

# El racionalismo griego

## *Los Sofistas. Su concepto del hombre y la sociedad*

Al hablar del pensamiento sofístico<sup>1</sup> conviene establecer previamente y a grandes rasgos, una diferencia importante entre dos grupos. Al primero podemos denominarlo "protagórico" por su figura más representativa (también cabe asignar a este grupo a Pródico, a Hípias, a los filósofos Demócrito y Anaxágoras, etc.); y al segundo, "gorgiano", porque Gorgias ha sido en gran parte su iniciador (a él pertenecen los intelectuales "inmoralistas" como Galicles, Trasímaco, Critias, etc.). El primero actúa en la gran época de Pericles, se caracteriza por su optimismo racionalista, por su proclamación de la igualdad natural de todos los hombres, ya que todos participan de la misma naturaleza racional (en virtud de la razón los hombres pueden comunicarse y cooperar entre sí). En la naturaleza humana descubren la tendencia a la convivencia que se concreta en las comunidades existentes, en el estado democrático de Atenas: la constitución política (el *nomos*) coincide con la naturaleza humana (*physis*). El segundo grupo florece sobre todo durante la guerra del Peloponeso; frente al predominio de la razón (como constitutivo de la naturaleza humana) descubre en el hombre el predominio de las facultades irracionales; frente al principio de la cooperación como tendencia natural, exalta los intereses del individuo, "la ley del más fuerte" (Calicles y Trasímaco). Un grupo especial que coincide sólo en parte con los dos anteriores, es el integrado por los sofistas que proclaman el humanitarismo y el cosmopolitismo; niegan que la justicia (los derechos de la naturaleza humana, de la Humanidad) se identifique con la conveniencia de los estados particulares, pero no derivan hacia un individualismo inmoralista, sino hacia la afirmación de los derechos de todos los hombres (cosmopolitismo), la lucha contra la esclavitud, etc. (entre éstos se cuentan Hípias, Antifonte, Alcídamente, Licofrón, etc.). Los dos últimos grupos proceden, por distintos caminos, del primero, llevando al extremo conclusiones extraídas de principios "protagóricos". Ambos movimientos corresponden también a etapas distintas de la evolución político-social del mundo griego, en especial de Atenas.

### I) EL GRUPO "PROTAGÓRICO"

#### a) *Concepción antropocéntrica del mundo*

Los primeros sofistas ofrecen una profunda novedad frente al pensamiento tradicional: en su visión del hombre y la sociedad no cuentan con la divinidad: la Humanidad sola es la creadora de su destino.

1. De especial interés para este punto son las obras siguientes: UNTERSTEINER, *The Sophists*, Oxford, 1954; HAVELOCK, *The Liberal Temper in greek Politics*, N. York, 1957;

R. ADRADOS, *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*, Madrid, 1966; K. R. POPPER, *The open society and its enemies*, Londres, 1962, t. I, pp. 180 ss.

b) *Igualdad natural de todos los hombres*

Según Protágoras (en el *Protágoras* de Platón, 320 c-322 d) —expresándose en imágenes míticas—, Zeus distribuyó entre los hombres de un modo desigual las aptitudes técnicas; en cambio, dio a *todos* sin distinción el sentimiento de respeto hacia los demás y la virtud de la justicia; la naturaleza humana está, pues, dotada en todos los hombres de esos dos elementos que la impulsan a la convivencia y a la cooperación. La igualdad natural permite el acuerdo de las discrepancias; la participación en la misma razón evita el recurso a la violencia y la perpetuación de la discordia.<sup>2</sup>

c) *Optimismo de los sofistas: la creencia en el progreso*<sup>3</sup>

Su concepción de la Historia es optimista. Ven a la Humanidad moverse en sentido ascendente, en una evolución que va de los seres inferiores al hombre (cf., p. ej., Demócrito, Fr. A 139, 151, etc.). A diferencia de los animales, el hombre, por las cualidades naturales referidas, está capacitado para vivir en sociedad y alcanzar mayores progresos. Lo que impulsó al hombre en su evolución ha sido la *necesidad* o la *conveniencia* (sus logros técnicos, culturales o sociales no han sido un don de los dioses).

