

Francisco Bravo*

La antítesis sofística *nómos-physis*

a NILSA

Uno de los rasgos distintivos de la cultura griega de los siglos v y iv a.C. es la oposición entre los conceptos de *nómos* y *physis*. Es una antítesis que se genera y fortalece como resultado de la evolución del segundo de estos conceptos y de cierta involución del primero. Será, pues, necesario, para entenderla, tomar nota de este doble movimiento. Ahora bien, el mismo se debe, a su vez, a una serie de transmutaciones que se operan en la cultura griega de la época, llegando a ser la antítesis en cuestión resultado y, a la vez, signo de una nueva *Weltanschauung* en proceso de formación. Esta se hace particularmente presente en el dominio ético-político y también en el ámbito lingüístico, vigorosamente trazado, por ejemplo, en el *Cratilo* de Platón.

I. Las Vicisitudes de NÓMOS

El término '*nómos*' se da, por primera vez, en los *Trabajos y los Días* (276 ss.) de Hesíodo. Y aparece en contraposición con '*díkē*' (justicia), pues mientras que ésta es exclusiva del hombre, aquél rige, por igual, en hombres y animales. En efecto, su significado fundamental es el de orden: por ejemplo, el que se ha de observar en las labores del campo. A partir de este significado original, '*nómos*' evoluciona en una dirección e involuciona en otra.

Evoluciona en el sentido de orden objetivo, el cual, por ser correcto, preside y gobierna las acciones de los individuos y de las ciudades. Al término de esta evolución, '*nómos*' encierra la idea de orden absolutamente válido. Y así lo entiende Heráclito (DK, frg. 114), quien distingue un *theios nómos* (o *nómos* divino) y los *anthrôpoi nómoi* (o *nomoi* humanos), que son, a su vez, individuales (*nómos hekástou*) y estatales

* Profesor de la Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela

(*nómos tês póleôs*). Karl Reinhardt¹ ha creído descubrir una real oposición entre los *nomoi* divinos y los humanos y, en consecuencia, un preanuncio, en tal oposición, de la antítesis *nómos-physis*. Pero nótese, en contra de tal interpretación que, para Heráclito, los humanos se nutren de los divinos, y ello no implica oposición sino parentesco². El *logos* es, en efecto, la única ley que rige todas las cosas, y, en particular, las otras leyes, confiriéndoles la fuerza que les es propia³. Como tal, el *logos*, es decir, el *nómos* divino, es común a todas las leyes (*xynos pántôn*). Así, para el filósofo de Efeso, *nómos* es, en lo fundamental, lo objetivamente válido, sea que se lo considere como costumbre vigente, como orden político existente, o como «armonía presente»⁴ del universo. Pero sólo en el *nómos divino* se da lo absolutamente válido. Y esto significa, por contraste, que los humanos no son absolutamente válidos ni absolutamente obligatorios⁵. Pero no insiste Heráclito en esta conclusión, sino en la validez y la obligatoriedad de todo *nómos*, por ser expresión y, a la vez, condición del orden real. Píndaro (ca. 518-438 a.C.) va aún más lejos que el filósofo de Efeso cuando afirma que *nómos* es el rey de todo, así como *Chronos* es el padre de todas las cosas. Es probable que en esta afirmación haya cierta influencia del Orfismo, pues según el Himno Orfíco 64, la comunidad órfica tardía honraba a *nómos* como una divinidad. *Nómos* era, para Píndaro (*Pit.* 1,62 10,70 y 2,86), el orden establecido y vigente, y también la vida ordenada del Estado (*Pit.* 2,86). Pero en pugna con ésta su concepción positiva de *nómos*, su frg. 215 subraya, aún más vigorosamente que el 114 de Heráclito, la inestabilidad del derecho humano, con lo cual preanuncia la relativización de *nómos* que se producirá más adelante. Y es así como empieza a darse, en el espíritu griego clásico, una oscilación entre un *nómos* como norma válida y obligatoria y un *nómos* como norma inestable y relativa. Esta oscilación

1 *Parmenides und die Geschichte der griech. Philosophie*, Bon, 1916, p. 215.

