

UNIDADE 1

O comezo da filosofía: a procura do arché nos presocráticos e o xiro antropolóxico dos sofistas e Sócrates

DESCRIPCIÓN

Exponse a orixe do pensamento grego e as súas condición materiais, para afondar nas características común aos distintos filósofos presocráticos e no seu pensamento particular, facendo énfase na evolución do mesmo. Por último preséntanse os plantexamentos antagónicos dos sofistas e de Sócrates.

Prof.: David Espasandín

2º de Bacharelato / Historia da Filosofía

Contidos da unidade

1. O comezo da filosofía. A búsqueda do arché nos presocráticos	2
1.1. Coordenadas económicas, culturais e políticas do pensamento grego.....	2
1.2. Paso do mito ao logos.....	3
1.3. Características do pensamento presocrático.....	5
1.4. Pensamento presocrático.....	7
1.4.1. Monistas.....	7
1.4.2. Dualistas.....	11
1.4.3. Pluralistas.....	12
1.5. Importancia e influencia del pensamiento presocrático en la historia de la filosofía.....	14
2. O xiro antropolóxico dos sofistas e Sócrates	15
2.1. Contexto histórico e sociocultural do pensamento dos sofistas e Sócrates (s. V a.C.).....	15
2.1.1. Contexto histórico.....	15
2.1.2. Contexto sociocultural (Atenas).....	16
2.2. Pensamento sofista.....	17
2.2.1. O saber dos sofistas.....	17
2.2.2. Paso do logos ao nomos.....	18
2.2.3. Características do pensamento sofista.....	19
2.3. Principais expoñentes do pensamento sofista.....	22
2.3.1. Protágoras (Abdera, 490 - 421 a.C.).....	22
2.3.2. Gorxias.....	24
2.3.3. Pródico.....	25
2.3.4. Hippias.....	25
2.3.5. Trasímaco.....	26
2.4. Pensamento socrático.....	26
2.4.1. Coordenadas vitais e intelectuais.....	26
2.4.2. Universalismo e esencialismo.....	27
2.4.3. Definición / Concepto.....	27
2.4.4. Antropoloxía.....	28
2.4.5. O novo significado da virtude.....	28
2.4.6. Intelectualismo moral.....	29
2.4.7. O descubrimento socrático da liberdade.....	29
2.4.8. O novo concepto de felicidade.....	29
2.4.9. Método socrático.....	30
2.4.10. Influencia de Sócrates en el pensamiento posterior.....	31
ANEXO I: Selección textual	32
O discurso fúnebre de Pericles (parcial).....	32

1. O comezo da filosofía. A búsqueda do arché nos presocráticos

1.1. Coordenadas económicas, culturais e políticas do pensamento grego

A Grecia da época micénica (s. XVII a XII a.C.) asentábase sobre os pilares dunha cultura palatina, pivotante arredor da figura do rei divino (Anax) e unha burocracia de escribas. A súa economía baseábase nunha monarquía burócrata centralizada. A escritura estaba reservada aos escribas como instrumento de poder e a relixión observábase con celo por parte dunha casta sacerdotal cerrada e privilexiada.

A invasión doria do século XII destrúe o sistema de economía palatino: o rei e toda a estrutura previa afúndese. Un grupo de xerarcas (basileus) procedentes da aristocracia nobiliaria e mercantil e sen carácter divino substituíu ao rei nun sistema non centralizado. En consecuencia, a escritura, que servira sobre todo como instrumento de control social, desapareceu temporalmente. As clases sociais principais serán a aristocracia guerreira (genos) e as comunidades aldeanas (demos). Para mediar entre elas xorden formas de pre-dereito político. Exténdese a educación nos poetas e os rapsodas dan forma acabada ás mitoloxías. Predomina unha cultura agonística sen preponderancia das ideas de xustiza nin dereito. Desaparece a casta sacerdotal encargada de velar por unha ortodoxia, o que prepara o terreo para unha maior permeabilidade de cosmovisións.



Coordenadas:

Económicas	A partir do século VII a.C. prodúcese una importante transformación na realidade grega. Asistimos a un forte desenvolvemento do comercio exterior marítimo, coas cidades xonias de Mileto e Corinto como principais centros de referencia. Este auxe vese reforzado pola aparición e consolidación da moeda como vehículo de intercambio e pola explosión demográfica. Ábrese un novo clima de mobilidade na sociedade grega, xurdindo una clase artesanal de crecente peso económico e político. Paralelamente, prodúcese una expansión colonial: a invasión doria obriga aos xonios a instalarse nas illas e costas de Asia Menor.
Culturais	O comercio e a expansión territorial propician os intercambio culturais, establecéndose contactos con Oriente. Ao mesmo tempo, ábrese o espazo para a crítica á cultura aristocrática e os seus valores, que quedan desfasados cando as relacións culturais esixen novas normas de xustiza e dereito como base dos intercambios. Ademais, a escritura desenvólvese debido á transformación dos caracteres fenicios, o que permitirá a plasmación escrita da filosofía. Incrementáanse as viaxes e o intercambio de coñecementos técnicos e formas de vida (xeometría exipcia, aritmética babilonia, astronomía ou medicina). En Grecia a ciencia oriental será levada a un novo nivel de abstracción. A apertura permite una crítica aberta ás crenzas transmitidas oralmente polos poetas. As construcións homéricas declinan en favor de novas formas de coñecemento. A isto contribúe que a relixión é aberta e menos dogmática que as orientais, o que permite una maior permeabilidade ante novos modos de vida e interpretacións do mundo. Grecia empápase de cosmovisións diferenciadas, como as da relixión cretense ou exipcia, e das relixións místicas como o orfismo e a súa peculiar visión antropolóxica (purificación, ascetismo, transmigración das almas, reencarnación, crenza dunha lei cósmica rexedora de todo ou concepción cíclica do tempo babilonia).
Políticas	No plano político, a decadencia da aristocracia supón a decadencia dos valores tradicionais e a emerxencia da clase nobre supón una mentalidade aberta e permeable. Desenvólvense as polis (cidades-estado), presentes xa antes do século VII a.C. Nelas instáuranse e consolídanse as constitucións e con elas asúmese a necesidade dun maior protagonismo para a participación dos cidadáns. Destaca o maior grado de estabilidade política e social que proporcionan as democracias como a de Pericles, fomentando o diálogo sobre cuestións políticas comunitarias (política, ben común ou xustiza). O enfrontamento perentorio entre xenos saldase coa necesidade de buscar un acordo que concilie os diversos intereses, abrindo así as bases da polis. Nelas dominarán os valores de isegoría (as relacións concíbense entre iguais, cobrando especial importancia a palabra e o argumento fronte á forza) e isonomía (igualdade entre todos os cidadáns sen distincións xerárquicas). O centro da cidade pasa a ser a praza pública ou ágora, centro da deliberación colectiva. Instaurase unha política de predominio da palabra ou do discurso, de plena publicidade dos asuntos sociais, incluído o culto, e dos procedementos abertos e participativos, fronte ao secretismo precedente.

En suma, a prosperidade económica, a riqueza e os contactos culturais, o ocio e o tempo libre para a contemplación permiten colocar ao home no centro do universo, establecendo unha cultura antropocéntrica na que nace a filosofía.

1.2. Paso do mito ao logos

Inicialmente 'mito' e 'logos' foron sinónimos coa connotación de palabra, discurso ou explicación, pero ao redor dos séculos VII e VI a.C. 'logos' evoluciona ata chegar a unha contraposición co mito. O mito quedou na forma antiga referido ás representacións narrativo-épicas e ao seu esquema mental. Logos adquiriu un uso referido á explicación argumentativa racional.

Mito (explicación mítico-relixiosa)

- **Relato épico** caracterizado pola explicación dos fenómenos naturais do poder e da estruturación xerárquica dos deuses e **forzas antropomórficas**.
- **Simbólico**, abarcando imaxes acompañadas de ritos.
- Ofrece **respostas para os grandes interrogantes** que plantexa a colectividade
- Trátase de narracións tradicionais basadas na **autoridade da tradición e do arraigo** acadado na colectividade ao longo do tempo
- **Personificación** das forzas naturais que conleva arbitrariedade nos acontecementos naturais e humanos, aínda que por enriba desta arbitrariedade persiste a forza do destino.
- Ademais, particularmente en Homero, os poderes que gobernan o universo ocúpanse intimamente dos asuntos humanos. O destino do home particular explícase a partir da **intervención dos deuses**.
- Relata un acontecemento que tivo lugar nun tempo primordial (**principio cronolóxico**). É pois un relato de creación, narra como algo chegou a ser.
- **Ultimidade e universalidade**, sen embargo, con elementos de arbitrariedade. Ao narrar o orixe da realidade física ou da cultura humana pretenden dar unha explicación última acerca dese feito. Por iso, a súa explicación ten carácter de ultimidade e o conxunto de mitos ofrece unha explicación universal de todos os aspectos da realidade. Unha explicación total, universal e última de todos os problemas e enigmas sobre a orixe da natureza e o universo. Sen embargo, os deuses asumen nas súas accións un importante espazo de arbitrariedade e vontade libre.