d) *Trascendencia de la razón*

La razón ha sido el medio por el cual ha alcanzado sus metas sucesivas; la misma que da las normas o leyes necesarias para la vida en sociedad, a la que está llamado el hombre por su propia naturaleza. La importancia de la razón está en que es el instrumento para lograr el *acuerdo* entre los miembros de la comunidad por medio de la *persuasión*. La persuasión, pues, obra por vía racional. (Sin embargo, pronto surgieron objeciones a esta creencia. Eurípides y Gorgias advirtieron que la persuasión actúa como un hechizo que afecta a las facultades irracionales, al que es imposible resistir.) No obstante, los primeros sofistas se sintieron optimistas en cuanto a la razón no sólo como instrumento de persuasión y de concordia, sino también como guía frente al azar: el gobernante que obra "sabiamente" podrá enseñar a la sociedad "a actuar correctamente en toda circunstancia".<sup>4</sup> Según Demócrito, el azar es más bien un pretexto para encubrir una indecisión; "pocas veces se enfrenta el azar con la inteligencia" (Fr. B 119). La "mala fortuna" está en relación con la falta de ley. El gobierno inteligente es capaz de neutralizar los efectos del azar.<sup>5</sup>

e) *El relativismo de los primeros sofistas. Su idea de la justicia*

Para los primeros sofistas el criterio primordial de valoración es la naturaleza humana, el hombre concebido como ser social. Su afirmación inconcusa es

2. Cf. HIPIAS en el *Protágoras*, 337 c ss.; TRASÍMACO, Fr. B 1. La exaltación de la concordia en la sociedad y entre las clases sociales destaca en DEMÓCRITO: B 250, 249, 255, 186 y 107.

3. Véase sobre todo la obra de ERIC HAVELOCK citada en la nota 1.

4. Así se afirma en *Dialéxeis*, 8, obra anónima en la que se recoge el pensamiento de Hipias según opinión generalizada; cf. ADRADOS, o. c., p. 218, n. 51.

5. Véase el *Anonymus Iamblichii*, 7; sobre la relación de esta obra con las doctrinas de Hipias, cf. nota 4.

ésta: lo que *conviene* a la naturaleza humana es justo. La justicia, pues, es considerada desde un punto de vista utilitario, pragmático. Todo planteamiento en términos de “justicia absoluta” resulta irrelevante: lo justo es lo *conveniente* a la sociedad; a partir de este concepto relativo de la justicia se comprende que afirme Protágoras en el *Teeteto* de Platón (166 d ss.) que los políticos sabios hacen que una cosa *parezca* y *sea justa* al convencer de su conveniencia al pueblo, dado que lo justo es “lo aprobado por la comunidad”.

#### f) *Su idea de la verdad*

Tampoco pretenden la búsqueda de la “verdad absoluta”.

Se enfrentan a ella en una actitud igualmente pragmática. El concepto de “verdad” es sustituido por el de “lo conveniente” para la sociedad. Dentro de su pragmatismo los conceptos clave son los de “lo verosímil” y “lo acertado” en lugar de “lo verdadero”. Toda esta orientación de sus doctrinas cobra sentido cuando recordamos que lo que intentaban era formar políticos que debían triunfar en la sociedad haciendo prevalecer su punto de vista por medio de la razón: el orador ha de tratar de convencer de que es *acertada* su opinión, persuadiendo de ello a los que quizá la consideren poco *conveniente*;<sup>6</sup> para ganar su asentimiento podía bastarle presentarla como la “más verosímil”.

