, 37-41.

<sup>12</sup> R. A. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona 1993, 27-28 lo compara con el discurso de Abraham Lincoln en Gettysburg, en una ocasión semejante, para resaltar la diferencia que hay entre la realidad de las cosas y el orden ideal cantado en la alabanza a los caídos por defenderlo.

<sup>13</sup> Es la interpretación que H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona 1993, 219-221 hace del discurso de Tucídides.

actor individual que sobrevivirá al momento fugaz de la acción y del discurso y que su grandeza nunca carecerá de realidad «política».

## **1. 2 . Los sofistas y la democracia**

Los sofistas, con su tendencia a la dedicación práctica opuesta a la antigua filosofía apartada de la vida, amplían el ámbito temático de la filosofía<sup>14</sup>. Los milesios habían iniciado la reflexión sobre la naturaleza, que se convierte luego en el problema del conocimiento de la realidad y el ser en Parménides, Heráclito o Demócrito. Poco a poco se introduce la intervención del sujeto, del conocimiento primero y de la acción después, hasta que los sofistas abren un espacio nuevo para la reflexión filosófica: las relaciones sociales en la *polis*, es decir, el *nomos* y la teoría del estado. Los sofistas son los creadores de la tercera gran área de la filosofía occidental junto con la ontología y la epistemología: la filosofía moral y política;<sup>15</sup> y abrieron «el camino de una verdadera filosofía política y ética al lado y aún por encima de la ciencia de la naturaleza»<sup>16</sup>.

Los sofistas elaboran una verdadera filosofía política, que justifica la democracia y sostiene que la política no ha de ser patrimonio de los más capacitados o de los más poderosos. Su pensamiento hunde sus raíces en la democracia ateniense y son muchos los vínculos que les unen con ese modelo de organización política<sup>17</sup>. El espacio social sobre el que ellos reflexionan es la *polis* griega, más concretamente, la democracia ateniense en cuya asamblea la participación era directa y la palabra hablada lo esencial. «Son estos extranjeros los que

---

<sup>14</sup> Como señala el propio Platón *Hip. mayor*, 281c.

<sup>15</sup> «Con los sofistas queda constituido el trípode conceptual (realidad, verdad, bien) que todavía hoy permite trazar las coordenadas de eso que llamamos filosofía», J. Solana Dueso, «Sofistas», en C. García Gual, *Historia de la Filosofía antigua*, Madrid 1997, 93.

<sup>16</sup> W. Jaegger, *Paideia*, México 1990, 273.

<sup>17</sup> No es causalidad que haya habido un movimiento de rehabilitación de los sofistas por autores representativos del liberalismo político, tales como K. Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* o Havelock en *The Liberal Temper in Greek Politics*, como recuerda J. Solana Dueso, «Sofistas», en C. García Gual, *Historia de la Filosofía antigua*, Madrid 1997, 96.

proveen a Atenas de una teoría política que por primera vez plantea los problemas y las soluciones desde un punto de vista meramente humano»<sup>18</sup>. El *demos*, que da nombre a este modelo político, había empezado a configurarse en los siglos IX y VIII a. C., cuando se produjeron cambios importantes en la vida económica y militar de los griegos, similares a los de Europa en la Baja Edad Media, que debilitan, hasta romperlos, los vínculos del pueblo con los señores<sup>19</sup>. Siendo la *polis* no sólo un espacio físico (el espacio urbano habitado por una comunidad), cuanto una organización del *demos* o un *espacio teórico*<sup>20</sup>, comienza entonces la búsqueda del estado ideal de las relaciones sociales. De modo que la ciudad es el espacio *en* el que surgen y *del* que nacen preguntas como: ¿qué tipo de relaciones tienen que establecer entre sí los ciudadanos?, ¿quién ha de tener el poder y sobre qué se sustenta?, ¿qué es la justicia y cuáles son los criterios de justicia? Después de la victoria sobre los persas, la respuesta práctica a estas preguntas convierte al *demos* en poderoso y a la ciudad en *democracia*. En ese proceso el *nomos*, independiente ya de cualquier poder distinto del pueblo, se debate y se construye públicamente en el *ἀγορά*. Y el ejercicio del poder democrático, mediante la participación de los ciudadanos en la Asamblea popular y en el Consejo elegido por sorteo, se basa en los principios de isonomía (igualdad ante la ley o igualdad de derechos) e ἰσηγορία (igualdad de palabra).

---

<sup>18</sup> F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid 1998, 161. Los primeros y más importantes sofistas no eran atenienses: Protágoras provenía de Abdera; Gorgias, de Leontini; Hippias, de Elis; Pródico, de Ceos, Trasímaco, de Calcedón; Antifonte, de Ramnunte. De los más conocidos, sólo Critias era de Atenas.

<sup>19</sup> La inmediata aparición de la moneda, la comercialización de los excedentes de la producción y la agrupación de los artesanos originaron una nueva clase social que iba a gobernar las ciudades en los siglos siguientes. S. Hornblower, «Creación y desarrollo de las instituciones democráticas en la antigua Grecia», en J. Dunn, *La democracia, el viaje inacabado*, Barcelona 1995, 13-29 estudia las reformas que originan la democracia en Ática. Clístenes «creó las tribus y la democracia», en 508-507 a. C., cuando sustituyó las cuatro tribus» basadas en el nacimiento por otras diez nuevas, basadas en la residencia. Las «tribus» son subdivisiones del cuerpo de ciudadanos. (Hdt. VI, 131).

<sup>21</sup> E. Lledó, *La memoria del logos*, Madrid 1993, 67. También C. Farrar, «La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia», en J. Dunn, *La democracia, el viaje inacabado*, Barcelona 1995, 31 se refiere a ese espacio definido por la *polis*.

La igualdad ante la ley no elimina sino que impulsa la competencia. Los intereses y los puntos de vista son 'particulares' en el sentido de que nadie tiene la visión del conjunto: se pueden oponer, y de hecho se oponen, a los de otros también particulares. Sólo quien se opone a la participación, marco que permite precisamente la competencia, actúa contra los intereses de todos y se comporta incivilmente. El modelo ateniense de virtud ciudadana asume una concepción competitiva de la vida pública, que persigue el triunfo personal en la buena gestión de los asuntos públicos. Así lo expresa Pericles en su Discurso cuando, al referirse a la elección de cargos públicos, habla del mérito personal según el prestigio que cada ciudadano tiene en su actividad. La igualdad ateniense no implica conformismo. Pertenecer a los «iguales» (ομοιοι) significa tener la autorización para vivir entre pares, pero también el salvoconducto para competir con ellos, pues la *polis* está calada de un espíritu de lucha (agonístico y polémico), por el que cada individuo tiene que intentar demostrar con hechos o palabras que es el mejor<sup>21</sup>.

La *isegoría* y la libertad de expresión conducen al pluralismo. La democracia vive *en y de* la discusión política. Es, esencialmente, el gobierno por la palabra. Lo que presupone la libertad de expresión y la posibilidad del pluralismo. La fuerza con que unos hombres se imponen a otros ya no reside en la superioridad física (numérica o muscular), sino en la fuerza de los argumentos. Cuando existe libertad de expresión, las discusiones no se limitan a las actuaciones prácticas, sino que conducen a diferentes respuestas a las preguntas de carácter científico y teórico, que compiten entre sí como compiten los ciudadanos por los cargos. Algunas características de la actividad intelectual de los griegos se deben a las estructuras políticas y a la forma concreta que esas estructuras adquirieron en su realización democrática. Los debates filosóficos y científicos, tratando de poner a prueba ideas y teorías, tenían la forma de controversia típica de los procedimientos jurídicos (aportar testigos y pruebas) y políticos. Puede llegar a pensarse<sup>22</sup> que gran parte de la filosofía y la ciencia

---

<sup>21</sup> «Ser siempre el mejor y sobrellevar de los demás» (*Il.* VI, 208) es la preocupación fundamental de los héroes homéricos y no hay que olvidar que Homero fue el preceptor de Grecia y que la ἀρετή (virtud) siempre implica para los griegos la idea de excelencia, la plenitud de desarrollo de cualidades de un hombre.