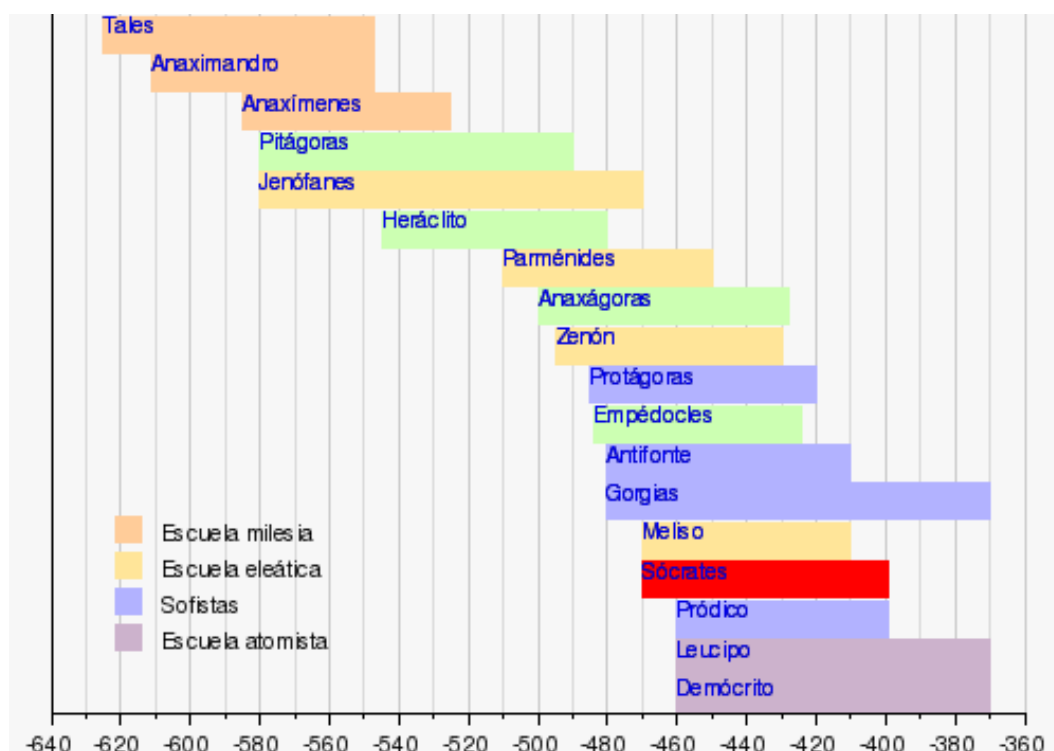
Logos (explicación racional-filosófica)

- Preocupación polo Cosmos y por el arché (**principio ontolóxico**).
- **Cosmoloxía** y búsqueda de **principios naturais y racionais**.
- A natureza como orixe e como sustrato.
- Modelo de explicación racional (logos). Fronte ao mito, a filosofía ofrece **explicacións racionais** y estas non asentan o seu valor e convicción na autoridade, senón na **argumentación** y nas **probas**.
- A explicación elimina os elementos simbólicos e épicos e busca **sistematicidade e coherencia**.
- **Ultimidade e universalidade**: pretende tamén unha explicación última e universal, sen embargo, aquela arbitrariedade propia do mito sustitúese pola idea de **necesidade**. O universo réxese entón por leis necesarias: aquilo que é ou sucede non pode facelo de outro xeito que como é ou sucede
- En conexión e derivación da idea de necesidade atopamos as ideas de:
 - O **permanente ou constante**: propiedades fixas, polo tanto, un xeito de ser constante e permanente.

- **A esencia:** o xeito de ser constante e permanente designase como esencia (eidós). De aí a oposición entre esencia e aparencia. Esencia é o que unha cousa é a pesar dos cambio de estado ou aparencia.
- **Unidade do múltiple:** a esencia como modo de ser constante e permanente é o que unha clase ou conxunto de seres posúen en común, o idéntico fronte ao diverso das súas aparencias. A esencia é o fundamento de unidade das cousas fronte á multiplicidade das súas aparencias, así como fronte á multiplicidade dos individuos que as comparten. Así, coñecer as cousas será coñecer o que son en verdade, o que teñen de común e permanente.

No pensamento presocrático a actividade intelectual guiada pola razón trata de clasificar o diverso como distintos estados dunha única sustancia ou ben de dúas ou máis sustancias primeiras e elementais. Así, o cosmos se reduce en orixe, en último termo, a un ou a poucos elementos. Só así é posible a ciencia. A pregunta é, polo tanto, unha pregunta polo principio ou os principios, polo arché último do real. A pregunta dos presocráticos convértese así en última, universal e radical.

Aproximación cronolóxica aos pensadores presocráticos, sofistas e Sócrates:



1.3. Características do pensamento presocrático

O pensamento presocrático (s. VI e V a.C.) presenta como características fundamentais:

- **Concepto de natureza:** na súa amplitude abarca o corporal e o espiritual. Refírese ao que é **permanente** nas cousas fronte ao que está cambiando nelas, aos seus diferentes estados ou aparencias. O permanente constitúe a **esencia**, o que realmente son as cousas, en oposición ás aparencias, o que as cousas parecen ser. Na natureza proxéctase o arché, primeiro principio e **substrato**. Referencia o permanente e subxacente que explica as transformacións que se producen no universo. Ao mesmo tempo, é **substancia**, entendida tanto no sentido xenético (**principio do que xorde todo**) como ontolóxico (explica de que está feito todo na realidade). A natureza ten, polo tanto, as características de **unidade, totalidade, permanente, inmortal, presenza e fonte de todo o real**. Concíbese como unidade e orde, como a primeira resposta ao movemento e ao cambio, e permítelle entendelo como oposición ao caos e á informidade. A natureza aparece como ser que se fai presente, que xorde, é dicir, como o fundamento de todo o que xurde. É, polo tanto, o comezo de toda a ontoloxía.
- **Universo e realidade:** O universo é un todo ordenado baseado nunha ou varias substancias primarias a partir das cales se xera a orde. A realidade así concibida convértese nun punto de partida para a reflexión sobre o sensible e o suprasensible. Isto permítenos concluír que para os presocráticos non hai diferenza ontolóxica, aparecendo o sensible e o suprasensible no mesmo orde natural. Non hai, por así dicilo, un Deus que ordene a materia, senón que esta ten en si os seus propios principios de orde.
- **Aparencia e realidade:** resalta a separación, non entendida como oposición, senón como encubrimento, entre realidade e aparencia, entre ser e aparecer. Ante o cambio de aparencia, o logos, a razón subxacente, revela o esencial, o que son as cousas realmente.
- **Materialismo:** o pensamento presocrático presenta unha caracterización fundamentalmente materialista. Consideramos idealista a filosofía que distingue claramente entre o elemento material e o espiritual e supón que o espiritual é orixinal con respecto ao material. Os presocráticos non separan ontoloxicamente o elemento material do espiritual. Nin os eléatas nin os pitagóricos, aínda que en comparación coa escola xonia, hai unha superación do fenómeno sensible.
- **Sensación e razón:** considéranse sensación e razón os medios dos que dispón o home para achegarse ao coñecemento da realidade. Autores como Heráclito ou Parménides propoñen a desconfianza dos sentidos como fonte de coñecemento certo e seguro, postulando a razón como un instrumento ou un xeito de acadar un verdadeiro coñecemento do que son as cousas. No pensamento presocrático obsérvase unha identificación dos sentidos e a sensación coa pluralidade, o cambiante, a apariencia. A razón (Parménides) ou nous (Anaxágoras) conseguen proporcionar unidade, conceder a permanencia e, polo tanto, a definición ou esencia do que é.

1.4. Pensamento presocrático

- **Monistas (un único arché):** Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Parménides e Zenón.
- **Dualistas o matemáticos (número e loita entre pares de opostos):** Pitágoras
- **Pluralistas (dous o más principios orixinarios):** Anaxágoras, Empédocles, Leucipo e Demócrito.

1.4.1. Monistas

1.4.1.1. Tales (624 – 546 a.C.; Mileto)

Influído pola cultura e a ciencia exipcias, Tales é o primeiro filósofo dedicado á filosofía natural. Segundo testemuños indirectos, considera a auga como o principio de todas as cousas. Aristóteles suxire que chegou a esa conclusión ao observar que todos teñen un alento húmido e que a calor prodúcese e mantense na humidade. Así mesmo, as sementes son de natureza húmida. A auga, entón, é un principio xerador, nutritivo, cohesivo e que da vida. Todas as cousas están formadas por unha xuntanza de auga, e nela disólvense. A súa filosofía, polo tanto, ten a forma dun **monismo dinámico**.

Tamén se lle acredita a idea de que a terra descansa sobre a auga, onde se deduce unha cosmoxía onde a terra ten forma de prato alzada nos extremos para conter o océano. O cosmos, entón, está animado (hilozoísmo, todo está cheo de deuses).

Por outra banda, atribúeselle á introdución en Grecia do interese pola xeometría de Exipto, así como diversos descubrimentos xeométricos (demostración do diámetro do círculo e a división da esfera en 5 partes) e astronómicos (como a predición dunha eclipse ou o recoñecemento de solsticios).

1.4.1.2. Anaximandro (611 – 546 a.C.; Mileto)

Foi considerado un discípulo de Tales. Introduciu a palabra arché para referirse ao primeiro principio. Defende como arché o **ápeiron**, entendido como infinito ou indeterminado. Ten as seguintes características:

- Diferentes dos catro elementos (aire, auga, terra e lume), polo tanto, infinitos no tempo e no espazo.
- É o todo, nada está fóra do todo, todo nace e morre nel, o que o converte nunha substancia universal e nun principio universal do movemento e da vida. Non se pode considerar unha mestura de todas as substancias, é unha privación de determinación que contén o xerme de todo o determinado e ten a pluralidade potencial como unidade interna ou esencial.

- É un movemento eterno: estamos ante un monismo dinámico.
- É unha loita entre opostos, o que permite que Anaximander non conciba a causa eficiente como principio de movemento.
- Esténdese como unha natureza infinita que é a causa da xeración dos ceos e dos mundos.

Ademais, segundo Aecio e Plutarco, foi o primeiro en establecer un proceder evolutivo nas especies, pero non no sentido preciso das formulacións evolutivas do século XIX.

1.4.1.3. Anaxímenes (585 – 525 a.C.; Mileto)

Foi considerado un discípulo de Anaximandro. Afástase del postulando como arché unha sustancia definida cualitativamente coas características do infinito no espazo e no tempo: **o aire**. Carece de toda determinación. Concibe a alma como aire e, en consecuencia, como principio de vida e movemento. Establece así unha analogía entre o home (microcosmos), cuxo principio vital e espiritual é a alma e o universo (macrocosmos), cuxo principio de movemento e vida é o aire. Esta analogía será retomada máis tarde por Pitágoras e os estoicos. O aire contrae e expándese, como a respiración, e a través da **condensación e a rarefacción** dá lugar a todas as entidades. Lixeiro e sutil, cando é condensado orixina todos os corpos e constitúe así materia universal e común. Anima e estrutura do todo e vólveo nun verdadeiro cosmos, converténdose así nunha causa universal eficiente interna e formal.

Tamén se lle acredita o estudo de terremotos e cuestións astronómicas, así como a primeira distinción entre planetas e estrelas, central para a posterior astronomía grega.

1.4.1.4. Heráclito (550 – 480 a.C.; Éfeso)

Propuxo como arché o **lume**, que se constitúe logos e ten as seguintes características:

- Fisis como materia universal
- Forza universal
- Principio de todo movemento e todo cambio
- Realidade absoluta (o divina)
- Eterno: existe para sempre
- Infinito no espazo.