#### g) *Relación entre el “nomos” particular de cada estado y el “nomos” ideal de la Humanidad*

A partir de su concepción relativista de la verdad y la justicia los sofistas habían de admitir, dentro de los principios generales de la naturaleza humana, la posibilidad de que se diferenciases las normas particulares de las diversas sociedades de acuerdo con su propia naturaleza caracterizada por sus circunstancias concretas. Tal es el sentir de Protágoras (Fr. B 1): “el hombre es la medida de todas las cosas”, es decir, las normas de cada estado no tienen relación con una verdad absoluta sino con la conveniencia del mismo. Lo justo es “lo aprobado por la comunidad”, como vimos anteriormente. (Cf. el *Protágoras* platónico, 334 ss.) El problema surge cuando las normas de las sociedades concretas son contrarias al “nomos” ideal de la Humanidad. Los primeros sofistas no estudian preferentemente toda la problemática inherente a los estados particulares, sino las tendencias generales de la Humanidad: el hombre siente la *necesidad natural* de vivir en sociedad con unas normas determinadas por su *conveniencia*. Los fallos de los diversos estados pueden corregirse con las enseñanzas del sofista y el gobierno de políticos sabios. Pronto aquella posición optimista comenzó a ser revisada: Tucídides descubrió en la *naturaleza de los estados* particulares su tendencia a la agresión,<sup>7</sup> es decir, que la *conveniencia* del estado particular está a veces en desacuerdo con los principios de la naturaleza humana universal. Al plantearse este conflicto, unos sofistas (ya entre los del primer grupo) se declararon en favor de los “derechos de la Humanidad” (cosmopolitismo de

6. Este es el sentido más aceptable de la frase “convertir en fuerte el argumento débil”; sobre otras interpretaciones, cf. ADRADOS, *o.c.*, pp. 239-40.

7. Cf. M. de ROMILLY, *Thucydide et l'imperialisme athénien*, Paris, 1947.

Hippias y Demócrito; panhelenismo de Gorgias; pacifismo de Eurípides y Aristófanes); en cambio, otros llegaron a elevar a principio supremo *la conveniencia del estado* aun en contra de la justicia tradicional: así teóricos "inmoralistas" como Trasímaco, y políticos como Cleón o los atenienses que presenta Tucídides en el diálogo de los Melios.

#### b) *Relación entre los intereses del individuo y los de la sociedad*

Otra discrepancia latente que con el tiempo afloró a la superficie es la de los intereses del individuo y los de la sociedad. Los primeros sofistas negaron tal colisión y asentaron como uno de sus principios la coincidencia de ambos niveles de intereses: el individuo que se entrega al servicio de la comunidad obtiene honor y prestigio en pago de sus esfuerzos; según Demócrito, del cumplimiento de las normas de la comunidad se deriva la serenidad del alma, la felicidad. Pródico ofrece un modo de pensar análogo. Y el *Anonymus Iamblichii* afirma que el orden social sostenido por un buen gobierno libra al súbdito del temor y le deja tiempo libre para sus asuntos particulares.<sup>8</sup> No obstante, en el período siguiente veremos a una serie de pensadores rechazar la supuesta armonía entre los dos tipos de intereses. El punto de partida para todos ellos es la incompatibilidad de la *naturaleza* (individual) con el *nomos* vigente en los estados. Pero unos, los "inmoralistas" como Calicles, afirman que el individuo de naturaleza superior ("el más fuerte") debe tratar de dominar a la sociedad en su propio provecho; otros, los partidarios del hedonismo humanitario como Antifonte, proclaman el individualismo apolítico, la retirada a la vida privada.

#### i) *Igualdad fundamental de naturaleza y diferencias de grado entre los distintos individuos*

Todos los hombres comparten las cualidades naturales que los incitan a la convivencia. Pero Protágoras (en el *Protágoras* de Platón, 318 e ss.) advierte que existen diferencias entre los hombres: los que poseen las cualidades políticas en grado excelente, los más dotados para el ejercicio del mando, son los que deben gobernar. Precisamente él enseña a ser buen político, a ser útil al estado (*Protágoras*, 328 b; cf. Demócrito, B 267, 49 y 75).

El equilibrio inestable entre esos dos principios (igualdad natural y diferencias de grado) no se mantuvo largo tiempo. Ahondando en la idea de la igualdad se llegó a rechazar la separación de los hombres en diversos estados concretos y a considerar injusta la esclavitud. Y acentuando el principio de las diferencias entre los hombres se exacerbó las tendencias egoístas y antisociales del individuo hasta proclamar el derecho del más fuerte.