<sup>22</sup> G. E. R. Lloyd, «Democracia, filosofía y ciencia en la antigua Grecia», en J. Dunn, *La democracia, el viaje inacabado*, Barcelona 1995, 60, que analiza el impacto de la retórica en el pensamiento griego del S. V.



griega presupone un público que se enorgullece de su habilidad para evaluar las pruebas y los argumentos. Los sofistas, que son un producto de esta democracia, son los primeros que reflexionaron sobre este régimen político.

## II. LA TEORÍA DE PROTÁGORAS

### 2. 1. La figura de Protágoras

Protágoras de Abdera (circa 490-421 a. C.) es el principal filósofo del movimiento sofista y su influencia en el pensamiento parece que fue grande. Cicerón lo califica «el mejor sofista de su tiempo»<sup>23</sup>. Es el único de ellos incluido por Diógenes Laercio en sus *Vidas* (IX), junto con filósofos mayores como Heráclito, Parménides o Demócrito. También es elocuente de la gran consideración que alcanzó en la antigüedad el que se encuentre en el grupo de estatuas de filósofos y poetas del Serapion de Menfis junto a Parménides, Heráclito, Platón y probablemente Aristóteles<sup>24</sup>. Platón, que es la fuente principal de que disponemos para conocer el pensamiento de Protágoras, le dedica un diálogo que lleva por título su nombre; reconoce, en boca de Hipias, el gran prestigio de que gozaba<sup>25</sup>; habla del enorme entusiasmo con el que el joven Hipócrates se expresaba ante Sócrates sobre su llegada a Atenas<sup>26</sup>; dice que llevaba tras sí a extranjeros, lo mismo que Orfeo llevaba encantadas por su voz a gentes y aún fieras<sup>27</sup>; confiesa que el sabio geómetra Teodoro de Cirene no se atrevía a tomar parte en una crítica contra Protágoras<sup>28</sup>; y describe al mismo Sócrates mostrándole respeto cuando ya estaba difunto<sup>29</sup>. Natural de Tracia, viajó ense-

---

<sup>23</sup> *De la naturaleza de los dioses* I 24, 63, en *Sofistas, testimonios y fragmentos*, 96.

<sup>24</sup> De acuerdo con el estudio de las mismas llevado a cabo por J. Ph. Lauer y Ch. Picard, citado por J. Solana Dueso, «Sofistas», en C. García Gual, *Historia de la Filosofía antigua*, Madrid 1997, 109.

<sup>25</sup> «Hipias: En cierta ocasión arribé a Sicilia, en donde también se encontraba entonces, gozando de un gran prestigio, Protágoras, que era mucho mayor que yo» (*Hip. mayor* 282d-e).

<sup>26</sup> *Prot.*, 312a.

<sup>27</sup> *Hip. menor*, 363c.

<sup>28</sup> *Teeteto*, 162a.

<sup>29</sup> *Teeteto*, 164e.

ñando por las principales ciudades griegas y estuvo varias veces en Atenas, donde formó parte del entorno intelectual de Pericles, de cuya estima y confianza política gozó, como lo demuestra el hecho de que le encargara la redacción de la constitución de Turios<sup>30</sup>. Se le relaciona filosóficamente con Demócrito, que ya había afirmado que la «enseñanza remodela al hombre y, al remodelarlo, actúa como la naturaleza»<sup>31</sup>.

Diógenes Laercio le atribuye a Protágoras una lista de obras<sup>32</sup>. De ellas tan sólo nos han llegado algunos pequeños fragmentos<sup>33</sup>. Una de las mayores dificultades al estudiar el pensamiento de los sofistas radica en la ausencia de textos. Los fragmentos son escasos y siempre citados por otros autores. Las numerosas referencias que aparecen en las obras de Platón y Aristóteles tienen siempre una perspectiva crítica y podrían, por tanto, no ser muy fidedignas del

---

<sup>30</sup> Bajo los auspicios de Pericles, pasada ya la época de la colonización, Atenas todavía creó la colonia de Turios (año 443 a. C.). Los planos de esa ciudad fueron diseñados por el arquitecto Hipodamo, que había urbanizado el Pireo según criterios racionalistas y geométricos, y la redacción de la constitución se encargó al sofista Protágoras. Semejante empresa significaba la racionalización total de la *polis*, su creación a la medida de las necesidades del hombre, en definitiva, la realización práctica de lo que el mismo sofista había elevado a máxima filosófica.

<sup>31</sup> Demócrito, b 33. F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid 1998, 183-186 resalta las múltiples coincidencias entre Demócrito y Protágoras a lo largo de todo el capítulo 3, especialmente cuando se refiere al estrecho lazo que une al pensamiento político con el físico, a la libertad de palabra y a la necesidad de «aprender la ciencia política, que es la más importante».

<sup>32</sup> M. Untersteiner las reduce solamente a dos: las *Antilogias* y *La verdad*.

<sup>33</sup> A. Melero, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid 1996 recoge los siguientes fragmentos:

– «De la Verdad o Discursos Demoledores»: Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* (VII 60); Platón, *Teeteto* 151e-152a; Dídimo el Ciego, *Comentario al Salmo*, 29-34.

– «Antilogias o Argumentos Contrarios»: Dio. Laer. III, 37.

– «Sobre el Ser»: Porfirio, *Del libro I del Curso de literatura* (en Eusebio, *Prep. evang.* 3, 25); Anecd. Par., I 171, 31 *De Hipomacho* B 3.

– «Sobre los dioses»: (Eusebio, *Prep. evang.* XIV 3, 7); Dio. Laer. IX, 51.

El contenido de estos fragmentos, que ocupan mucho menos espacio que los de Gorgias o Antifonte, es reiterativo. Luego se incluyen otros fragmentos dudosos e inciertos y otros textos llamados imitaciones, aunque entre éstos últimos figura el mito de Prometeo, que es el más largo y además muy representativo de su filosofía política.

verdadero sentido original<sup>34</sup>. Platón, en concreto, dio una visión negativa de los sofistas considerando que no eran verdaderos filósofos, sino demagogos o ideólogos del poder sin escrúpulos morales.

## 2. 2. Del relativismo humanista al pluralismo ideológico

Las tesis relativistas de Protágoras, al tiempo que despliegan las potencialidades de la tradición presocrática, son compartidas por los sofistas en general y condicionaron de modo decisivo el desarrollo filosófico posterior. Conocidas básicamente por su reflejo en Platón, Aristóteles y Sexto Empírico, desaparecen prácticamente de la tradición filosófica occidental fuertemente contraria al relativismo<sup>35</sup>. Su relativismo gira en torno a tres sentencias: el principio antilógico según el cual en toda cuestión hay dos razonamientos mutua-

---

<sup>34</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid 1994 (reed.), 61 explica que los historiadores habían aceptado que la desaparición de los escritos sofistas era un hecho fortuito, aunque desafortunado; pero añade que, aunque quizá exageren, «sus modernos apologistas ven una razón más específica y determinante del destino de los sofistas, a saber, la autoridad de Platón y Aristóteles. El idealismo de Platón prevaleció y, dado que a él mismo le habría gustado suprimir la enseñanza de sus oponentes, sus seguidores más tarde la suprimieron».

<sup>35</sup> Las críticas de Platón y Aristóteles al relativismo de los sofistas se consideraron definitivas y han perdurado a lo largo de la historia. Incluso (cfr. J. Solana Dueso, «Sofistas», en C. García Gual, *Historia de la Filosofía antigua*, Madrid 1997, 94-95), se han interpretado como una refutación de toda su obra hasta el punto de considerarla como carente de interés filosófico. Su actividad, que pudo tener interés de orden político, no tendría valor teórico y filosófico porque no creían en la verdad absoluta. Durante siglos se ha llegado a creer que los sofistas no eran pensadores serios, sino una suerte de charlatanes sin conocimientos verdaderos, y que además eran profundamente inmorales porque defendían cualquier cosa con tal de cobrar. Sin embargo, en la crítica platónica se demuestra que el pensamiento sofista es mucho más que un conjunto de sutilezas o artes retóricas y que representan toda una filosofía rival de la dialéctica socrática y de la teoría de las ideas platónica. Fue Grote, a mediados del s. XIX quien reivindicó por primera vez las aportaciones de la sofística al pensamiento occidental. Para un resumen de esta mala imagen y el proceso de su reivindicación, (cfr. A. Melero, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid 1996, 53-56).

mente contrapuestos, el procedimiento para hacer fuerte el argumento débil<sup>36</sup> y la frase de que el hombre es la medida de todas las cosas que está tan asociada a Protágoras como el *cogito ergo sum* a Descartes :

El hombre es medida de todas las cosas, de las que son, en tanto que son, de las que no son, en tanto que no son<sup>37</sup>.