2 Cf. F. HEINIMANN, 1972: 66.

3 Cf. HERÁCLITO, frg. 2, 30, 14.

4 Frg. 54.

5 F. HEINIMANN, 1972: 67.

empieza a ceder en favor del segundo de los extremos en Teognis (fl. 520 a.C.). *Nómos* tiene en él el sentido de costumbre, la cual, aunque orienta a obrar de tal o cual manera, no obliga a ello. A partir de esta acepción, el sentido de *nómos* tiende a involucionar. Los primeros indicios de ello se dan, es verdad, en el mismo Hesíodo (*Teog.*, 66) y en Alceo (frg. 44). En Alceo aparece también el verbo *nomízesthai* (se tiene la costumbre de, se considera que), el cual se repite (siempre en las voces pasiva y media) en Jenófanes (frgs. 2 y 13), Heráclito (frg. 14) y Parménides (frgs. 6 y 8). Para todos estos pensadores, *nomízesthai* significa, ante todo, 'ser costumbre' y 'valer'. Pero ya desde Jenófanes, los filósofos tomaron conciencia de la superioridad de su pensamiento sobre la del pueblo, y entonces el verbo en cuestión empezó a significar 'valer (o tener autoridad) para el vulgo', e incluso 'valer ilegítimamente'.

Pero aunque *nómos* empezó a tener el sentido de 'costumbre' en Teognis y Alceo, esta acepción empezó a difundirse sólo con Heródoto. ¿A qué se debió la consolidación de esta nueva acepción? Sin duda, al distanciamiento de los filósofos respecto a la multitud, como hemos dicho. Pero a ésta razón se añadió, en el historiador de las guerras médicas, el descubrimiento y el contacto con los pueblos bárbaros. Hablando en general, los *nomoi* de ascendencia extranjera (tema favorito de la etnografía griega) se veían como simples usos y costumbres, mientras que los de origen griego se tenían como leyes. A decir verdad, esta contraposición todavía no es tan clara en Heródoto. Todavía para él, el valor de un *nómos* no depende de su nacionalidad ni de otro factor externo, sino de su contenido intrínseco⁶. Pero ello no le impide constatar la diversidad de los *nomoi*, y este hecho, aunque no trae necesariamente consigo la relativización de las normas en el autor de *Los nueve libros de la historia*, sí prepara y pone las bases de la que se producirá más tarde, como resultado de nuevas experiencias. Además, de los *nomoi* entendidos como costumbres del vulgo (cual han tendido a verlos los filósofos, a partir de Jenófanes) y los *nomoi* considerados como usos de los bárbaros (como tendían más y más a verlos los etnógrafos), no había sino un paso a los *nomoi* vistos como modos de pensar y obrar en

6 Cf. I, 96 y III, 16.

conflicto con la verdad. Ya en Sófocles (496-406 a.C), la forma verbal *nomíthên* se opone a *alêtheia*. Bajo el influjo de la sofística, *nómos* correrá una suerte análoga, como puede verse en el *Pert ierês nousou* (sobre la enfermedad sagrada), un escrito hipocrático redactado hacia el año 410 a.C.⁷: aunque *nómos* ha sido preservado por la tradición, su origen se debe al azar y su empleo se halla en contraste con la verdad. Influido por este escrito (que sufrió, a su vez, la influencia de la sofística), Demócrito (460-370 a.C.) llegó a sostener que «lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, los colores, son sólo *nómô*», mientras que sólo los átomos y el vacío existen en realidad de verdad (*eteê*)⁸. ¿Cómo debe entenderse este célebre pasaje? No sólo gnoseológicamente, como Sexto Empírico⁹, sino también físicamente. Si los átomos son cualitativamente idénticos y sólo difieren entre sí por sus rasgos mecánicos (forma, orden y posición)¹⁰, entonces el color, el sabor y, en general, las cualidades «secundarias», no corresponden a la real esencia de las cosas, que sólo consta de átomos y vacío. Pero las «secundarias» (cualitativas) dependen de las «primarias» (mecánicas) y, en consecuencia, no sólo de las condiciones subjetivas del percipiente. Ello significa que la percepción de las cualidades «secundarias» no se debe sin más al pensamiento falso del sujeto. Pero tampoco es una representación de la verdadera esencia de las cosas, cuyo *status* ontológico expresa Demócrito mediante el adverbio *eteê*. No es verdadera sin más, pero tampoco es falsa sin más, sino que se acerca, en cierto modo, a la *doxa* de la *República* (VI, 476-480) de Platón, cuyo objeto ocupa un lugar intermedio (*metaxy*) «entre el ser puro y el no-ser absoluto». Ello basta para que las cualidades «secundarias» de Demócrito se opongan a lo que es *eteê* y para que el filósofo de Abdera se anticipe a la antítesis *nómos-physis*. ¿Pero por qué no usó el término *physei* como opuesto a *nómô*? ¿Acaso porque los eleatas designaban con esa palabra el engañoso mundo de las apariencias? Explicación plausible, sin duda, pero no muy conforme a la