## II) PENSAMIENTO DURANTE LA GUERRA DEL PELOPONESO

La impresión predominante que se obtiene al considerar el pensamiento en esta época es la de la pérdida del sentido de adhesión del individuo a la comunidad política, la proclamación de los derechos del individuo frente a la sociedad. Esta tendencia tomó dos direcciones distintas: una el retiro a la vida privada; otra, la sumisión de la sociedad al servicio del individuo.

8. Cf. ADRADOS, o. c., pp. 250 s.

a) *El individualismo apolítico*

Nace de la idea de la igualdad universal llevada al extremo. Considera que la separación de los hombres en estados y las desigualdades entre los miembros de cada estado son contrarias a la naturaleza humana. De ahí el humanitarismo universalista de Hipias (*Protágoras*, 337 d) que ahora es defendido por Antifonte el sofista, por Licofrón y por Alcídamente. Para Antifonte la naturaleza humana ya no está hecha primordialmente de razón ni de valores colectivos sino de apetitos individuales, de tendencia al placer y a huir del dolor (B 44, A 2, 26 ss.). Su desdén hacia las normas de la comunidad y su valoración de los impulsos "naturales" del individuo le llevan a afirmar que debe seguirse a la naturaleza aun infringiendo las leyes (B 44, A 2, 3 ss.). Sólo para evitar el choque entre los intereses de los diversos individuos propone un ideal de concordia (B 44 a).<sup>9</sup> Estos pensadores propugnan la felicidad del individuo al margen del estado, anticipando la filosofía de Epicuro. Pero se dirigen a todos los hombres sin distinción. Por eso tienden también al cosmopolitismo. Los tres dependen de Gorgias. Dos, sobre todo, de los principios de Gorgias tienen ahora hondas repercusiones. 1) Enseña al hombre a triunfar en el campo de la política, pero prescinde ya de la idea del "servicio a la comunidad"; el principio de la conveniencia (individual) queda separado del de la justicia (interés de la comunidad). 2) Hasta ahora a las artes se les asignaba como finalidad primordial la educación del pueblo. Gorgias, en cambio, en su teoría estética sólo las valora por su capacidad de producir placer en el individuo (Fr. B 23 y 23 a). El principio de la estética hedonista (del arte por el arte) predomina también en Eurípides y florecerá en el siglo IV con la nueva música y el nuevo ditirambo, afanosos de novedad y de efectos estéticos inesperados.

b) *El derecho del "más fuerte"*

Se trata de un nuevo individualismo que explota a fondo el principio gorgiano de la búsqueda del éxito personal en el plano de la política sin sentirse vinculado al servicio de la colectividad. En el análisis de la naturaleza humana los primeros sofistas reducían al hombre a razón y a valores colectivos y unían la conveniencia general y la individual. Gorgias y sus seguidores ponen ya de relieve las fuerzas irracionales y los instintos individuales antisociales, el propio interés, el egoísmo, el ansia de dominio sobre los demás. Eurípides ya había dado a conocer elementos irracionales del alma humana como el apasionamiento, el amor, los celos, pero condenaba lo que había de "desmesura" (de *hybris*) en la conducta de sus personajes. Los "protagóricos" también conocían las tendencias individuales al triunfo, a la autoafirmación, pero enseñaban a ponerlas al servicio de la sociedad. Ahora la razón pasa a ser instrumento al servicio del más fuerte y todos estos elementos irracionales antisociales del individuo son considerados como "naturaleza" auténtica; toda limitación de los mismos es condenada como "nomos" convencional. De ahí que Trasímaco afirme (en el libro I.º de la *República* de Platón), identificando la "justicia" con las exigencias de la "naturaleza", que la justicia es la "conveniencia del más fuerte"; por eso también

9. Licofrón y Alcídamente colaboran con él rechaza las distinciones sociales (fr. 4) y éste la esclavitud (Escol. a Aristot., *Rhet.*, I, 13).