La doctrina de la *homomensura* tiene varios niveles de interpretación. La afirmación «el hombre es la medida de todas las cosas» no es solamente un programa humanista, en el sentido de que sitúa al hombre en el centro del interés filosófico, sino que establece, en primer lugar, una tesis sobre las cosas y sobre el conocimiento humano y, en segundo lugar, extiende esa tesis relativista a la ética y la política.

Las «cosas» (χρήματα) a las que se refiere son cualidades o valores. Por tanto, en el nivel epistemológico, las cosas (cualidades o valores) deben entenderse como relaciones. Este empirismo podría suponer<sup>38</sup> la negación de una realidad objetiva externa al hombre invirtiendo la dependencia que existe entre la realidad de las cosas y el conocimiento de las mismas. Sin embargo, podría más bien significar, como defiende Solana, que las propiedades perceptivas no existen independientes del objeto, sino que son en tanto que percibidas por el sujeto perceptor y en tanto existen para dicho sujeto, puesto que es innegable que los diferentes sujetos percibimos cualidades en diferentes grados y maneras, tal como aparece en el pasaje del *Teeteto*:

---

<sup>36</sup> J. Solana Dueso, «Sofistas», en C. García Gual, *Historia de la Filosofía antigua*, Madrid 1997, 98-111 centra su análisis de este autor en el relativismo, tanto en su dimensión epistemológica como ontológica. Aquí nos fijamos en la incidencia de la *homomensura* en la ética y en la filosofía política, prescindiendo de otros aspectos de mayor interés para la gnoseología y la lógica.

<sup>37</sup> «De la Verdad o discursos demoleedores»: Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII 60. Hay referencias de este mismo fragmento en Diógenes Lercio, IX 51; Platón, *Cratilo*, 385e, *Teeteto* 151e-152a; Aristóteles, *Metafísica* X 1, 1053a 31 y XI 6, 1062b 12-13; Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I 216; Hermias, *Irrisión de los filósofos paganos* IX D. 653.

<sup>38</sup> Según la crítica de Aristóteles (*Metafísica*, 1053a31). También W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid 1994 (reed.), 187 atribuye a Protágoras «un extremo subjetivismo, según el cual no habría una realidad más allá e independientemente de las apariencias, no habría diferencia entre aparecer y ser».

¿Acaso no es cierto que algunas veces, soplando el mismo viento, uno de nosotros lo siente frío y el otro no?<sup>39</sup>.

También podría interpretarse como una llamada a ocuparse de las cosas en tanto que afectan al hombre<sup>40</sup>. Las cosas (*chrémata*) serían entonces objetos de uso de tal manera que, siguiendo el ejemplo de Platón, el viento no es ya una fuerza natural, sino que únicamente se considera en cuanto apropiado para calentar o refrescar, según las necesidades humanas. Frente a cualquier presunto ser en sí de las cosas, se trataría, de prestar atención a su ser para el hombre, a la utilización que puede hacerse de las mismas, a los beneficios o perjuicios que reportan a los hombres.

En otro nivel, el relativismo se extiende al campo moral y social, convirtiéndose en relativismo normativo y desembocando en el pluralismo ideológico y político. Concebir la verdad como una relación conduce a que la norma, el criterio o la medida de la verdad sólo puede ser el sujeto, que es el único que puede decidir si hay correspondencia o no. La homomensura introduce el problema de la discrepancia en el juicio. Puede haber discrepancias entre gente común y también entre filósofos. ¿Cuál es entonces el criterio justo? ¿Quién tiene razón? De la frase de Protágoras se deduciría que cada sujeto es el juez último, pues no cabe recurso a los dioses<sup>41</sup>, ni al experto, ni al objeto. Como el sujeto es juez y parte, la homomensura significa que la discrepancia es consustancialmente humana y que la pluralidad provoca inevitablemente conflictos que sólo se pueden resolver en un marco de sujetos que no pueden renunciar a su doble realidad de juez y parte: en el debate y el acuerdo conven-

---

<sup>39</sup> *Teeteto* 152b.

<sup>40</sup> Esta interpretación como una especie de pragmatismo filosófico la incluye T. Calvo, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid 1986, 89. También H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona 1993, 177 ve en la frase de Protágoras el símbolo del *homo faber*, que se sirve de todo y lo considera como simple medio para él.

<sup>41</sup> Aunque es el presupuesto de toda la filosofía de Protágoras, no incluyo, por razones de espacio y objeto de estudio, el agnosticismo que formula en otro fragmento: «sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana» (Dio. Laer. IX 51).

<sup>42</sup> *Teeteto* 152a

cional. En el *Teeteto* Sócrates le pregunta a Teeteto si ha leído la frase de Protágoras; y, tras escuchar la respuesta de que la ha leído «muchas veces», Sócrates le añade:

¿No quiere decir algo así: las cosas son para mí tal como me aparecen a mí y son para ti tal como te aparecen a ti, puesto que eres hombre tú y hombre yo?<sup>42</sup>.

Los hombres difieren mucho entre sí y esas diferencias determinan sus necesidades, sus intereses, y sus opiniones. No hay un bien universalmente válido. ¿Quién es el hombre que Protágoras considera medida y criterio? ¿Es el individuo o la especie, el género humano? ¿O más bien algunos hombres?. El ἄνθρωπος en el que está pensando Protágoras en su frase es el hombre individual, aunque probablemente no se hubiera planteado la distinción entre el individuo y el grupo o la especie<sup>43</sup>. La medida de las cosas es cada individuo, o bien cada grupo particular de individuos que comparten los mismos pareceres porque las cosas les aparecen del mismo modo. La tesis de que todo hombre es medida se opone a la interpretación posterior que concede el predominio al hombre prudente aristotélico<sup>44</sup> o al experto socrático. Platón, en su afán por restaurar el valor intrínseco de las cosas, llegó incluso a replicar la frase de Protágoras con una fórmula paradójica: «Dios es la medida de todas las cosas»<sup>45</sup>.

El pensamiento libre de Protágoras tiene una fuerte raíz individualista a la que no es ajeno el hecho de que, como el resto de los sofistas, no tuviera una ciudadanía fija, llevara un tipo de vida independiente (como profesional liberal, diríamos hoy) y se considerara cosmopolita (ciudadano del mundo, al menos del mundo griego). La educación para la comunidad no excluye la libertad individual sino que, al contrario<sup>46</sup>, se basa en la educación de esa libertad.

---

<sup>43</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid 1994 (reed.), 190 defiende la no distinción, siguiendo a Jöel, Untersteiner, Classen y Connor.

<sup>44</sup> Incluso Aristóteles, que tanto combatió el relativismo protagórico, define la virtud como «un término medio relativo a nosotros». Para él no todo hombre es medida, sino sólo el hombre sabio y prudente (φρόνιμος), *Ética a Nicómaco* 1006b 35.

<sup>45</sup> *Leyes*, 716d. Platón cita textualmente la frase de Protágoras, cambiando sólo ó ἄνθρωπος (hombre) por ó θεός (dios), de modo que Dios es la medida de todas las cosas, cualesquiera que sean.

<sup>46</sup> W. Jaegger, *Paideia*, México 1990, 272.