Pola acción do lume cámbianse uns elementos noutros. Difire así dos outros tres elementos e aparece como unha forza universal, como actividade e como vida perpetua. Principio do devir, xera todas as substancias e seres.

En definitiva, o fundamento da realidade non é a permanencia dun elemento, senón a **loita dialéctica** dos contrarios. Non é un devir irracional, senón que:

- Está rexido por unha lei: **o logos**

- O seu principio (arché) é o lume, que ten un carácter metafórico.

O logos de Heráclito ten dous sentidos. Poderíamos dicir que un metafísico e outro epistemolóxico:

1º sentido: é a lei que goberna o mundo: o principio de dinamismo do universo é a loita de contrarios. O equilibrio total do cosmos só se pode manter se o cambio nunha dirección implica outro equivalente en sentido contrario. A harmonía dos contrarios radica na loita que manteñen, o que produce un equilibrio tenso e dinámico. Os opostos son interdependentes entre si, de xeito que a prevalencia total dun levaría á aniquilación de ambos. O logos é o principio que mantén a proporcionalidade.

2º sentido: A razón que o capta: o obxectivo do sabio é captar esa unidade que subxace ao devir, ao cambio: captar o logos. Iso faise tamén a partir do logos. Para iso, os sentidos son esenciais, pero non podemos deixarnos enganar a eles. Os sentidos e a razón móstrannos as dúas caras da realidade.

a) Os sentidos móstranos o fluxo continuo das cousas, converténdose unhas noutras.

b) A razón (logos) móstranos a unidade profunda das cousas.

Non expresa, polo tanto, un rexeitamento aos sentidos tan claro como o dos monistas estáticos (Parménides e Zenón), aínda que considera que non permiten o enfoque do logos.

En canto á súa concepción da alma, Heráclito recolle a influencia órfica concibindo a alma como un alento ígneo animado, de xeito que participa no mesmo compoñente constitutivo que o cosmos na súa orixe: do principio divino e do seu logos. Xorde a idea dun dualismo universal (vida-morte, alma-corpo), que constitúe o logos de toda realidade: todo está formado por pares de opostos.

1.4.1.5. Parménides (540 – 470 a.C.; Elea)

O seu pensamento céntrase nunha filosofía do ser, o que a converte nunha ontoloxía. Expón o seu **monismo estático** ou metafísico no seu poema, dividido en tres partes e parcialmente conservado. Presenta unha estrutura proemio e outras dúas partes: (1) sobre a verdade (razón, "o que é e o que non está sendo") e (2) sobre a opinión ou a aparencia (sentidos, "o que non é e o que é non necesariamente sexa ").

O Proemio é unha introdución alegórica e relixiosa que describe o tránsito do erro á iluminación. Narra o abandono de "a casa da noite" (aparencias, o corpo, o que engana) e chégase a unha porta detrás da cal está a luz que simboliza a verdade. Esta porta está custodiada pola deusa xustiza (diké) e só o iniciado pode pasar por ela. Na luz reina a deusa "necesidade". Así, a verdade presentárase como indiscutible, eterna e inmutable.

Na primeira parte desenvólvese o camiño da verdade e dedúcense as características do Ser, e é unha dedución lóxica apoiada polo principio da identidade: "o Ser é e non Ser non é". Polo tanto, o ser pódese dicir e pensar, mentres que o Non-ser non se pode dicir ou pensar.

Dende o anterior derívanse as características de Ser:

1. **Un:** xa que se hai outro debería haber algo que os separase, un límite, o que é imposible.
2. **Eterno:** se non tería un comezo e antes sería un non-ser, o que tamén é imposible.
3. **Inmóbil:** a existencia de algo no que se movería implicaría a existencia doutra cousa que o propio ser, o que é contradictorio coa súa propia idea.
4. **Completo:** como eterno non ten límites nin fóra nin dentro de si.
5. **Inmutable**
6. **Homoxéneo e indivisible**
7. **Inenxendrado**
8. **Imperecedeiro**

Só o discurso que se refire ao que é, é certo e só se accede a través da razón, o único camiño que proporciona a verdade. Así, en Parménides hai unha correspondencia entre o coñecemento e a realidade, entre o pensamento e o ser.

Por outra banda, a oposición entre sensación e razón radicalízase en Parménides, porque a sensación é incapaz de revelar o ser.

No concepto parmenídeo de Ser, recóllense as influencias da noción milesia de physis como unidade de vida, pero o método eleático consiste nunha crítica lóxico-ontolóxica da noción de physis, que implica unha transformación do monismo dinámico nun monismo estático pasando pola dedución das propiedades do ser.

Parménides establece as formas lexítimas segundo as cales se pode dicir o ser do que se trata. Así a filosofía pasa da especulación física á metafísica, da natureza á linguaxe. A afirmación da imposibilidade

da pluralidade procedente dunha única realidade marcará o pensamento posterior. Fronte aos monistas milesios, os filósofos posteriores optarán polo pluralismo. Deben superar as obxeccións de Parménides sobre a pluralidade e o cambio tendo que desenvolver teorías que as poidan explicar e racionalizar.

1.4.1.6. Zenón (490 – 430 a.C.; Elea)

A súa filosofía ten a misión de defender as teses monistas estáticas do seu mestre Parménides contra os ataques dos pluralistas. Para iso usa a redución ao absurdo como método demostrativo sobre a posibilidade de multiplicidade e cambio. O argumento de Zenón baséase na suposición de que hai infinitos puntos entre os dous puntos dunha liña. Esta suposición xorde da crise das matemáticas pitagóricas que, tras o descubrimento de números irracionais, unha recta xa non se pode representar como a suma dun número finito de puntos. Zenón, entón, nega o movemento mediante catro paradoxos:

1. Dicotomía de liña

2. Argumento de Aquiles e a tartaruga

3. Argumento da frecha

4. Argumento do estadio

A conclusión de Zenón é que o movemento é irreal e o que os sentidos observan é pura aparencia.

1.4.2. Dualistas

1.4.2.1. Pitágoras (570 – 496 a.C.; Samos, Crotona)

Recibiu do orfismo a concepción da alma e a noción do home como microcosmos e do mundo como macrocosmos. A salvación da alma mediante a purificación é o obxectivo da vida humana e como porta a un destino máis feliz. Pero, a diferenza do orfismo, que busca a salvación no culto, os pitagóricos buscárona no coñecemento (matemáticas, música, medicina e ximnasia). O coñecemento introduce orde e harmonía na alma capaz de asemellarse ao cosmos e á divindade, causa do cosmos. Ao aprehender a estrutura esencial do universo e as relacións que rexen a súa vida, a alma adquire esa mesma estrutura e comeza a rexerse por esas relacións.

Os pitagóricos conciben o número como a substancia de todas as cousas, como un principio interno de determinación. Fronte ao material milesio, os pitagóricos sitúanse na forma numérica que representa non só a forma universal, senón tamén a materia de todas as cousas. Todo responde a unha relación numérica e o número é á vez un principio aritmético e xeométrico.

Explicar a aparición do múltiple a partir do número foi entón un problema lóxico-matemático que se presentou ao mesmo tempo que un problema cosmolóxico e ontolóxico. Hai unha loita de opostos múltiples, a unidade e a dualidade, pares e impares, que se conciben como formas constitutivas de número. Estas dualidades esténdense a outros pares de opostos, como unidade-pluralidade, dereita-esquerda, masculino-feminino, movemento de quietude, curva recta, claro-escuro, bo-mal ou rectángulo cadrado. O ben sitúase por un lado das dualidades e o mal polo contrario, formando así un pensamento teolóxico-matemático ou teolóxico-político.

A unión de contrarios é harmonía (unidade do múltiple). Todos os números constitúen unha concordia de opostos, do que se deduce que as entidades e o universo son harmonía. Así, o número é physis, esencia ou natureza orixinal de todas as cousas. Polo tanto, os pitagóricos entenderán por harmonía numérica todas as cousas físicas, tamén as institucións políticas e o goberno.

De raíces órficas, no pitagorismo é a doutrina da transmigración das almas: despois da morte únense con outros corpos, humanos ou animais. Así, fai explícita unha concepción dualista do home. O destino natural da alma, o obxectivo ao que tende esencialmente, é unha vida independente do corpo.

1.4.3. Pluralistas

1.4.3.1. Empédocles (484 – 421 a.C.; Agrigento)

A súa filosofía constitúe un intento de sintetizar o pensamento anterior sobre a physis. O arché é agora unha pluralidade de elementos básicos: aire, auga, terra e lume. Así, tenta conciliar o devir (Heráclito) e a permanencia do ser (Parménides). A xeración xorde da mestura dos catro elementos inmutables e da corrupción da súa separación. A multiplicidade (separación) e a unidade (unión) explícanse por dúas forzas cósmicas: o amor (unión) e o odio (separación). Deste xeito derívase unha concepción cíclica da natureza que permite mesturar as cousas de diferentes xeitos a partir da alternancia destas dúas forzas, dando lugar a un proceso repetitivo (eterno retorno) da única e múltiple (unión-separación).

1.4.3.2. Anaxágoras (500 – 428 a.C.; Clazomenas)

O cambio explícase por múltiples elementos ou principios que se mesturan ou desintegran, chamados homeomerías. A partir deste principio plural explícase que as cousas sexan múltiples, infinitas en número e calidades. Isto fainos infinitamente divisibles sen deixar de ser unidades materiais, de xeito que nunca se alcanza o non-ser, satisfacendo as demandas parmenídeas. En cada ser conviven homeomerías de

todas as cousas, pero a súa identidade vén dada pola prevalencia de algunhas, que a caracterizan con elementos singulares e distintivos.

Para explicar o movemento Anaxágoras introduce un principio externo que el chama Nous (ordenando intelixencia). Comeza desde un Caos inicial, unha mestura de todas as cousas, infinitas en número e pequenez, que entran en acción a través do Nous, que lle impón un movemento circular. No transcurso disto, a masa homoxénea divídese nunha sucesión de entidades particulares. As leis do universo fan que o lixeiro vaia cara ao exterior e o pesado cara ao centro.

O que chamamos xeración e corrupción non é máis que a composición e disolución de cousas, que son agregados de homeomerías. Estes cambios cualitativos quedan, pois, reducidos a cambios cuantitativos, a un continuo.