para Calicles las leyes del estado son cadenas impuestas a la "naturaleza" del hombre superior. (*Gorgias*, 484 A, 485).

c) *La doctrina del derecho del más fuerte en las relaciones interestatales y en la política interior*

Aparece expuesta en Tucídides (no como opinión personal, sino como móvil profundo de la conducta de determinados personajes de su obra como Cleón, Alcibiades, y los atenienses en el Diálogo de los Melios):<sup>10</sup> el estado más fuerte tiende siempre por naturaleza a imponerse a los demás, a buscar su propio interés; y ha de seguir una política de rigor con los estados sometidos o será abatido.

Estas doctrinas aparecen también en la tragedia, defendidas y encarnadas por el "tirano" o el "demagogo". Eurípides ataca al demagogo en *Orestes* (903), en *Suplicantes* (726), en *Andrómaca* (693 ss.), en *Hécuba* (132, 864 ss.). Eurípides presenta al tirano en la figura de Menelao en *Andrómaca*, de Lico en *Hércules* y de Eteocles en *Fenicias*. El tirano en Sófocles aparece representado por Creonte en *Antígona*, por Ulises en *Filoctetes*, por los Átridas en *Ajax*, y en parte, por Edipo en *Edipo Rey*. De aquí se deduce que estas ideas ya estaban en el ambiente antes de ser sistematizadas por los teóricos "del derecho del más fuerte" seguidores de Gorgias. También forman el núcleo de la "Constitución de Atenas" del *Viejo Oligarca*, obra anterior al año 430. El pueblo es el "más fuerte" en Atenas por su evolución económica (ciudad industrial y marinera). Es natural, pues, que explote el poder en su provecho en perjuicio de la aristocracia (I, 2, 13, etc.; I, 6, 14; II, 20). Si volviera el "buen gobierno", el pueblo sería esclavizado (I, 11). Todos estos testimonios revelan lo precario de los ideales de concordia social propugnados por Pericles y los primeros sofistas.

d) *La doctrina del pragmatismo político*

La búsqueda de la propia conveniencia es el principio supremo, y no ya al servicio de una instancia superior. Frente a los primeros sofistas se aísla el propio interés de la justicia (se prescinde de ésta como norma última, aunque no se la rechace). Frente a la doctrina del derecho del más fuerte se advierte que la fuerza por sí sola conduce a la destrucción de la sociedad, que ésta no puede existir sin normas morales: la propia conveniencia es el fin último; las virtudes son necesarias como medios. Tucídides (aunque no abraza sin más esta teoría, ya que muestra simpatía por los portadores de las virtudes tradicionales), da a entender que el pragmatismo es históricamente eficaz, e.d., la tendencia utilitaria guiada por la razón y despojada de la pasión y de la pura violencia. El poder ejercido inteligentemente y con conciencia de que lleva anejo un servicio, no es necesariamente aborrecido por los súbditos (contra la tesis de Cleón y del *Viejo Oligarca*).<sup>11</sup> Que la propia conveniencia exige la práctica de virtudes morales (p. ej., el trato humanitario a los súbditos) lo expone Tucídides por boca de Diódoto (III, 44 ss.).

El pragmatismo corre el peligro de caer en el inmoralismo cuando surge el

10. Véase la obra de M. de ROMILLY citada en la nota 7; R. ADRADOS, o. c., p. 393.

11. Véase COCHRANE, *Thucydides and the Science of History*, Oxford, 1929, pp. 115 ss., citado por ADRADOS, o. c., p. 400.

conflicto entre la propia conveniencia y la justicia. El sistema pragmático sustentado por Tucídides sufre de falta de lógica: en política interior rechaza el utilitarismo si se propugna a favor de una clase o un hombre (Tucídides se adhiere a los intereses de la totalidad). Pero la lógica conducirá al fin a adoptar el utilitarismo como criterio supremo, no sólo en política exterior sino también en la esfera privada o partidista en cuanto sobrevenga la colisión de los intereses personales o los del partido con los de la sociedad.