Hasta los sofistas, la *polis* en cuanto comunidad realiza inmediatamente al ciudadano por su pertenencia a la misma, excluyéndose la posibilidad de considerarlo individualmente como átomo separado o realidad aislada de la organización social. Los sofistas rompen esa inmediatez en la identificación de los individuos con la voluntad colectiva (a la que volverá Aristóteles), al hacer que surja la subjetividad, la libertad subjetiva, como algo que se puede contraponer a la voluntad objetiva de la *polis* y que incluso la puede cambiar. En el *Teeteto* Protágoras afirma:

Aquellas cosas que parecen justas y honorables a cada ciudad son justas y honorables mientras piense que lo son<sup>47</sup>.

La consecuencia de aplicar el principio relativista de la homomensura a la teoría política es que una ley puede ser buena para una ciudad pero no para otras. A diferencia de las leyes que regulan el orden natural, la realidad política ofrece una pluralidad de códigos legislativos y una permanente evolución dentro de cada ciudad: el *nómos* de la ciudad cambia con el tiempo y es distinto según las ciudades. Como los hombres, también las sociedades difieren mucho entre así y no hay una ley universalmente válida y buena para todos por igual. La cuestión será entonces la forma de dilucidar si las leyes dadas son las mejores posibles y las más justas, o si deben cambiarse. Protágoras defendía que las opiniones personales de los hombres, siendo igualmente verdaderas, no tienen igual valor según sean aceptadas como normales o no. Del mismo modo sostiene un criterio cuantitativo de «normalidad» respecto de las leyes: para una ciudad las leyes son buenas y loables mientras son apoyadas socialmente, es decir, hasta que la mayoría de los ciudadanos sean convencidos, por quienes tengan la sabiduría y el arte de convencerlos, de que cambiarlas supondría mayor provecho para el conjunto de la ciudad. Se trata de un criterio pragmático y democrático.

### 2. 3. La Igualdad política

La democracia implica igualdad. Antes incluso de que la palabra *democracia* entrara en vigor, los atenienses ya se habían referido a la igualdad de todos

---

<sup>47</sup> *Teeteto* 167c.

los ciudadanos en cuanto a su derecho a hablar en la asamblea (*isegoría*) y a la igualdad ante la ley (*isonomía*) como características positivas de su sistema político. Aunque en la teoría democrática no contamos con un tratado que sea el equivalente griego del *Segundo Tratado sobre el Gobierno* de Locke o del *Contrato Social* de Rousseau<sup>48</sup>, el compromiso con la democracia cristaliza en dos textos claros y rotundos, el ya comentado Discurso Fúnebre de Pericles y el Mito de Prometeo.

Protágoras había escrito un tratado Περὶ πολιτείας (*Acerca del régimen político*)<sup>49</sup>, del que tal vez Platón sacó las líneas maestras sobre el origen de la democracia expuestas en el Mito de Prometeo dentro del *Protágoras*<sup>50</sup>. Esta narración sobre el comienzo de la vida civilizada en comunidad recoge las ideas políticas más importantes del sofista y es la primera justificación teórica de la democracia: reconoce los derechos de los demás, defiende la participación de todos en la vida política y propone la igualdad como categoría fundadora de una sociedad bien ordenada. Se trata de un mito de creación y origen de la humanidad, cuyo núcleo filosófico es la concepción de la historia de la humanidad como progreso y la afirmación de la igualdad esencial del juicio político entre los hombres.

En el propio texto<sup>51</sup> se acompaña una explicación racional de los principales momentos del mito. Prometeo y Epimeteo distribuyen las capacidades y atributos a animales y hombres. Epimeteo gastó todas las fuerzas naturales con los animales (repartió velocidad, raíces, pelos, uñas, etc.), sin percatarse de que todavía le faltaba el hombre, que aún «estaba desnudo, descalzo, sin abrigo ni armas» cuando llegó a inspeccionarlo Prometeo. Entonces éste «robó la sabiduría técnica de Hefesto y Atenea, junto con el fuego» y se la entregó al hombre. De manera metafórica se plantea que existen dos ordenes o razones: la fuerza de la naturaleza, representada en la concesión por Epimeteo de los atributos a las diferentes especies animales, y la razón técnica, de la industria, concedida por Prometeo, poseedor de la sabiduría profesional después de haberla

---

<sup>48</sup> R. A. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona 1993, 22 insiste en la ausencia de un tratado sistemático y en que los textos que hablan sobre la democracia griega son de sus críticos, especialmente de Platón y Aristóteles.

<sup>49</sup> Probablemente el mismo que se conoce bajo el título Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως (*De la organización primitiva o Acerca de la Constitución original*).

<sup>50</sup> *Prot.*, 318-322.

<sup>51</sup> A partir de 322d-e.



robado junto con el fuego. La *physis* universal es necesaria, pero es insuficiente para la vida humana y debe ser modelada por la sabiduría técnica (ἐντεχνος σοφία). La naturaleza por sí misma es insuficiente para asegurar la supervivencia del género: se requiere la técnica. Los hombres tenían ya medios para procurarse el alimento, disponían de sabiduría técnica, pero les faltaba la sabiduría política. Vivían dispersos, no existían las ciudades y cuando se agrupaban eran incapaces de convivir, se peleaban entre ellos y muchos perecían. Zeus, temiendo que la especie fuera a perecer por completo, envió a Hermes a llevar a los hombres la honestidad y la justicia, a fin de que hubiera orden y paz en las ciudades. Estos dones podían repartirse como las artes de las profesiones, en las que hay unos expertos para muchos profanos, ya que no todos tienen por qué saber cómo construir casas o cómo curar enfermos. Por eso Hermes preguntó:

¿Las distribuyo tal y como fueron distribuidas las artes? (que se distribuyeron de tal modo que con poseer uno la medicina basta para muchas personas, y lo mismo con los demás expertos). ¿He de poner también la justicia y la honestidad de esa misma manera en los hombres o las distribuyo entre todos?

Entre todos –dijo Zeus–, y que todos tengan parte, pues no habría ciudades si sólo unos pocos participan de éstas, como sucede con las otras artes.

Se repartieron, pues, de modo igual para todos, no como las habilidades técnicas que habían tenido un reparto especializado. El saber técnico del jurista produce la fabricación (ποίησις) de leyes, pero es distinto de la sabiduría de la acción (πρᾶξις) política que corresponde a todos los ciudadanos. El *demos* legislador, en el que participan todos los ciudadanos aportando su sabiduría para decidir políticamente, se diferencia del legislador experto dotado de un saber jurídico (que sería un saber técnico como el de un artesano<sup>52</sup>). En este mito Protágoras fundamenta la democracia en la igualdad de la naturaleza humana. Todos los hombres están dotados de «virtud política» (πολιτική ἀρετή) porque todos los hombres tienen la posibilidad de poseer el respeto moral y la

---

<sup>52</sup> Aristóteles explica que «los legisladores sólo actúan como artesanos (χειροτέχνοι)», debido a que su acto tiene un fin tangible, un ἔσχατον, el decreto aprobado en la asamblea (Ética a Nicómaco, 1141b29).

justicia (αἰδώς τε καὶ δίκη), las dos virtudes básicas y necesarias para la convivencia. Esta igualdad es la condición imprescindible de la existencia de la verdadera *polis*, porque la justicia es la que «trae el orden a nuestras ciudades y crea un lazo de amistad y unión»<sup>53</sup>.

La justicia y el sentido moral son perfectibles y pueden desarrollarse cuando se tienen un marco legal adecuado. En este mito se encierra un profundo optimismo sobre la capacidad de todos los ciudadanos para alcanzar la excelencia política, sobre la eficacia de la bondad de las leyes para hacer buenos ciudadanos y sobre la historia concebida como un proceso de perfeccionamiento progresivo de la humanidad hacia mayores dosis de racionalidad y de felicidad. De acuerdo con la teoría del progreso humano que transmite esta narración, el hombre inicia su vida en un estado de naturaleza y evoluciona hacia uno de creciente civilización y progreso, gracias a la sabiduría técnica y a la sabiduría política.