Os seres vivos levan dentro de si un fragmento do Nous a través do cal participan no movemento. Está neles pero non mesturado con eles, porque o Nous é infinito, autónomo e non se mestura con nada. É un principio informático (que dá forma), pero non creativo. Anaxágoras segue un modelo mecanicista atenuado: o Nous, despois de iniciar a rotación deixa de intervir. Unha vez que se imparte o movemento orixinal comezan a actuar factores puramente mecánicos e a súa acción faise menos directa.

1.4.3.3. Leucipo (sin datar) y Demócrito (460 – 370 a.C.; Abdera)

Dubídase da existencia de Leucipo. Ambos son filósofos atomistas e materialistas. Diferenciaron dous tipos de divisibilidade: a das matemáticas, que é infinita, e a da materia, que é finita e cuxo límite é o átomo como unidade mínima de composición material. Nestes pensadores **a antítese ser / non ser (Parménides) transfórmase na antítese átomo / baleiro, repensando así o problema do movemento**. Terán que aceptar esa antítese para explicar o problema do movemento, e aceptan dúas das condicións da filosofía parmenídea:

1. A partir dunha realidade única non pode orixinarse a pluralidade. A realidade está composta por multitude de realidades: os átomos. É dicir, o principio non é único senón múltiple.

2. O real ten todas as características descritas por Parménides, agás tres: a esfericidade como única forma, singularidade e inmovilidade. Así, cada átomo é material, inédito, indestruíbel, indivisible, inmutable, finito, compacto e homoxéneo. Ademais, infinito en número e figura. Non son visibles a simple vista.

Os seres están compostos destes átomos indivisibles e mínimos, que están privados de calidades sensibles. **Non hai diferenzas cualitativas entre eles, só diferenzas cuantitativas como a figura, a posición e a orde.**

Para o atomismo, **non é necesaria unha causa externa á materia** para explicar o movemento dos átomos, xa que o movemento é unha propiedade esencial da materia.

A complexidade do universo explícase, polo tanto, por tres elementos: átomos, baleiro e movemento. Os átomos organizan a composición da materia por agregación ou desintegración. O baleiro permite que o atomismo explique a multiplicidade, a separación dos átomos e, polo tanto, permite o movemento e a colisión. Ademais, o azar xoga un papel fundamental na composición e na multiplicidade. A colisión entre átomos que produce a agregación é aleatoria e, polo tanto, non fai falta ningunha intelixencia ordenadora. Isto resulta nunha **explicación mecanicista** da realidade.

Por outra banda, no atomismo a alma está composta por átomos lixeiros, ígnea e esferiforme que se espallan polo corpo, dotándoo de vida. É, pois, un composto material e non espiritual ou suprasensible.

O coñecemento prodúcese polas emanacións das cousas, que xeran imaxes que se moven no baleiro e afectan aos sentidos, configurando sensacións e representacións (sensismo). A diferenza do resto dos presocráticos, os atomistas non distinguen o coñecemento sensible e o racional.

1.5. Importancia e influencia del pensamiento presocrático en la historia de la filosofía

- Influencia sobre Aristóteles e a súa teoría da causalidade. Aristóteles considerará a si mesmo un superador da causalidade exposta polos presocráticos coa súa teoría das catro causas.
- Aínda que no pensamento presocrático non hai diferenza ontolóxica entre o elemento sensible e o intelixible, esta ontoloxía influirá no s. IV a.C. en ontoloxías como a platónica.
- Isto inflúe nos principios e enfoques das matemáticas, a xeometría e a aritmética. Recolle a influencia de Exipto e proxéctaa sobre o mundo grego e as matemáticas posteriores.
- Anaximandro recolle a influencia babilónica e exipcia e proxéctaa sobre a xeometría. A súa noción de infinito como indeterminación para a astronomía: os seus estudos cósmicos serán unha referencia moi relevante no mundo grego. Ademais, é unha referencia clásica do evolucionismo (evolución a partir dunha xeración espontánea primixenia), aínda que con importantes diferenzas con respecto ás teorías evolutivas do s. XIX.
- Anaxímenes influirá na bioloxía de Aristóteles (concepto de Aer). Influencia na lectura e interpretación de fenómenos meteorolóxicos no mundo grego. Relación microcosmos (home) e macrocosmos (universo). Fenómenos como a condensación e a rarefacción. Distinción de influencia especial na cosmoloxía clásica entre planetas e estrelas.

- Heráclito e a súa concepción da relación entre o mundo sensible e intelixible influirán no Platón revisionista. Tamén influirá na física aristotélica e será o precursor da dialéctica idealista e material (influencia sobre Hegel e Marx).
- Parménides influirá nos principios lóxicos e na lóxica helenística e posterior (identidade, contradición e terceiro exclusivo). A súa radicalización da diferenza entre sensación e razón será importante en Platón e nos sistemas racionalistas de Descartes e Leibniz. A súa identificación entre xustiza e necesidade influirá en Platón e nas teorías racionalistas e idealistas da xustiza.
- Zenón repercutirá na base do método dialéctico e na crítica espacial do movemento.
- Pitágoras influirá notablemente en Platón, pero tamén en Aristóteles e no neoplatonismo. Será decisivo para o desenvolvemento das matemáticas e da xeometría.
- Empédocles influirá na unión amor-odio de Platón e a súa concepción cíclica da natureza (eterno retorno) terá un eco na filosofía nietzscheana.
- Anaxágoras e a súa introdución da causa eficiente terán especial influencia en Platón e Aristóteles e na física e cosmoxía medievais.
- O atomismo sentirase nas correntes materialistas e na física posterior. Será importante para a teoría do clinamen e a declinación epicúrea. Influirá na física racionalista, principalmente na teoría de vórtices de Descartes e na teoría da monadoloxía de Leibniz. Tamén terán un impacto na lectura matemática (figura, posición e orde) e materialista do universo (lectura cuantitativa). Influencia tamén nos elementos característicos do átomo (átomo, baleiro e movemento) fundamentalmente do baleiro na física e cosmoxía de Newton. Legarán a superación da distinción presocrática entre coñecemento sensible e racional. Influirán na física moderna do s. XIX e XX (física atomística) e no mecanismo.

2. O xiro antropolóxico dos sofistas e Sócrates

2.1. Contexto histórico e sociocultural do pensamento dos sofistas e Sócrates (s. V a.C.)

2.1.1. Contexto histórico

- Os gregos lograron una específica organización político convivencial, a polis, posibilitadora, a causa da publicidade dos discursos, do nacemento da filosofía.

- A polis presenta como características a publicidade e a liberdade de palabra, a publicidade do dereito, a concertación e o consenso dos intereses, o que impedía tanto opresións ou dominadores irracionais como a estatalización da relixión.
- Comeza un camiño de democratización da vida (isonomía ou igualdade ante a lei) da que os gregos se sentían orgullosos. Dita organización adquire un reforzo obxectivo cando os gregos repelen os ataques persas en saen vitoriosos das Guerras Médicas (500 – 479 a.C.), particularmente grazas ás vitorias de Maratón, Salamina e Micala.
- No 477 a.C. fúndase a Liga Marítima ou Confederación de Delos, creada e impulsada por Atenas, co fin de defenderse do perigo dos persas. Todos os estados membros teñen dereito a voto nunha asemblea común.
- Acéptase a soberanía, autonomía e independencia dunhas polis respecto de outras. Esparta e Atenas, de diferente organización, serán hexemónicas. En 448 a.C. a Liga de Delos, xa innecesaria como sistema de alianzas e defensa, transfórmase nun imperio baixo a égida de Atenas. Isto inicia un período imperial fundamentalmente marítimo: a talasocracia ateniense, que dura ata 404 a.C. Neste intervalo Atenas convértese no centro cultural e económico de toda a Hélade. Pronto entraría en colisión con Esparta e a Liga do Peloponeso (ciudades aliadas de Esparta), iniciándose a Guerra do Peloponeso (431 – 404 a.C.), que remata coa derrota ateniense e inicia o declive da súa dominación.

2.1.2. Contexto sociocultural (Atenas)

- Tres fitos importantes mostran a transformación social operada en Atenas: a Constitución de Solón, as reformas de Clístenes e a democracia de Efialtes e Pericles.
- En 594 a.C., Solón é investido arconte e reestrutura a institución, creando o que poderíamos chamar a primeira Constitución ateniense. Esta Constitución e as transformacións sociais que arrastra, con supoñer moito en canto á superación de formas de vida anteriores, deixan intacta unha estrutura de clases sociais onde a nobreza terratenente mantén os seus privilexios. As novidades introducidas son:
 - Introducción dun sistema censitario de corte timocrático, que divide a poboación en catro clases en función da súa produción agraria ou equivalente noutros traballos. Supón introducir o criterio de riqueza (mérito) en lugar do de nobreza (nacemento).
 - Pentacosimedimnos: Elixen e son electos para calquera cargo de goberno. Na guerra ocupaban os altos cargos militares. Pagaban os recursos necesarios do seu cargo.
 - Hippeis: Elixen e son electos para calquera cargo de goberno. Na guerra eran soldados a cabalo. Mantiñan do seu peto o cabalo.

- Zeugitas: Non podían elixir nin ser elixidos arcontes (máximo cargo de goberno), pero si elixir e ser elixidos nos demais cargos. Na guerra eran hoplitas (infantería pesada). Mercaban e mantiñan cos seus ingresos as armas.
- Tetes: Non podían ser elixidos para ningún cargo, pero si elixir todos os cargos que non fosen o arcontado. Na guerra actuaban de infantería lixeira e de remeiros na flota.
- Cambio nas institucións políticas:
 - O Areópago (Consello Aristocrático) supervisa e aconsella en tarefas de goberno, pero a diferenza de anteriormente, non participa xa en asuntos administrativos nin xulga todos os crimes, só os de sangue.
 - Crease a asemblea popular ou Ekklesia: formada por todos os cidadáns varóns de pai e nai atenienses con 2 anos de servizo militar (tetes incluídos). Decide en política interior, exterior e concentra o poder executivo, legislativo e xudicial, se ben necesita a aquiescencia do Areópago. Durante o século V a.C. acadará o número de 43.000 persoas.
 - Créase a Bulé: consello de catrocentos cidadáns (cen de cada tribo, vinculadas por lazos de sangue) que propoñía leis e realizaba as funcións que antes lle correspondían ao Areópago.
- Entre 510 – 507 a.C., Clístenes abre camiño á democratización ao romper o sistema de tribos antigo por medio da súa Constitución xeométrica. Crea dez novas tribus artificiais e en cada unha mestura habitantes da cidade, do rural e da costa, para evitar que nalgunha delas domine unha soa clase social. A Boulé agora componse de 500 cidadáns, 50 de cada tribo.
- Efialtes, líder do partido democrático, a partir do 462 a.C. ataca directamente á institución máis conservadora, o Areópago. Traslada todos os poderes principais do mesmo á institución popular, a Ekklesia, á Boulé e aos tribunais populares. É asasinado como parte dun complot da oligarquía e substitúeo Pericles, que rematará de culminar o seu legado.
- Pericles dirixirá Atenas dende o 461 ata o 429 a.C. Instaure a mistoforía: pago aos cidadáns por participar nas labores políticas, de xeito que poidan desocupar o seu traballo sen prexudicarse economicamente.