### III) SÓCRATES ANTE EL MOVIMIENTO SOFÍSTICO<sup>12</sup>

La figura de Sócrates ofrece rasgos de honda complejidad. Su punto de partida es doble: la tradición y el racionalismo sofístico. Se sirve de éste para dar una nueva base racional a aquélla. Pero termina alejándose de la una y del otro para desembocar en una verdadera revolución ideológica.

#### a) Sócrates tradicionalista

Su adhesión a las tradiciones de Atenas ha sido puesta de relieve de un modo especial por Antonio Tovar.<sup>13</sup> En Sócrates hay mucho de instintivo, emocional, antiguo, "presofístico". En el *Critón* compara las leyes de su estado con un padre del que se ha recibido todo; se preocupa de los atenienses, no del hombre en general (*Apol. plat.*, 36 c); según él, sólo la propia comunidad defiende al hombre de la injusticia (*Mem.*, II, 1, 14); la ley del estado se identifica con la justicia (*Mem.*, IV, 4, 17; *Apol. plat.*, 326). Y la justicia se fundamenta en la divinidad (*Mem.*, IV, 4, 19). Incluso se siente llamado por la divinidad (*Apol. plat.*, 30 a) a su misión de reformador moral.

#### b) Sócrates racionalista

Coincide con los primeros sofistas en que tiene una fe profunda en las posibilidades de la razón (*Mem.*, IV, 1, 2, 3, 11). Ve en el hombre, al igual que Protágoras, el predominio de la razón y cree en la capacidad racional de todos los hombres. Los sofistas y Sócrates esperan resolver con la razón los problemas humanos; de ahí su oposición al espíritu trágico y su intento de reducir todas las actividades humanas a una serie de principios racionales basados en la observación de lo "correcto" y lo "incorrecto" (el método de las "artes").<sup>14</sup>

#### c) Sócrates revolucionario

*Su enfrentamiento a la sociedad ateniense.* — Uno de los rasgos que le separan del pueblo es su religiosidad individualista: su dios ("demonio") personal e íntimo, cuyas inspiraciones sigue. "Obedeceré al dios antes que a vosotros" (*Apol.*

12. Para la cuestión de las fuentes sobre Sócrates, cf. R. ADRADOS, *o. c.*, p. 492.

13. *Vida de Sócrates*, Madrid, 1947.

14. El carácter racionalista, ilustrado, humanitario de Sócrates aparece bien resaltado en la obra de K. R. POPPER citada en la nota 1, pp. 188 ss. ADRADOS (*o. c.*, pp. 489 ss.)

hace ver que éste es uno de los aspectos de la figura de Sócrates; que su búsqueda de valores absolutos había de alejarle de la sofística y de la democracia ateniense y de llevarle a sentar las bases de las que Platón dedujo su totalitarismo.

*plat.*, 29 d). Al negarse a abandonar su misión a pesar de ser condenado por el estado (*ib.* 29 c), da a entender que se percata de que el "nomos" de la ciudad a la que se siente vinculado no se identifica con la justicia absoluta. Parece que durante algún tiempo creyó, de acuerdo con las ideas vigentes, que la finalidad de la política era el engrandecimiento de la patria y la gloria del político (*Mem.*, VI, 2) y que la virtud conduce al éxito externo, a la riqueza y los demás bienes (*Apol. plat.*, 30 b), pero al fin llegó a ver en la política una ciencia que mira al perfeccionamiento moral de los hombres y que el éxito de la virtud consiste en la salud del alma. La política queda reducida a moral, al proclamar que el fin del estado es promover esa virtud interior.

*Su enfrentamiento a los sofistas.* — Sócrates se opone decididamente a los sofistas individualistas que habían llegado al relativismo extremo rechazando toda norma colectiva ("conveniencia de la totalidad") que refrenase las tendencias individuales. Pero también combatió el relativismo "mitigado" de los primeros sofistas. La sofística preconiza la búsqueda del acuerdo sin más alcance que lo "verosímil", "las verdades prácticas"; de ahí su método de razonamiento, las "antilogías", que dejan la decisión última en manos de un árbitro. Sócrates que busca la verdad absoluta, de validez universal, rechaza ese método y elige el de preguntas y respuestas que asegure la llegada a la verdad inconcusa por medio del acuerdo, paso a paso, de los que intervienen en la discusión.