## 2. 4. Contractualismo

Si νόμος y φύσις representan dos ámbitos irreductibles, el origen de la ley, de acuerdo con el principio de la homomensura, no puede ser otro que el hombre. Sólo queda responder a la pregunta por los modos como los hombres producen las leyes. Afirma Tovar que el maestro de Sócrates, Arquelao, muestra un racionalismo ético según el cual «lo justo y lo torpe serían cosa de convención, no de naturaleza» y que «lo mismo decían Diógenes de Apolonia, Demócrito, Hippias, Antifón», «de modo que la idea de la contraposición entre *physis* y *nomos* era cosa corriente en la segunda mitad del siglo V»<sup>54</sup>. Hippias es el primero de quien tenemos una definición explícita de las leyes como «convenios hechos por los ciudadanos»<sup>55</sup>. Afirmar que el *nomos* es convencional significa aceptar que es justo lo que la asamblea considera justo y que, por tanto, la asamblea puede cambiar sus opiniones, y con ellas, sus leyes. Es la expresión teórica del compromiso con la democracia.

---

<sup>53</sup> *Prot.*, 322c.

<sup>54</sup> A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid 1984, 125. Pero Zeller lo niega en el caso de Arquelao, según A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid 1984, n. 30, 445.

<sup>55</sup> *Prot.*, 337d.

La originalidad de Protágoras consiste en que no hace depender el progreso humano sólo de las artes y la técnica otorgadas por Prometeo, sino también de las virtudes políticas que Hermes, en nombre de Zeus, entrega a los hombres. El Estado como organización política se basa en la natural igualdad de los hombres, en la natural tendencia a agruparse, en el sentimiento natural de comunidad, amistad y respeto, que son las condiciones previas necesarias para la fundación de la *polis* democrática. Pero, dado que Protágoras no creía que las leyes fueran naturales o divinas, la organización política se expresa en el *nomos* construido por convención humana utilizando la sabiduría política de que está dotada la humanidad y la caracteriza. Aunque sus fragmentos no contienen la palabra pacto (συνθήκη), en su mito los hombres aprenden a convivir y respetarse a partir de su experiencia de penalidades, de modo que Protágoras explica el origen de la sociedad o la fundación de las comunidades políticas en términos de contrato o acuerdo<sup>56</sup>.

La principal novedad de su narración es que contiene en germen la teoría del contrato social<sup>57</sup>. Protágoras concibe la vida natural como lucha y riesgo para la supervivencia del hombre, que sólo se garantiza con el establecimiento artificial de la organización política, adelantándose así a la visión que tiene Hobbes, el padre del contractualismo moderno, de la vida natural como salvaje y peligrosa para la supervivencia y del Estado como una máquina artificial<sup>58</sup>. También comparte con Hobbes la radical igualdad de los hombres ante el pacto social<sup>59</sup>. Los ciudadanos se comportan como socios: planean en común sus

---

<sup>56</sup> Así lo sostienen W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid 1994 (reed.), 142, y J. de Romilly, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, 1997, 170.

<sup>57</sup> A. Melero, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid 1996, 129 introduce en una nota este mito siguiendo a H. Kahn «The Origins of Social Contract Theory», *The Sophists and Their Legacy*, 92-108. También W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid 1994 (reed.), 72 se refiere al «estado original del hombre» como punto de partida de la teoría del progreso social de Protágoras.

<sup>58</sup> Hobbes ve en peligro la vida, si no hay un poder organizado: «Mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre», *Leviatán* XIII, Madrid 1993, 107.

<sup>59</sup> Por ejemplo cuando Hobbes dice: «La naturaleza ha hecho a los hombre tan iguales en sus facultades... que la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho» (*op. cit.*, 105).

leyes, discuten la mejor forma de atender las necesidades públicas, distribuyen el poder, etc. Le diferencia su optimismo (el poder hobbesiano mantiene el orden sólo por el temor) y la idea de que el pacto social es un hecho histórico y no sólo una definición «genética» de la sociedad política partiendo de una «situación originaria»: Protágoras ve la ciudad como una organización política explícitamente decidida por sus miembros sin recurrir para explicarla a un modelo hipotético, como los pensadores modernos. Por ello, lo que es justo y beneficioso para la comunidad lo es mientras ésta considere que lo es y lo mantenga como *nomos*. La ley es fáctica (hoy diríamos que es derecho positivo y no derecho natural) y relativa a los que la elaboran y la tienen que aplicar o, en su caso, cambiar.

Si las leyes no dependen de la naturaleza y la obediencia a las leyes no se puede basar ya en los dioses, puesto que son creación humana, ¿qué nos obliga a cumplirlas? La fuerza de las leyes, el fundamento de su obligatoriedad, reside en la propia disposición de los ciudadanos a aceptarlas y obedecerlas. La obligatoriedad nace del consentimiento. La organización política de la ciudad se justifica por la necesidad humana de vivir con un *nomos* y exige en contrapartida íntima adhesión y patriotismo. Sócrates, a pesar de ser el máximo defensor de la justicia absoluta, llega a justificar su sumisión total a las leyes de la ciudad (hasta el punto de rechazar la posibilidad de escapar a la muerte por respeto a las mismas), afirmando que su obediencia a las leyes de Atenas es fruto de un pacto o acuerdo entre él y la ciudad<sup>60</sup>. Puede afirmarse<sup>61</sup> que, paradójicamente, Sócrates es el único que en aquel periodo se adhiere inequívocamente a la característica esencial de la teoría del contrato social de que todo miembro de un Estado tiene la obligación moral de obedecer sus leyes porque él mismo se ha obligado.

Esquilo expresa ese compromiso en lenguaje dramático<sup>62</sup>. En las *Suplicantes* el rey Pelasgo no se decide por sí solo a ayudar a las suplicantes, sino que pide el consentimiento del pueblo, que es quien ha de sufrir la represalia de los egipcios. Esta remisión al *demos* incluye la importancia de la persuasión (el

---

<sup>60</sup> Critón, 849e

<sup>61</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid 1994 (reed.), 146.

<sup>62</sup> Lo analizan C. Farrar, «La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia», en J. Dunn, *La democracia, el viaje inacabado*, Barcelona 1995, 33 y ss y F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid 1998, 142-143.

pueblo se deja persuadir por lo que es justo), la concepción de la autoridad sustentada en el respeto mutuo con rechazo de toda coacción (el rey renuncia a imponer su voluntad «aunque sea el dueño») y el necesario acatamiento de la decisión democrática (los miembros de la *polis* que se nieguen a cumplir la decisión expresa del *demos* reunido en asamblea perderán su condición de ciudadanos). También en la trilogía de la *Orestíada* la diosa Atenea, a la que apelan cada una de las partes implicadas en la sucesión de actos vengativos que se producen a raíz del sacrificio de Ifigenia, remite el caso a los representantes de la *polis*. Aunque aún está presente la imagen de la autoridad tradicional, el papel de árbitro que Esquilo atribuye al Areópago evoca una estructura de poder explícitamente política, siendo unánime la decisión de los argivos en la primera obra, mientras que en la segunda los atenienses están divididos.

Si la política democrática puede integrar las exigencias colectivas con las personales, el hombre «autónomo» hace literalmente suya la fuerza del orden (*nomos*). Las restricciones ya no son impuestas por el antiguo orden aristocrático, sino que se conciben ahora impuestas por uno mismo. Protágoras se propuso demostrar esta manera democrática de integrar las exigencias personales y políticas, según la cual «la interacción política constituye el ejercicio del poder a través de la expresión y la consecución del orden por medio del control colectivo de los diversos individuos»<sup>63</sup>. Su aportación, sin precedentes en la antigüedad, es la explicitación de la idea de pacto entre cada persona y el orden político como fundamento de la justificación del acatamiento de las leyes<sup>64</sup>. La teoría convencionalista del Estado, al ensalzar los valores comunes y poner la conveniencia general como criterio supremo, tiende a invadir la esfera de lo individual: exige sacrificios personales en razón del bien común. El contrato social se sostiene si tiene como condición que su observancia, además de ofrecer la oportunidad de triunfar alcanzando fama y honor (lo que logran sólo unos pocos), comporte siempre ventajas para la mayoría de los individuos.