2.2. Pensamento sofista

2.2.1. O saber dos sofistas

As palabras gregas *sofós* e *sophía*, normalmente traducidas como "sabio" e "sabedoría", realmente significan experto ou hábil e habilidade ou pericia. Pero cos sofistas estamos a falar dun *sofós* que exerce algúns coñecementos particulares, como farían un mariñeiro ou un carpinteiro. O sofista (*sophistés*) finxe un coñecemento que non é coñecemento das cousas, pero describe e defende ese coñecemento **coma se fose** un coñecemento das cousas. Este coñecemento materializarase como experiencia en dicir. Serán **expertos en expoñer, convencer, persuadir: retórica**.

O coñecemento dos sofistas necesitará como condición e posibilidade a **supresión da distancia entre o óptico e o ontolóxico**. A frase principal de que o home é a medida de todas as cousas reflicte o espírito xeral de que **así como as cousas me aparecen, así son para min e como aparecen para os demais, así son para os demais**. Aparecer, ligado á sensación, refírese á mera presenza de cousas, sen ningún tipo de distancia nin ruptura con elas. Así, a cuestión do ser non se recoñece como distinta de ningunha cuestión das cousas. É dicir, o ser non se concibe algo coma o ser.

A ausencia de distancia co ser implica a **imposibilidade de criterios** e, polo tanto, a imposibilidade de descubrir e establecer algo. A fixación da verdade está desprestixiada de xeito xeral, refírase á esfera física, moral ou política. O coñecemento céntrase entón na **presenza inmediata**.

En consonancia con isto, na sofística a contraposición *physis* - *nomos* xérase como unha reformulación da contraposición *aleceia* – *doxa* (verdade - opinión). A *physis*, como a ontoloxía, perde a súa importancia. O sofista exercerá a cuestión do ser como cuestión do parecer. Polo tanto, está obrigado a desprestixiar toda fixación e todo intento de establecer algo como verdade. A súa verdade será unha verdade sen distancia das cousas, unha verdade óptica (das cousas inmediatas).

2.2.2. Paso do logos ao nomos

Os sofistas intentan, por un lado, reducir os elementos cuasi-relixiosos que fundaran a visión do mundo grega e a súa influencia en todos os ámbitos da vida privada e pública; por outra banda, intentan superar, como insuficiente e esgotado, o pensamento físico e cosmolóxico centrado exclusivamente no *arché* e na cuestión sobre a *physis* e os seus elementos constituíntes, que sometían ao home ao papel dun elemento máis da realidade.

Consideran que a nova etapa que se abre debería afectar á cuestión do valor do ser humano, o **home como referencia única e central** e os seus produtos, que non son outros que os costumes e a súa influencia na orde xurídica da polis. O verdadeiramente esencial é que todo estea definido dende, por e para o home.

O **paradigma físico ou cosmolóxico centrado na physis** era típico do pensamento presocrático e **percíbíase esgotado**. A variedade de postulados e de archés enunciados polos monistas, xunto cos postulados materialistas e as conformacións de Empédocles e Anaxágoras diversifican o fundamento último da physis e non coinciden en sinalar un elemento primordial. Esta pluralidade diversifica a cuestión do por que e do como, non sendo precisa nin concluínte.

A este esgotamento súmanse os **novos elementos polífticos, sociais e culturais** (ver 2.1.) que secundan a prioridade para a physis respecto ao máis próximo e referencial, o home e o humano, que conforman un novo **paradigma humanista e antropocéntrico** (ilustrado, sinalará Nietzsche) promovendo así o paso do logos ao nomos.

O **nomos (norma) adquire con sofística o significado do convencional instituído polo home**, que non se basea en verdades inmutables senón na utilidade da comunidade. Polo tanto, **afástase da visión esencialista da filosofía precedente**. Búscase unha nova base para a vida social e moral da comunidade. Hai cuestións, críticas e radicalizacións sobre as formas de entender e asumir a realidade social que **atacan as raíces das crenzas tradicionais ata agora indubidables**. A nova ética exaltarán a **areté política** (capacidade de triunfar na política) como virtude máxima.

A sociedade grega pasa así da tradicional consideración da existencia da natureza como xeradora de coñecemento, valores e leis universalmente válidas a unha nova base: o home (fundamento de si mesmo e dos seus produtos e a única referencia para a comprensión deles)

2.2.3. Características do pensamento sofista

2.2.3.1. Sofística, retórica e dialéctica

No marco da polis aberta centrada no discurso público, o sofista preséntase como un **mestre da argumentación** e da técnica da retórica e da dialéctica, esenciais para acadar a convicción e a persuasión.

A retórica ofrece o estudo de **medios de argumentación que non dependen da lóxica formal**. A retórica consolida así a importancia da dialéctica, entendida polos sofistas como a arte do diálogo, onde se expoñen e defenden dous ou máis logoi (razóns) entre os que se establece unha tensión e que remata ou non nun logoi triunfante.

2.2.3.2. Inmanentismo da linguaxe

Os sofistas non aceptaron a idea de que a linguaxe podía ter unha certa profundidade, referíndose a **outra cousa que ela mesma**: as súas teorías son teorías **inmanentistas da linguaxe**; a linguaxe é para eles unha realidade en si mesma, que é o mesmo co que expresa e non un signo que tería que ir máis alá na dirección dun significado non dado. Trátase dunha **ausencia de distancia entre a palabra e o ser** que levará á asunción da imposibilidade de contradición, como veremos en Gorxias ou Antístenes.

2.2.3.3. A pregunta sofista como crítica ao nomos

A asunción da isegoría (igualdade de palabra na asemblea) permítenos concluír que **o nomos como lei ou costume coa que se dota a polis é o resultado dun acordo entre cidadáns** co fin de garantir os lazos de unión e convivencia pacífica. O debate intensifícase en torno á pregunta: que é realmente a natureza ou lei natural (physis) e que é o convencionalismo puro ou a lei humana (nomos)? A natureza / nomos pelexan por ser o fundamento das leis e isto leva a problemas morais de especial consideración para a vida e a conformación da polis (asasinar e malo por natureza ou só por convención?, por exemplo). Os sofistas, ao inclinarse polo nomos, compartirán unha postura de **relativismo moral ou axiolóxico**.

2.2.3.4. Relativismo axiolóxico e epistemolóxico

Este convencionalismo e relativismo moral implica un **relativismo na orde do coñecemento (epistemolóxico)**. Se non podemos concibir valores universais non temos elementos de referencia fixos e inmutables, o que significa que **non hai unha verdade universal e obxectiva encargada de servir de referencia**. O antropocentrismo axiolóxico implica necesariamente a aceptación de coñecementos sensibles (o coñecemento depende dos sentidos) e, polo tanto, só podemos coñecer as cousas que nos aportan sensación e na forma en que contribúen e fan que os nosos sentidos as coñezan. Sendo **persoais e cambiantes**, o noso coñecemento terá as mesmas características que esta fonte de coñecemento. Esta proposta relativista foi exposta principalmente por Protágoras, que asume elementos do pensamento de Heráclito, especialmente o postulado de que todo flúe e a confianza nos sentidos como fonte de coñecemento.

2.2.3.5. Crítica sofista da fixación ou teoría da verdade como desocultamento. Substitución do concepto de verdade polo de utilidade.

O pensamento sofista rexeita a teoría da verdade como algo fixo, permanente e universal (teoría da fixación), pola contra é a propia presenza das cousas mesmas (fenoménica) como como se nos manifestan e como son capaces de percibir os nosos sentidos. Isto supón unha **ruptura radical co paradigma da verdade como aleceia**. Ademais, implica unha identificación clara entre o ser e o parecer, imposibilitando así calquera filosofía de transcendencia e esencia.

2.2.3.6. Escepticismo

Como consecuencia, á súa vez, deste relativismo deriva un escepticismo epistemolóxico. A imposibilidade de valores obxectivos impide e é consecuencia da imposibilidade dunha verdade universal, inmutable e eterna. Polo tanto, **a posición vital e gnoseolóxica debe ser escéptica**. Debe ser unha posición vital que infúa na dialéctica e no **cuestionamento da orde e dos nómos establecidos na sociedade**, na cultura e na política. A posición escéptica estará, fundamentalmente, representada por Gorgias que sinala, fronte aos filósofos naturalistas, que nada existe e que se algo existise sería incognoscible e que se existise e fose coñecible non sería comunicable. Polo tanto, **a inexistencia, a incognoscibilidade e a incomunicabilidade son tres elementos que dinamitan a proposta eleática da identidade entre ser e pensar**. Este escepticismo terá unha influencia especial no pensamento helenístico.

2.2.3.7. Pragmatismo e utilitarismo

Todos os sofistas coinciden na defensa dun **sentido práctico do ensino** que tería como obxectivo inculcar e establecer no individuo a virtude entendida como a virtude da política e que situou o **éxito nos asuntos públicos** como referencia fundamental para a implementación. Un coñecemento práctico que supera o paradigma cosmolóxico puramente especulativo. Esta prioridade do coñecemento práctico sobre o coñecemento teórico fundamenta o valor do útil. O útil é o que permite un bo xuízo e un correcto tratamento dos asuntos públicos e privados. Como Platón recolle no Protágoras, ensina bo criterio sobre asuntos privados para xestionar a propia casa o mellor posible e sobre asuntos da cidade, como dirixilos coa máxima capacidade por actos e accións. palabras.