*El panorama que abre Sócrates.* — Una grave dificultad que había perturbado hasta entonces a los trágicos y a los pensadores era la relación entre virtud y éxito. Tradicionalmente se insistía en que el éxito externo era el coronamiento de la virtud: el hombre justo es el que alcanza el triunfo en la sociedad con su valor y su virtud. Pero la realidad hace ver que no siempre es premiada la virtud y que el hombre justo termina a veces en el fracaso externo. Para resolver la dificultad Sócrates interiorizó el concepto de éxito, es decir, el éxito de la virtud es la salud del alma; por tanto, lo que causa daño al alma (la maldad) es lo que constituye el fracaso del hombre: el fracaso se identifica con la maldad. Así terminó eliminando la tendencia humana al triunfo en la sociedad ("los valores agonales"); todo el campo de acción positivamente valiosa se reduce a su interior, la moralidad pura, "la virtud interna".

*Los orígenes del totalitarismo platónico.* — En la mente de los sofistas la contrastación de opiniones conducía a un acuerdo, a soluciones prácticas, a "verdades pragmáticas" (el acuerdo sobre lo útil para la comunidad que coincidía con lo justo y lo verdadero): Sócrates, en cambio, busca la verdad absoluta. El instrumento para alcanzarla es la *virtud racional (phronesis)* que lleva consigo la recta elección entre el bien y el mal. Los que poseen esta virtud *conocen la justicia* (que se identifica con la *virtud política*, ya que la política se reduce a moral, es decir, tiene por fin la reforma moral del hombre) y *la practican* (el conocimiento del bien lleva a su práctica, *Mem.*, I, 1-10; IV, 6, 1). Esos son los "mejores" y los que deben gobernar (*Mem.*, IV, 6, 12). Se crea así una nueva oligarquía, la de la virtud. De ahí las críticas de Sócrates a la norma democrática de asignar los cargos por sorteo y sus censuras a la Asamblea popular por falta de preparación o competencia en el desempeño de sus atribuciones (*Mem.*, III, 7, 7; I, 2, 59). Al hacer de la política una virtud que deriva del conocimiento, una ciencia especializada, se aparta de la democracia y prepara el advenimiento del filósofo-gobernante platónico. El alejamiento de la democracia y el acercamiento al totalitarismo de Platón es incuestionable desde el momento en que establece un

nuevo fundamento del poder: el conocimiento de la verdad (el gobierno de los filósofos) en vez de un acuerdo conseguido por medio de la discusión racional.<sup>15</sup>

Según una opinión bastante extendida y sustentada, entre otros, por K. R. Popper,<sup>16</sup> la muerte de la Sofística en lo que tenía sobre todo de promotor (en sus aspectos "protagóricos", "humanitarios" y "cosmopolitas") ha sido obra de Platón. Sin embargo, creemos que se hace preciso revisar, una vez más, ese modo de pensar. Acabamos de ver, siguiendo particularmente a R. Adrados,<sup>17</sup> que lo que hay de "platoniano" en la figura de Sócrates (en el sentido de "antisofístico") es mucho más que lo que Popper y sus seguidores pretenden reconocer. Fue Sócrates (seguido, eso sí, y desarrollado hasta el extremo por Platón y Aristóteles) el que desvió —en proporciones incalculables— el curso del pensamiento griego, de tal modo que algunas orientaciones del racionalismo sofístico no volvieron a ser reavivadas hasta la Filosofía moderna.

ISIDORO MUÑOZ VALLE

15. Hasta dónde llegó Sócrates por este camino no está claro. Hay peligro de atribuirle ideas que son propias de Platón. Cf. ADRADOS, *o. c.*, p. 506.

16. Véase su obra cit. en la nota 1.

17. Véase su obra cit. en la nota 1.