---

<sup>63</sup> C. Farrar, «La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia», en J. Dunn, *La democracia, el viaje inacabado*, Barcelona 1995, 33.

<sup>64</sup> A. Melero, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid 1996, 39-40 no lo interpreta como fundamentación de una institución útil al modo del contractualismo moderno, sino en sentido moral kantiano como fidelidad al compromiso libremente aceptado. No obstante, ese compromiso moral individual no habría podido darse sin la base del «liberalismo» sofista.

## 2. 5. La pedagogía de la virtud y el poder de la retórica

Para que el *demos* sea consciente de su misión y su compromiso con lo colectivo, ha de aprender. La παιδεία como función pedagógica para la política entra en el vocabulario griego con la democracia y es el proyecto de los sofistas, que sostuvieron la idea, coherente con la democracia, de que la virtud puede aprenderse, lo mismo que se aprende el arte de la política. Protágoras es el primero que tiene una idea consciente de la educación como tal<sup>65</sup>: acepta que «ser sofista es educar a los hombres», que él mismo llevaba ya «muchos años dedicado a este arte» como «maestro de educación y de virtud»<sup>66</sup> y reconoce que ha sido «el primero en pretender obtener una compensación económica por ello»<sup>67</sup>. Tal dedicación presupone que la virtud se puede enseñar y se puede aprender lo mismo que se aprende el arte de la política. Como se dice en la introducción al mito de Prometeo, Protágoras trata de demostrar con esa historia, respondiendo al desafío de Sócrates, que la virtud se enseña:

Me parece que estás hablando del arte político y prometes hacer buenos ciudadanos de los hombres...

Yo creía, Protágoras, que esto no era enseñable... Cuando nos reunimos en asamblea, si la ciudad necesita acometer obras públicas se manda llamar a los constructores como consejeros sobre las obras; y si se trata de construcciones navales llaman a los constructores de naves, y así obran en todos los casos en los que consideran que puede aprenderse o enseñarse... Y si algún otro de ellos que no tienen por experto intenta darles consejo, por muy guapo, rico o noble que sea, no se lo van a aceptar mejor, sino que se reirán y patalearán hasta que el que se propone hablar se marche abucheado... Pero si se debe tratar de algo sobre la administración de la ciudad, sobre esto les aconseja el que se levanta, da igual que sea carpintero, herrero, zapatero, comerciante o armador, rico o pobre, noble o villano, y nadie les recrimina, como al de antes, que, sin haber aprendido en ningún sitio y sin maestro, se ponga a dar consejos. Es evidente que no consideran que esto sea enseñable... Por tanto, Protágoras, no creo que la virtud se pueda enseñar... Con que, si puedes demostrarnos más claramente que lo es, demuéstralo»<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> W. Jaegger, *Paideia*, México 1990, 277.

<sup>66</sup> *Prot.*, 317b

<sup>67</sup> *Prot.*, 319a.

<sup>68</sup> *Prot.*, 319b-e - 320a-c

Todos tienen derecho a participar en la vida política y a dar consejos porque a todos por igual les distribuyó Hermes la honestidad y la justicia. Pero añade<sup>69</sup>:

A continuación voy a intentar demostrarte por qué consideran que ésta [la virtud] no se da por naturaleza ni de manera espontánea, sino que es enseñable, y además que cuando se da en alguien, se debe a la práctica de ésta, ya que por cualquier defecto que a juicio de los hombres tienen uno y otros, sea por naturaleza o por casualidad, nadie se indigna, ni se hacen reproches, ni se enseña, ni castiga a los que los tienen para que no sean así, sino que los compadecen. Por ejemplo, a los feos, o a los bajos, o a los débiles... Es sabido que estas cosas, tanto lo bueno como lo malo, les vienen a los hombres por naturaleza o por casualidad. Pero si alguien no posee todas aquellas bondades de las que se creen que les vienen a los hombres de la práctica, el ejercicio o de la enseñanza, sino que en cambio, posee los defectos opuestos, entonces surge en razón de esto la indignación, y vienen los castigos y los reproches. Uno de estos defectos es la injusticia y la impiedad, en una palabra lo opuesto a la virtud política... Sócrates, toma en consideración qué se gana con castigar a los injustos; esto te enseñará que los hombres consideran que la virtud puede proveerse.

Protágoras se distancia de la mentalidad trágica sobre el castigo: ya no hay automatismo de la *hybris* produciendo ceguera y ruina, sino un proceso de ayuda a la sociedad. El castigo no es ya una punición o el pago que exige la Justicia como purificación y como rito, sino que tiene una función social ejemplarizante. Su finalidad tampoco es la venganza, más propia de animales que de la organización social, sino la enseñanza y la prevención, a fin de que ni el culpable ni los demás vuelvan a delinquir. Desde el punto de vista social el castigo es una enseñanza impartida a la ciudad<sup>70</sup>, un medio de dirigirla hacia la *areté*<sup>71</sup>.

Puesto que nadie castiga a los injustos teniendo en mente que cometieron injusticia o por haberla cometido, a no ser que uno se esté vengando

---

<sup>69</sup> Prot., 323d-e - 324a

<sup>70</sup> Cfr. F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid 1998, 180.

<sup>71</sup> Prot., 324b-d

irracionalmente como un animal. El que se dispone a castigar con razón no toma venganza por la injusticia pasada –ya que no desharía lo hecho–, sino por el futuro, para que no vuelva a cometer injusticia ni este mismo ni otro que vea al castigado. Y al tener esta intención, también piensa que la virtud es enseñable, dado que se castiga en prevención... Me parece, Sócrates, que ha quedado suficientemente demostrado que tus conciudadanos aceptan con razón que un herrero o zapatero les dé consejos sobre cuestiones políticas, y por qué consideran que la virtud puede enseñarse y proveerse.

Existe una dependencia de la virtud respecto de la sabiduría. Una sabiduría que no consiste ya en el conocimiento de las normas divinas, sino en la construcción de las *nomoi* más convenientes y en la elección racional de las actuaciones. Las leyes son las líneas maestras o pautas establecidas por la comunidad política para enseñar a sus miembros el orden en el que tienen que actuar. Ni el *nomos* ni la virtud política son naturales. Protágoras defiende con habilidad una posición difícil. Por un lado defiende que la virtud se puede enseñar (entre otros motivos, porque era su principal dedicación) y, por otro lado, justifica el principio subyacente a la democracia de que la política no está reservada a los técnicos sino que es tarea de todos. La solución es que las virtudes políticas se han distribuido a todos en algún grado y todos participan de ellas en alguna medida, pero no son innatas ni fructifican espontáneamente, sino que su ejercicio se adquiere por la enseñanza y el esfuerzo. «La opinión de Protágoras implica, ciertamente, que la naturaleza humana en su estado original contiene la posibilidad del progreso moral, pero su realización es cuestión de experiencia y de educación... Todo el mundo tiene alguna disposición para la virtud y todos la desarrollan continuamente por medio de variados procesos educativos, a veces inconscientes»<sup>72</sup>. En cambio, para Sócrates la virtud es fundamentalmente un saber, pero se trata del saber de unos pocos expertos: legislar y gobernar son actividades propias de quien «sabe» lo que está bien, porque está dotado de cualidades naturales que están distribuidas desigualmente y no pueden adquirirse con las enseñanzas de los sofistas<sup>73</sup>. Mientras

---

<sup>72</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid 1994 (reed.), 76.

<sup>73</sup> Enseñar para él es actuar como partera para sacar a la luz la virtud innata. Además Sócrates se niega a cobrar y a enseñar a cualquiera que esté dispuesto a pagar como hacen los sofistas, siendo libre, por el contrario, para elegir él a quién quiere enseñar: a quien supone que ya ha nacido virtuoso: «Es necesario que el auténtico amante del saber tienda ya desde su juventud hacia toda la verdad», *Gorgias*, 485d.



que para el elitismo socrático la educación consiste en aislar (*ἀφαιρείν*) esas pocas naturalezas filosóficas y salvaguardarlas de la confusión y de los peligros (entre otros, los sofistas), para Protágoras la educación debe estar abierta a todos los ciudadanos, porque todos participan de la virtud política.