2.2.3.8. Valor da educación e desenvolvemento natural do home.

O ensino da virtude implica o **valor da educación (paideia)** que, fundamentalmente, Protágoras, Gorgias e Hipias consideran que debería promover un novo modelo de cidadán. Debe ser unha extensión ou democratización da vella areté da nobreza e debe proxectarse sobre o grupo de cidadáns. Isegoría como dereito de todos os cidadáns a ser escoitados implica a necesidade de adestrarse na retórica e na dialéctica, a arte de dicir ben e a persuasión que se encargará de proporcionarnos a excelencia e o éxito na vida pública (acceso a ela para os fillos pequenos da nova burguesía enriquecida que se vai asentando pouco a pouco en Atenas). Pero esta isegoría contiña dous valores fundamentais: 1. O dereito a unha expresión e comunicación iguais de ideas; e 2. A relativización do valor da mesma, só suxeita ao principio de convicción, polo tanto, **a imposibilidade do fundamento da verdade ou verdades absolutas e a súa substitución polo criterio do fundamento retórico dos argumentos**.

2.2.3.9. A filosofía sofista como filosofía do suxeito

Sitúan ao home como problema e centro de preocupación (humanismo e antropocentrismo). A definición do suxeito inclúe a súa propia conformación, as súas limitacións e as súas implicacións (valor dos sentidos como fonte insegura de coñecemento, imposibilidade do permanente, suxeito ao convencional, etc.).

A preocupación é sempre o home como individuo pero como tal na súa conformación de home social. Nietzsche, dende a súa apaixonada defensa deste pensamento, cualifícaaos como ilustrados para romper coa dispersión da cuestión cosmolóxica e reorientar a filosofía ao home e os valores máis próximos: a vida, a sociedade, a superación persoal, etc. Esta exaltación sofista que amosa plena conformidade cos valores da traxedia grega, sinala Nietzsche, será sometida polos valores apolíneos e loxicistas, figurados do pensamento socrático. E, finalmente, Nietzsche sinala a importancia desta filosofía para descubrir que **o ser (o supostamente permanente) non é máis que un valor (convencional)**, rematando así coas reivindicacións socráticas e platónicas esencialistas e universalistas que serán o fundamento da cultura e tradición occidentais.

2.2.3.10. Profesionalidade e ensino retribuído da virtude

Serán considerados como os primeiros filósofos que fixeron **demanda de retribución pola súa dedicación como donos da areté**. Este elemento convérteos nos primeiros profesionais, se por ese termo se entende o traballo permanente, con dedicación e atribución pecuniaria.

2.3. Principais expoñentes do pensamento sofista

2.3.1. Protágoras (Abdera, 490 - 421 a.C.)

2.3.1.1. El alma

A alma non é máis que as sensacións (influencia materialista de Demócrito e todo é certo. Ao non ser máis que simples sensacións, a alma ten o seu asento no peito. Isto implica que tanto a experiencia material como a intelectual ou epistemolóxica teñen un carácter psíquico. Esta doutrina tamén se atribúe a Demócrito.

2.3.1.2. A oposición argumentativa. a disputa

Foi o primeiro en argumentar que **sobre calquera tema hai dous discursos opostos** e foi o primeiro en aplicalos a aqueles cos que conversou. Nas *Antiloxías* (a súa obra fundamental, hoxe non conservada) destaca esta idea. Nos razoamentos opostos, non debemos ver un sistema de ensino baseado na oposición de argumentos antitéticos, senón un sistema de preguntas e respostas dirixidas a descubrir as razóns opostas que subxacen a calquera experiencia práctica ou intelectual. Isto introduce un elemento

relativista cando se trata de discurso sobre as cousas. (Cfr. Kant, antinomías; Hegel, antinomía como lugar do suxeito en si mesmo).

Tamén foi o primeiro en promover o xénero de argumentación socrático. O razoamento de Antístenes, que trataba de demostrar que **non hai ningunha posibilidade de contradición**, foi presentado por Protágoras nun debate por primeira vez, e foi o primeiro en amosar como atacar as proposicións xerais. Estas ideas son consecuencia do inmanentismo da linguaxe, característica xeral de todo sofista.

Protágoras, pola súa banda, defende a chamada teoría dos kairos (aplicada nas *Antiloxías*), que se basea nunha teoría retórica e gorgiana e que sostén que **o mesmo pode aparecer alternativamente con caracteres opostos**.

2.3.1.3. Agnosticismo. Sobre os deuses

Afirmou que sobre os deuses non podía estar seguro de que existan ou de que non existen ou do que eran na súa forma externa. Segundo el, moitos factores impedírono: a imprecisión do asunto, así como a escaseza da vida humana.

Por este motivo foi condenado polos atenienses, aínda que escapou, aínda que pereceu no mar nun naufraxio.

Como se sinalou desde diferentes interpretacións, Protágoras, ao facerse seguidor de Demócrito, gañouse a reputación de ateo. Esta interpretación do ateísmo de Protágoras será a proposta desde o epicureísmo, facendo do equivalente "Non sei se os deuses existen" a "Sei que os deuses non existen".

Non obstante, a interpretación máis estendida interpreta o fragmento segundo a doutrina dos homomens e o relativismo que contén. Así, Protágoras deixa o seu xuízo en suspenso sobre a natureza dos deuses. Polo tanto, podemos afirmar que Protágoras fala dun agnosticismo baseado no coñecemento, negando o coñecemento dos deuses, pero non a súa existencia.

2.3.1.4. Relativismo gnoseolóxico. Homomensura y subxectivismo.

A súa posición baséase na frase **"o home é a medida de todas as cousas, das que son na medida en que son, das que non son na medida en que non o son"**. A doutrina de Homomensura non supón necesariamente a negación dunha realidade obxectiva, externa ao home, senón un subxectivismo en sentido feble, segundo o cal, cada home en particular non percibe os factores reais que existen nas cousas, senón aqueles outros que lle permiten os seus sentidos e esa é a causa da percepción (cf. Kant: noumenón). Dado que **todas as percepcións son infalibles e, polo tanto, verdadeiras, a contradición é imposible**, xa que no caso de predicados diferentes, ou din o mesmo ou fan referencia a obxectos diferentes ou algúns deles non se refiren a nada. Disto pódese deducir que Protágoras afirmou que a

realidade non é unha, senón múltiple. Para Protágoras, entón, todo é relativo: non hai verdade absoluta e non hai valores morais absolutos (bens absolutos). Hai algo máis útil, cómodo e oportuno. O home sabio é quen sabe o que é máis útil, cómodo e oportuno e sabe convencer aos demais de que tamén o recoñezan e o poñan en práctica.

2.3.2. Goxias

Mentres Protágoras parte do relativismo e constrúe nel o método da antiloxía, Goxias parte do **nihilismo** (nada existe) e basea nel a súa retórica.

O tratado *Sobre a natureza e o non-ser* é unha especie de manifesto do nihilismo occidental, estruturado nas tres teses seguintes:

1) Non hai ser, é dicir, **nada existe**. De feito, os filósofos que faloron do ser definírono dun xeito que provoca conclusións que se anulan mutuamente, de xeito que o ser non pode ser un, nin múltiple, nin ser xerado, nin non xerado e, polo tanto, non será nada.

2) **Se algo existise, non podería ser coñecible**. Para demostralo, Goxias intentou socavar a máxima parmenídea segundo a cal o pensamento é sempre e só o pensamento do ser, e o non-ser é impensable. Hai cousas pensadas que non existen e hai cousas que non existen (Escila, a Quimera) que se pensan. Hai así un divorcio e **ruptura entre o ser e o pensamento**.

3) **Supoñendo que fose pensable, o ser sería inexpressable**. A palabra non pode comunicarse co valor da verdade nada máis que ela mesma. A incomunicabilidade baséase no feito de que **as palabras faladas non son o mesmo que os corpos**. O medio polo que se captura o visible é completamente diferente do que se capturan as palabras. Así as cousas, o discurso non revela de ningún xeito a maioría das cousas ás que se refire do mesmo xeito que algunhas cousas non revelan de ningún xeito a natureza das outras. É dicir, a relación da palabra "templo" coa realidade *templo* é a mesma que a que garda a realidade *mula* coa realidade *espada*. A fala é unha realidade sensible como as outras. Goxias ignora o desdobramento en virtude do cal o discurso como realidade sensible referiríase a outra realidade significada. O que se comunica non é a entidade, senón o discurso, que é un ser máis, sen capacidade significativa especial. O discurso non se refire a nada máis que a si mesmo. Sendo unha cousa entre as cousas, a súa relación coas outras non pertence á orde da significación.

O discurso, polo tanto, non ten nada que comunicar, polo que non pode ser comunicación con outro. Entón, se as nosas palabras teñen sentido para outro, é porque ten a percepción das cousas das que estamos a falar; Así, é a percepción que o outro ten da cousa a que lle dá sentido, para el, ás nosas palabras, e non o feito de que teñan un significado intrínseco. **Non hai comprensión nin transmisión nin**

comunicación, senón só un encontro accidental en virtude do cal as nosas palabras son asumidas por outro como expresión da súa propia experiencia.

2.3.3. Pródico

Naceu en Ceos cara ao 470/460 a.C. e ensinou en Atenas con éxito.

Foi un mestre en facer discursos baseados na técnica da sinonimia, distinguindo entre os distintos sinónimos e determinando exactamente os matices implicados no significado de cada un. Esta técnica non deixou de influír na metodoloxía socrática, que buscaba o “que é”, a esencia común a varias cousas.

En ética fíxose famoso pola súa sofisticada reinterpretación do famoso mito que representa a Hércules na bifurcación dos camiños, tendo que escoller entre a virtude e o vicio. Nesta reinterpretación da **virtude aparece como o medio máis axeitado para obter a verdadeira vantaxe e a verdadeira utilidade.**

Finalmente, segundo Pródico, **os deuses son a encarnación do útil e vantaxoso**: “Os antigos consideraron como deuses, en virtude da vantaxe que se deriva dela, ao sol, á lúa, ás fontes e, en xeral, todas as forzas que nos axudan a vivir, como o Nilo, no caso dos exipcio”. Así, ofrece unha explicación da racionalidade útil e práctica da divindade.

2.3.4. Hipias

Hipias é famoso por ter proposto unha forma enciclopédica de coñecemento e por ensinar a arte da memoria (mnemotécnica). Entre as materias de ensino concedeu gran importancia ás matemáticas e ás ciencias naturais, porque pensaba que **o coñecemento da natureza era indispensable para unha vida xusta, que debería axustarse precisamente ás leis naturais, en lugar das leis humanas.**

A natureza une aos homes, mentres que a lei divídeos a miúdo. Así, a lei desvalorízase cando se opón á natureza e na mesma medida que se lle opón. Polo tanto, xorde a **distinción entre un dereito ou unha lei natural e un dereito positivo**, é dicir, o promulgado polos homes. O primeiro é eternamente válido, o segundo é contingente. Así, plantéxanse as premisas da profanación total das leis humanas, que serán consideradas como normas arbitrarias. Polo tanto, **as discriminacións de leis positivas que dividen aos cidadáns dentro dunha mesma cidade non teñen sentido.** Naceu así un ideal cosmopolita e igualitario que para os gregos era sumamente novidoso e que se faría máis popular nos tempos helenísticos.

2.3.5. Trasímaco

O paso que gardamos das súas obras é o comezo dun discurso á Asemblea ateniense. A súa principal petición é a de eficiencia e orde no goberno e a reconciliación das partes para ese fin. Considera que a loita entre os partidos baséase no desexo de poder máis que nas diferenzas políticas fundamentais.

A través de Platón coñecemos a un Trasímaco que considera que **os gobernos gobernan polo seu propio engrandecemento e que dan nome de xustiza á obediencia das súas leis: é dicir, ao servizo dos intereses dos demais**. Por esta lóxica, se alguén busca o poder por si mesmo, isto é inxustiza. Para ser xusto, debe cumprir as leis que os gobernantes fixeron para o seu propio interese. Non obstante, se a súa inxustiza ten éxito e se converte en el mesmo gobernante e lexislador, todos o adularán en vez de culpalo. A súa doutrina, polo tanto, enmárcase dentro dun **forte sentimento de realismo político e relativismo normativo**.

Do mesmo xeito, atribúeselle a idea de que os deuses non se ocupaban dos asuntos humanos (contra o intervencionismo que rexía na relixión tradicional), porque de ser así, non permitirían que se fixese a xustiza tal e como estaba.

2.3.5.1. Antifonte

Radicaliza a antítese entre natureza e lei afirmando coa terminoloxía elética que a natureza é verdade e o dereito positivo é opinión, co cal unha é case sempre antitética coa outra. Chega a dicir que hai que seguir as leis naturais e, cando se pode facer impunemente, transgredir as dos homes. Expresa así unha concepción da **sociedade como limitadora e opresora dos instintos individuais**.

As concepcións igualitarias e cosmopolitas xa aparecidas en Hipias tamén están radicalizadas por Antifonte, que tamén afirma a **igualdade de todos os homes, incluídos gregos e bárbaros**.

A ilustración sofista eliminou aquí non só os vellos prexuízos de casta da aristocracia e o peche tradicional da polis, senón tamén o prexuízo máis radical, compartido por todos os gregos: a súa superioridade sobre os demais pobos.

2.4. Pensamento socrático

2.4.1. Coordenadas vitais e intelectuais

Sócrates naceu en Atenas no 470/469 a.C. e morreu no 399 a.C., condenado a morte por impiedade. Era fillo dun escultor e dunha matrona. Non fundou escola, pero ensinou en lugares públicos, como unha especie de predicador laico, exercendo unha **enorme fascinación** non só nos mozos, senón tamén nos homes de todas as idades, o que lle valeu notables aversións e inimidades.

Ao principio interesouse polos temas físicos, frecuentando Arquelaos. Nunha segunda etapa **fixose eco da influencia da sofística e tratou os mesmos problemas, aínda que en polémica aberta cos sofistas máis vellos.**

Non escribiu nada xa que consideraba que a súa mensaxe debía comunicarse a través da palabra viva, a través do **diálogo e da oralidade dialéctica**. Os seus discípulos estableceron por escrito unha serie de doutrinas que se lle atribuían. Non obstante, esas doutrinas a miúdo non coinciden e ás veces incluso se contradín. Aristófanes caricatura a Sócrates, mentres Platón idealiza e expón pola súa boca as súas propias doutrinas. Xenofonte e Aristóteles tamén falan del, aínda que de xeitos diferentes.

2.4.2. Universalismo e esencialismo

Sócrates observou o uso de termos xerais nas conversas e discursos políticos, especialmente nos termos éticos. Termos que algúns, como os sofistas, argumentaron que non tiñan ningunha base na realidade e eran puramente relativos. Primeiro de todo, había que **poñerse de acordo sobre o que eran a xustiza ou a bondade**. Se non se está de acordo niso, pero se se usan as mesmas palabras, significan cousas distintas por elas, e iso daría lugar a malentendidos e as discusións non progresarían intelectual nin moralmente.

Pero Sócrates **non considerou o tema de buscar definicións universais por motivacións lóxicas ou ontolóxicas, senón como un requisito indispensable para o que era moito máis importante para el: o descubrimento do xeito de vida correcto**. Isto sería correcto porque estaría guiado polo contido universal ao que se refiren palabras como “xustiza” ou “bondade”. Para atopalo desenrolou o chamado “método socrático”.

O universal funciona como a esencia da cousa. En particular nas accións morais, cando se busca a definición dun termo, como a xustiza, este termo enténdese como o esencial para o acto xusto, é dicir, **o acto xusto é tal en virtude da xustiza**. Esta idea terá un notable desenvolvemento no pensamento platónico, na problematización da relación entre ideas e cousas.

2.4.3. Definición / Concepto

En opinión de Sócrates, entón, se o que hai que facer é poñer orde á consideración do bo e do malo do comportamento humano, o primeiro que é necesario é decidir que son a xustiza, a bondade e as outras virtudes. Esta investigación consta de dúas etapas:

1) **Recolla de exemplos** do que as dúas partes na disputa coinciden en que se lles pode aplicar o nome en cuestión. Por exemplo, se se trata de piedade, recolle exemplos de actos piadosos recoñecidos.

2) Examínanse os exemplos recollidos para descubrir neles algunha **calidade común** en virtude da cal merecen tal nome.

Esta calidade común era a súa natureza, esencia ou forma. Proporcionará a **definición**, extraída das propiedades particulares e das circunstancias que diferencian os casos particulares que se atopan baixo ela.

2.4.4. Antropoloxía

Os naturalistas trataron de responder á pregunta: “Que é a natureza e cal é a realidade última das cousas?” Pola contra, Sócrates tenta responder ao seguinte problema: “Cal é a natureza e a realidade última do home? **Cal é a esencia do home?**”

Finalmente, chégase a unha resposta precisa e inequívoca: **o home é a súa alma**, xa que a súa alma é precisamente a que o distingue especificamente de calquera outra cousa. Sócrates comprende por alma a nosa razón e o asento do noso pensamento e actividade ética. En resumo: a alma é para Sócrates **o eu consciente**, é dicir, a conciencia e a personalidade intelectual e moral. En consecuencia, grazas a este descubrimento Sócrates creou a tradición moral e intelectual da que sempre viviu Europa desde entón.

Así, coidarse non significa coidar o propio corpo, senón a propia alma, e ensinar aos homes o coidado da propia alma é a tarefa suprema do educador, que foi precisamente a tarefa que Sócrates considerou que lle foi encomendada por deus.

2.4.5. O novo significado da virtude

A areté significa o que fai que unha cousa boa e perfecta sexa o que é, significa esa actividade e forma de ser que perfecciona cada cousa, facendo que sexa o que debería ser. En consecuencia, a virtude do home só pode ser a que fai a alma como debería ser, segundo a súa natureza, é dicir, boa e perfecta. Nisto consiste, segundo Sócrates, **a ciencia ou o coñecemento, mentres que o vicio será a privación de ciencia e coñecemento, é dicir, a ignorancia.**

Deste xeito Sócrates leva a cabo unha **revolución na táboa tradicional de valores**. Os verdadeiros valores non son os que están ligados a cousas externas, como a riqueza, o poder ou a fama, e tampouco os que están ligados ao corpo, como a vida, a forza física, a saúde ou a beleza, senón exclusivamente o valores da alma que están todos incluídos no coñecemento. Por suposto, isto non significa que todos os valores

tradicionais se convertan simplemente en antivalores; simplemente significa que por si mesmos non valen para nada. Só se converterán en valores se se usan como o coñecemento require.

2.4.6. Intelectualismo moral

A tese socrática enunciada anteriormente implicou dúas consecuencias que pronto se consideraron paradoxos, pero que son bastante importantes:

1) A virtude (todas e cada unha das virtudes: sabedoría, xustiza, forza, temperanza) é ciencia (coñecemento) e vicio (todos e cada un dos vicios), ignorancia.

2) Ninguén peca voluntariamente e quen fai o mal faino por descoñecemento do ben.

Estas dúas proposicións compoñen o chamado "intelectualismo socrático", na medida en que **reducen o ben moral a un feito de coñecemento**, considerando imposible coñecer o ben e non facelo. O intelectualismo socrático influíu sobre todo no pensamento dos gregos, ata o punto de converterse nunha especie de denominador común de todos os sistemas, tanto na época clásica como na época helenística.

2.4.7. O descubrimento socrático da liberdade

A manifestación máis significativa da excelencia da psique ou razón humana reside no que Sócrates chamou "autocontrol" (*enkrateia*), é dicir, en **dominarse a un mesmo** durante os estados de pracer, dor e fatiga, cando se está sometido á presión de paixóns e impulsos. Así, **a alma convértese en dona do corpo** e dos seus instintos. Sócrates identifica este dominio como liberdade humana, xa que significa a **non subordinación da alma ao corpo**, e o ser humano é esencialmente a súa alma.

Estreitamente ligado a este concepto de liberdade está o concepto de autarquía, é dicir, de autonomía. O home sabio é o que máis se achega a non necesitar nada. O sabio supera os instintos e elimina todo o superfluo, só ten a razón para vivir feliz.

Isto permítenos abrir unha nova concepción do heroe, non só a persoa capaz de triunfar sobre todos os inimigos externos, senón a persoa que derrota aos inimigos internos.

2.4.8. O novo concepto de felicidade

O discurso socrático afonda e fundamenta o concepto de felicidade (*eudaimonia*). A felicidade xa non pode vir de cousas externas nin do corpo, senón da alma, porque esta é a esencia do home. A alma é

feliz cando está ordenada, cando é virtuosa. Así como a enfermidade e a dor física son un trastorno do corpo, a saúde da alma consiste na súa orde e esta orde espiritual e harmonía interior constitúen a felicidade.