Aunque Platón utiliza la doctrina protagórica sólo como frontón o florete de esgrima para defender que la dirección de los asuntos de la *polis* no puede dejarse en manos de cualesquiera hombres en virtud sólo de su condición de ciudadanos, Protágoras formuló una teoría política coherente<sup>74</sup>. Vio además la necesidad de elaborar una psicología política y quiso demostrar que es posible politizar las diferencias sociales económicas y personales, dándoles expresión o transformándolas. El objetivo es convertir al mayor número posible de hombres en ciudadanos virtuosos, es decir, en excelentes ciudadanos o, lo que es lo mismo, en buenos políticos. La interacción política es educadora en sí misma, porque facilita que se imponga el buen juicio a la hora de tomar las decisiones y asegura que prospere el mejor liderazgo, al promover la competencia entre todos los ciudadanos en general. En la *polis* todos enseñan o transmiten virtudes y habilidades sociales esenciales, tales como el lenguaje o la obediencia a la ley; y los ciudadanos más hábiles y virtuosos enseñan a todos los demás gracias a la interacción entre unos y otros que se produce en la asamblea y en el consejo. «En la teoría de Protágoras aparece el estado como la fuente de todas las energías educadoras»<sup>75</sup>. Si desde siglos atrás la vida política de la ciudad había determinado la forma de vida de sus ciudadanos y, por tanto, los había educado, nunca hasta entonces se había hecho consciente esa tarea pedagógica de la política.

La educación política no responde únicamente a una necesidad práctica de formar ciudadanos para el debate y la participación, sino que se sustenta de una filosofía según la cual la educación y la política son dos aspectos de una única realidad. Pericles, como otros cargos públicos y escritores, se halla impregnado profundamente de la filosofía de Protágoras. En el Discurso Fúnebre afirma que la palabra no les parece a los atenienses un obstáculo para la acción política, sino un medio de clarificarse antes de emprender cualquier acción, pues la audacia debe guiarse por la deliberación, el cálculo y la reflexión, «en cambio en otras ciudades confunden ignorancia con audacia y reflexión con

---

<sup>74</sup> Así lo sostiene C. Farrar, «La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia», en J. Dunn, *La democracia, el viaje inacabado*, Barcelona 1995, 56.

<sup>75</sup> W. Jaegger, *Paideia*, México 1990, 253.

demora»<sup>76</sup>. La palabra no sólo no es un obstáculo, sino que es el instrumento político adecuado al sistema democrático:

Con la educación ha de procurarse el cambio del estado peor al mejor. Ahora bien, mientras el médico produce el cambio mediante fármacos, el sofista lo produce mediante el discurso<sup>77</sup>.

La asamblea ciudadana puede modificar la ley para mejorarla porque, siendo la ley convencional, la asamblea puede cambiar sus opiniones y con ellas sus leyes. Pero el instrumento para cambiarla no es la violencia, sino los argumentos y la capacidad de convicción que estos tengan. Para tomar decisiones colectivas mediante la deliberación hay que escuchar los argumentos y triunfan los argumentos que parecen más convincentes. A veces hay que convencer a la comunidad de que una medida que parecía poco conveniente es, sin embargo, la más apropiada. El hombre tiene que aprender a actuar con inteligencia, pues hemos visto que la virtud política está asociada al éxito individual y al provecho de la comunidad.

La importancia de la persuasión fomentó la práctica de la retórica asociada al desarrollo de las instituciones políticas y jurídicas, ámbito en el que empezó a cultivarse, y condujo al análisis consciente de dicha práctica. La retórica, además de la dedicación principal de los sofistas, fue un elemento esencial de su pensamiento e incluso una teoría filosófica basada en el principio antilógico de Protágoras<sup>78</sup>. Platón describió su propia filosofía dialéctica como la sustitución

---

<sup>76</sup> Tucídides, II, 40, 2-3

<sup>77</sup> *Teeteto*, 157a. Para la relación entre retórica y medicina en el S. V, *cfr.* G. E. R. Lloyd, «Democracia, filosofía y ciencia en la antigua Grecia», en J. Dunn, *La democracia, el viaje inacabado*, Barcelona 1995, 60 y ss.

<sup>78</sup> Este principio, «convertir en fuerte el argumento débil», le ha reportado descrédito «por causa de las interpretaciones torcidas de los tradicionalistas y los socráticos». La creciente importancia de la retórica les mereció a los sofistas la acusación de que enseñaban a la gente la manera de hacer que las causas «peores» parecieran las «mejores» y los conceptos «peor» y «mejor» pudieran aplicarse tanto a criterios morales como de saber técnico. F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid 1998, 199 recuerda también la interpretación equivocada que hace Aristófanes en las *Nubes*, cuando identifica justo con fuerte y débil con injusto, de modo que significaría hacer triunfar el argumento injusto, carente de sentido moral.

ción de la mala retórica por la buena, después de rescatarla de las manos de esos abogados particulares que se dedicaban al puro arte de persuadir para convertirla, apoyada en el conocimiento de la verdad, en auténtica filosofía<sup>79</sup>. Mientras que en el discurso retórico el orador busca subyugar a la masa de sus oyentes y alcanza la victoria excitando sus emociones y apelando a sus intereses, en la discusión dialéctica el interrogador combate para subyugar al interrogado con los lazos de su argumentación<sup>80</sup>.

Los sofistas no sólo resaltan el valor de la palabra como vehículo de comunicación y de participación, sino que descubren el *poder* de la palabra. Gorgias, el otro gran sofista de la primera etapa, dirá que «la palabra tiene un enorme poder»<sup>81</sup> sobre el que llama la atención: el poder de producir alegría y de excitar compasión, de provocar el miedo y de apaciguar el dolor; el poder de dominio y de manipulación, el poder de la palabra incluso como una forma de violencia. También la persuasión, antítesis de la fuerza y la coacción, reduce a los otros a la esclavitud y les obliga a actuar de manera que coarta su libertad<sup>82</sup>. Gorgias inaugura así una reflexión, basada en el realismo, que desarrollan los sofistas posteriores<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid 1994 (reed.), 179-180.

<sup>80</sup> G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona 1977, 86-87, para quien la retórica sería una vulgarización de la dialéctica, afirma: «En la dialéctica se luchaba por la sabiduría; en la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder: lo que hay que dominar, excitar, aplacar, son las pasiones de los hombres».

<sup>81</sup> Lo natural no es que el fuerte sea constreñido por el débil, sino que el más débil sea gobernado y dirigido por el más fuerte, que el más fuerte dirija y, el más débil obedezca. *Encomio de Helena*, 8.

<sup>82</sup> Este cambio de perspectiva lo ve C. Farrar, «La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia», en J. Dunn, *La democracia, el viaje inacabado*, Barcelona 1995, 38 anunciado en el teatro, concretamente en la *Hécuba* de Eurípides (estrenada en el año 424), cuando Hécuba, apelando a Agamenón, dice: «¿No existe ningún hombre libre? Para el dinero o la fortuna el hombre es un esclavo; la chusma de la ciudad o las estipulaciones de la ley le obligan a emprender acciones que violan su juicio» (*Hécuba*, 864-867).