Por esta razón, segundo Sócrates, o home virtuoso entendido neste sentido non pode sufrir ningún mal nin na vida nin na morte. Na vida, a túa harmonía non se pode danar, só o teu corpo. Se despois da morte hai un máis alá, o virtuoso consegue o seu premio. Se non o hai, viviches ben esta vida. Segundo isto, o home pode ser feliz nesta vida, calquera que sexan as circunstancias nas que vive e calquera que sexa o seu destino no máis alá. O home é o verdadeiro artífice da súa propia felicidade ou infelicidade.

2.4.9. Método socrático

O método e a dialéctica de Sócrates están ligados ao seu descubrimento da esencia do home como psique, porque aspiran dun xeito completamente consciente a despojar a alma da ilusión do coñecemento, logrando así sanalo, para facelo apto para acoller a verdade. En consecuencia, os obxectivos do método socrático son basicamente de natureza ética e educativa, e só secundariamente de natureza lóxica e epistemolóxica.

Os sofistas máis famosos, con respecto ao seu oínte, asumiron a actitude arrogante de quen o sabe todo; Sócrates, pola contra, situouse ante o seu interlocutor nunha situación da que non sabe e ten que aprendelo todo. Esta actitude significa un dobre afastamento:

- a) respecto ao coñecemento dos naturalistas, que fora revelado como baleiro.
- b) respecto ao coñecemento dos sofistas, que a miúdo se revelara como simple sabedoría.

Isto sen saber provoca a necesidade de investigación e un posterior diálogo.

2.4.9.1. A ironía socrática (parte negativa ou demoledora)

A ironía é a característica peculiar da dialéctica socrática, e non só desde un punto de vista formal, senón tamén desde unha perspectiva substancial. Neste caso refírese á estratexia socrática que obriga ao interlocutor a dar conta de si mesmo. Coa ironía Sócrates fixo xurdir a contradición dos métodos e ideas do interlocutor, para chegar á posición esencial de ignorancia ou non saber.

A refutación (*elenchos*) foi a fase durante a que Sócrates levou ao interlocutor a recoñecer a súa propia ignorancia. Facíase necesario definir o asunto sobre o que se trataba a investigación. Máis adiante, **afondaría na definición ofrecida de diferentes xeitos, facendo explícita e subliñando as deficiencias e contradicións** que implicaba; exhortaba a probar unha nova definición e polo mesmo procedemento

criticábase e refutábase; Seguía actuando así ata que o interlocutor se declaraba ignorante. **A refutación constituía así a purificación da alma da ignorancia.**

2.4.9.2. Maiéutica (parte positiva o construtiva)

Para Sócrates a alma só pode alcanzar a verdade se está embarazada dela. De feito, como vimos, declarábase ignorante e negaba decisivamente estar en condicións de comunicar aos demais un coñecemento ou, polo menos, un coñecemento constituído por determinados contidos. Non obstante, preséntase como unha especie de matrona espiritual, que axuda a que a verdade saia á luz, e nisto consiste a maiéutica socrática.

A filosofía de Sócrates, como Platón asumirá posteriormente, é a investigación permanente, unha busca incansable de definición. O método socrático capta completamente este obxectivo.

No método socrático **a definición do concepto é resultado** (ver 2.4.3.): o resultado dun **razoamento indutivo**, que pasa de casos particulares á declaración xeral ou á lei. Polo tanto, o método indutivo que parte do particular ofrece como resultado o universal, a definición do concepto. Así, correspóndelle a el expresar a esencia ou natureza da cousa. Tal natureza da cousa é o que realmente é esa cousa. Non obstante, este esforzo de Sócrates no concepto centrouse, como sinalamos, no ámbito moral.

Sócrates buscou a definición de conceptos éticos, como “xustiza”, “virtude” ou “valor”, e non cría que a definición resultante ou o resumo dunha serie de casos particulares fose rigorosa. Pensou ao revés, que unha vez que definimos con precisión unha virtude, veríamos que casos particulares encaixaban e cales non. Por este motivo, a indución socrática, da que fala Aristóteles, só é metodolóxica e, sobre todo, negativa. O seu método parte da consideración de se certos casos definidos como xustos se axustan á definición de xustiza: pero a definición esencial de xustiza non se extrae dos individuos. Cando temos a definición correcta e esencial de xustiza, aplicámola a casos específicos para ver se se axustan á definición ou non.

Os individuos que están de acordo na equidade non están definindo a equidade, senón que están de acordo cunha definición de equidade. Polo tanto, os individuos non están definindo a xustiza, pero son conscientes de que están de acordo, as súas nocións de equidade axústanse a unha idea común de xustiza.

2.4.10. Influencia de Sócrates en el pensamento posterior

2.4.10.1. Escolas socráticas

Escola de Megara

Escola cínica

Escola cirenaica

Academia de Platón

2.4.10.2. Influencia en Platón: proxecto universalista en Platón, pero levado tamén ao terreo metafísico

2.4.10.3. Influencia en Nietzsche: crítica ao loxicismo de Sócrates como o corruptor dos verdadeiros valores gregos ao substituír o instinto pola razón.

2.4.10.4. Habermas: diálogo y consenso suxeito a condicións dos interlocutores.

ANEXO I: Selección textual

O discurso fúnebre de Pericles (parcial)

Discurso pronunciado no 431 a.C. no Cemiterio de Atenas, en honra das vítimas do primeiro ano de Guerra contra Esparta. Recollido por Tucídides na obra *A Guerra do Peloponeso*.

II

Comezarei, en primeiro lugar, polos nosos antepasados, porque é certo e, ao mesmo tempo, apropiado para unha ocasión coma esta, que se lles renda esta homenaxe de recordo. Habitando sempre esta terra a través de sucesivas xeracións, é o seu mérito habérola deixado libre ata hoxe. E se son dignos de loanza, aínda máis o son os nosos pais, que, ademais do que recibiron como herdanza, gañaron por si mesmos, non sen esforzo, todo o imperio que temos os homes de hoxe. En canto ao que lle faltaba a ese imperio, fomos nós mesmos, os que estamos presentes aquí, en particular os que aínda estamos na plenitude da idade, os que o aumentamos, mentres que tamén lle demos a autarquía completa á cidade, tanto para a guerra como para a paz. Ignorarei as fazañas bélicas dos nosos devanceiros, grazas ás cales foron conquistadas as distintas partes do noso imperio, así como as ocasións nas que nós mesmos ou os nosos pais repelimos ferozmente as incursións hostís de estranxeiros ou gregos, xa que non quero extenderme tediosamente ante coñecedores deses asuntos. Non obstante, antes de dedicarme a loar estes mortos, quero sinalar en virtude de que normas alcanzamos a situación actual e con que sistema político e grazas a que costumes conseguimos a nosa grandeza. Non considero inapropiado referirme a estas cuestións nunha ocasión como a actual e creo que será útil que toda esta multitude de cidadáns e estranxeiros o poida escoitar.

III

Gozamos dun réxime político que non imita as leis dos veciños; De feito, máis que imitadores doutros, nós mesmos servimos como modelos para algúns. En canto ao nome, dado que a administración se exerce a favor da maioría, e non de poucos, este réxime foi chamado democracia. En canto ás leis, todos teñen iguais dereitos na defensa dos seus intereses privados; En canto ás honras, calquera que destaque dalgún xeito pode acceder aos cargos públicos, xa que son elixidos máis polos seus méritos que pola súa categoría social. Tampouco a súa escura posición impide aos pobres prestar os seus servizos ao país, se teñen a posibilidade de facelo. Temos como regra respectar a liberdade, tanto nos asuntos públicos como nas rivalidades diarias de uns cos outros, sen enfadarnos co noso veciño cando actúa de xeito espontáneo nin expresar a nosa molestia, xa que isto, aínda que inocuo, é desagradable de presenciar. Mentres que nos asuntos privados somos indulxentes, nos asuntos públicos, por outra banda, sobre todo por medo respectuoso, nunca actuamos ilegalmente, senón que obedecemos aos que teñen a quenda de mandar e acatamos as leis, especialmente as ditadas a favor dos que son vítimas de inxustiza e a que, aínda que non estean escritas, todos consideran vergoñento infrinxir.

IV

Por outra banda, como descanso do noso traballo, proporcionamos ao noso espírito unha serie de recreacións. En efecto, non só temos concursos públicos e celebracións relixiosas repartidas ao longo do ano, senón que tamén gozamos dun benestar material digno e satisfactorio, cuxo goce continuo afasta a melancolía. E grazas ao gran número de habitantes, a nosa cidade importa todo tipo de mercadorías de todo o mundo, de xeito que as que ela produce para o noso beneficio non son, en rigor, máis nosas que as estranxeiras. [...]

VI

En efecto, amamos a arte e a beleza sen desmedirnos e cultivamos o coñecemento sen amolecernos. A riqueza representa para nós a oportunidade de realizar algo e non unha razón para falar con soberbia. E en canto á pobreza, non é unha vergoña que ninguén a recoñeza, senón que non faga ningún esforzo para evitala. Os individuos poden coidar simultaneamente dos seus asuntos privados e públicos; non polo feito de que cada un se dedique ao seu, o seu coñecemento de asuntos políticos é insuficiente. Somos os únicos que consideramos que a persoa que non participa nas tarefas da comunidade é máis inútil que tranquila. Nós mesmos somos os que deliberamos e decidimos segundo a lei en materia pública, xa que non cremos que o que prexudique a acción sexa o debate, pero precisamente non ser instruído pola discusión antes de levar a cabo o que hai que facer. E isto porque tamén nos diferenciamos doutros en que podemos ser moi atrevidos e, ao mesmo tempo, examinar detidamente as accións que

estamos a piques de realizar; A este respecto, por outra banda, para outros, a audacia é produto da súa ignorancia e a reflexión fainos temerosos. Con xustiza, pódense reputar aqueles con maior forza espiritual que, sabendo tanto os sufrimentos como os praceres, non se afastan, polo tanto, dos perigos. Tamén pola nosa liberalidade somos moi diferentes á maioría dos homes, xa que non facemos amigos recibindo beneficios, senón prestándolles. O que obtén beneficios establece lazos de amizade máis fortes, xa que cos seus servizos ao beneficiario alimenta a débeda de gratitude deste. O que ten favores, en cambio, está máis desafectado, porque sabe que, devolvendo a xenerosidade á que foi obxecto, non será digno de gratitude, senón que só pagará unha débeda. Somos os únicos que, movidos, non por un cálculo de conveniencia, senón pola nosa fe na liberalidade, non dubidamos en axudar a ninguén.