<sup>83</sup> *Encomio de Helena*, 6

### III. CRÍTICAS AL CONVENCIONALISMO

A consecuencia de la guerra del Peloponeso y de la crisis institucional sufrida en Atenas tras la muerte de Pericles<sup>84</sup>, los sofistas de la segunda etapa (Trasímaco, Glaucón, Calicles) se sitúan en posiciones menos optimistas sobre la coincidencia entre *logos* (razón-palabra) y virtud. A partir de la observación de la realidad, subrayan el peso de los elementos irracionales en el comportamiento humano, afirman el predominio de los intereses y la fuerza, y critican la moral establecida como antinatural y engañosa. Distinguen entre el hombre en cuanto tal (con su naturaleza, sus deseos y sus pasiones) y el hombre como ciudadano sometido a decisiones «políticas», que pueden ser arbitrarias y coercitivas, basadas en el poder de quienes imponen un *nomos* representativo de los intereses de unos grupos contra los intereses del resto de la ciudadanía. El convencionalismo, la oposición entre *physis* y *nomos*, ha cerrado el círculo. Trasímaco y Glaucón describen una dinámica entre lo justo y lo injusto que supone una verdadera transmutación de los valores morales: los fuertes inventan e imponen la ley para provecho propio, estableciendo como justo precisamente aquello que les interesa; la gente se somete a la ley por miedo, contradiciendo sus propios impulsos naturales y su propio interés; pero los fuertes, y solamente ellos, pueden transgredir las leyes y normas sociales sin miedo al castigo.

La consecuente identificación del bien con la búsqueda natural del placer, frente al autocontrol y la imposición de la ley convencional se encuentra en Calicles y Antifonte. La naturaleza y la ley no sólo son distintas sino, a menudo,

---

<sup>84</sup> Merece destacarse la sublevación de Mitelene, que la Asamblea ateniense decidió castigar con la ejecución de toda la población masculina adulta y la esclavización de todos los niños y mujeres, una decisión luego revocada, que trajo dudas y críticas sobre el propio sistema político y provocó el debate (entre Cleón y Diódoto) sobre si deben prevalecer razones de conveniencia política o el criterio abstracto de justicia que, por no ser acorde con los hechos, impide triunfar y pone en peligro a la propia ciudad. Pocos años más tarde, la conquista de la isla de Melos dejó al descubierto el crudo realismo político del imperialismo ateniense, que se defiende en la Asamblea con la doctrina del más fuerte (Th. V, 89). Los políticos del momento (Cleón, Nicias, Hipérbolo,...) que habían sido discípulos de los sofistas, fueron llamados *demagogos* y practicaron a menudo la política del salto adelante. El máximo defensor de la guerra y la crueldad, Alcibíades, preocupado únicamente de su éxito y poder, huyó poniéndose primero al servicio de Esparta contra Atenas y llegando a trabajar para los persas contra ambas ciudades griegas.

contrapuestas: lo que se considera convencionalmente bueno no siempre favorece a la vida, sino que muchas veces atenta contra ella pues resulta imposible cumplir las leyes sin perjudicar a uno mismo o a los demás; y actuar contra las leyes naturales, contra la salud y el bienestar, siempre produce un daño real, mientras que transgredir las leyes sólo perjudica si el transgresor es descubierto y castigado. Este pensamiento contiene una doble crítica al convencionalismo moral: por una parte, la ley impide el buen (natural, espontáneo) desarrollo de la vida; por otra, la ley es incapaz de garantizar el ideal de justicia consistente en no dañar a los otros ni recibir daño de ellos. En definitiva, las exigencias de la *physis*, rigurosas e ineludibles, son expresión de la autonomía y los verdaderos intereses del hombre, mientras que el *nomos* es contingente y coercitivo y, dado su carácter general y externo, no se puede ajustar con precisión a los intereses individuales. De ahí que la *polis*, en lugar de lograr el bienestar de los ciudadanos, lo pone en peligro y lo impide. Estas páginas del *Gorgias* en las que Calicles proclama su impresionante manifiesto antiigualitario son<sup>85</sup> la piedra angular sobre la que gira y contra la que lucha la teoría antropológica de Platón:

Los que establecen las leyes son los débiles y la multitud... Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer más que ellos, a fin de que esto no suceda, dicen que adquirir es feo e injusto, y que tratar de poseer más que los otros es cometer injusticia, pues se sienten satisfechos de tener igual que los demás, siendo inferiores como son... Pero la naturaleza muestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y demuestra por todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas, el modo con que se distingue *lo justo, a saber, que el más fuerte domine al más débil...*<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Así lo afirma E. Lledó, *La memoria del logos*, Madrid 1993, 64.

<sup>86</sup> *Gorgias*, 483-484a. Y continúa imaginando un superhombre que terminara con las leyes contrarias a la naturaleza e inventadas por los débiles: «Yo creo que *si existiera un hombre* con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto (lo que se oponga a la ley del más fuerte) y, pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se proclamaría dueño de nuestro esclavo y entonces resplandecería la ley de la naturaleza». Meditando sobre estos fragmentos de los sofistas, Nietzsche construye su *Genealogía de la moral* y explica «el problema de Sócrates» en *El crepúsculo de los dioses*, hasta concluir afirmando que «este mundo es la voluntad de poder ¡nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder ¡nada más!» (*La voluntad del poder*, en *Obras Completas*, vol. IV, Buenos Aires 1970, 802).

Sócrates, como Antifonte y Calicles, rechaza la idea de Protágoras de que el orden político asegure el bienestar individual. Al contrario, piensa que el estado actual de la vida pública es gravemente perjudicial para el sano desarrollo de la persona e inconveniente para el florecimiento de las sanas ideas que están dentro de algunas naturalezas filosóficas. No son las opiniones y los instintos del vulgo el mayor peligro, sino la ambición y bajeza de los falsos políticos y los falsos filósofos. En los diálogos platónicos se trata la política (que siempre es conflicto de intereses, pluralismo de ideas, confrontación libre de argumentos) como algo indeseable que hay que eliminar; y se sueña con una fórmula definitiva que acabe de una vez por todas con las rivalidades, discordias y aporías de la vida en común. El rechazo del convencionalismo, la tendencia a la utopía y la arraigada oposición entre filósofos y democracia nace en Platón como reacción a los males de la demagogia instalada en la vida política, y como reacción al ejercicio del poder directamente por el pueblo (la llamada democracia directa), que había convertido el *ágora* en un espacio ocupado por los demagogos.

Si la observación de la existencia de *nomoi* diferentes condujo a los sofistas a elaborar la teoría convencionalista, la observación de que los distintos *nomoi* eran no sólo contradictorios entre sí, sino favorables a los intereses de unos pocos y contrarios a los de otros muchos, e incluso contrarios al *nomos* natural de la humanidad, condujo a la crítica de la filosofía política que había acompañado a la construcción de la democracia ateniense. En muy poco tiempo el convencionalismo legal y moral de los sofistas, iniciado por Protágoras en medio de un clima de optimismo político e histórico, giró paradójicamente sobre sí mismo con la crisis de final del siglo, para proclamar que la constitución política y toda la organización social es una farsa que se levanta sobre la violencia y el dominio. Frente a ese giro de los sofistas el ideal socrático-platónico pretende restablecer, sobre la base de la razón natural, los fundamentos perdidos de la construcción de la ciudad. Su intelectualismo ético le conducirá al elitismo. Y el ideal igualitario luchará contra corriente en la tradición del pensamiento occidental hasta la aparición de las modernas teorías contractualistas y los movimientos revolucionarios.

## RESUMEN

Para los sofistas el origen de la ley es el hombre, no la naturaleza o los dioses. La comprensión convencional del *nomos* frente a la ley natural plantea

la cuestión de la construcción de *nomos* y, en consecuencia, la construcción de un sujeto político, el *demos*. La primera elaboración filosófica de este proceso se debe a Protágoras, que extiende su relativismo epistemológico al campo moral y social, justificando el pluralismo normativo y político. El *demos* se constituye artificialmente por hombres iguales y la obligatoriedad de la ley radica en su aceptación libre, en el acuerdo establecido. Esta tarea del *demos* requiere una *paideia*: educación y política son dos aspectos de la misma realidad.

## ABSTRACT

Sophists affirm that it is man, and not nature or gods, that is the source of every law except the law of nature. The conventional feature of the *nomos* facing natural law poses the question about the making of *nomos* and, in consequence, about the setting up the political subject: the *demos*. The earliest philosophical theory on this social process belongs to Protagoras. He spread his epistemological relativism to the moral and social sphere, finally coming to a political and ethical pluralism. The *demos* is artificially set up by equal men and so the obligatory character of law is founded in free acceptance, in a settled agreement. That task of the people as *demos* needs the *paideia*: education and politics are two sides of the same reality.