7 Cf. F. HEINIMANN, 1972: 209.

8 Fgr.B9: «*nomô glyky, nomô pikrón, nomô thermón, nomô psychrón, nomô chroîd, eteê de átoma kai kenón*».

9 Cf. Hyp. Pyrr. I, 214.

10 Cf. ARIST., Met.I, 4, 985b4.

La antítesis sofisticada *nómos-physis*

tradición según la cual *physis* representaba, para Demócrito, el mundo de los átomos, que es el que constituye toda la realidad. Nada impediría, pues, escribir *physei* en lugar de *eteê* y ver en el abderita un precursor de la antítesis *nómos-physis*.

Tenemos, pues, que, a partir de su sentido original de orden vigente, *nómos* evoluciona e involuciona. Evoluciona en el sentido de orden objetivo, válido y obligatorio, hasta llegar a ser sinónimo de ley. Lo hace bajo el impulso de un despertar religioso que alcanza su apogeo en la fundación de las comunidades órficas¹¹, y tiene sus heraldos en Heráclito (que equipara el *theios nómos* y el *logos*) y en Píndaro (que paralela *nómos* y *chronos*). Involuciona, es decir, se degrada, en el sentido de costumbre (comunmente admitida, pero falsa en la mayoría de los casos). Varios factores influyeron para ello: (1) El racionalismo de la razón filosofante, segura de sí misma y desdeñosa de la multitud, el cual relativiza todo *nomizómenon* u opinión común y reduce a él todo *nómos*. (2) Los aportes de las investigaciones etnográficas, como el que se recoge en el escrito pitagórico *Peri aerôn hydatôn tópon* (sobre las fuentes del aire y el agua). La combinación de los factores (1) y (2) generó la ambigüedad de *nómos*, ampliamente cultivada durante la guerra del Peloponeso. La misma palabra tenía, a veces, el sentido de 'ley dominante' y otras el de '*communis opinio*' falsa e inestable¹². Tal ambigüedad dio lugar a toda clase de juegos verbales, sobre todo en las discusiones políticas y sofisticadas. Tal ocurre, por ejemplo, en la Hécuba (vv 790) de Eurípides: en un primer momento, *nómos* reproduce casi el verso 169 de Píndaro y significa, en conformidad con la tradición, el poder que domina todas las cosas, a saber, la voluntad de los dioses. Pero luego la conciencia ilustrada del poeta se vuelve a sus contemporáneos, que pregonan el carácter meramente convencional de lo justo y de lo injusto, y afirma que los mismos dioses *nomízontai, e. d.*, son representados según la opinión común y corriente. Claro que '*theoûs nomízein*' puede significar 'creer en los dioses y honrarlos'¹³. Pero con la desvalorización fi-

11 Cf. J. BURNET, 1970: 87-90.

12 Cf. F. HEINIMANN, 1972: 120.

13 Tal como en HERODOTO, IV, 59; I, 142, y IV, 183.

losófica de los *nomizómena*, tal frase había llegado a expresar una simple opinión, una opinión que no obligaba a nada, sobre la existencia de los dioses. Tanto era así que Aristófanes se permitió, en *las Nubes* (247ss), el siguiente juego de palabras: «*Theoi hemîn nomis ouk eisi*»¹⁴, el cual podía significar, o bien que la inexistencia de los dioses es un asunto de opinión común y corriente, o bien que su existencia no debe pensarse en conformidad con el vulgo. (3) Un tercer factor que influyó en la involución de *nómos* fue la subestimación y el desprecio de las leyes del Estado, claramente formulada, por ejemplo, por el sofista Hipias. No se debieron aquéllos a los factores (filosófico y etnográfico) antes señalados, sino a la experiencia de los legisladores y políticos, unida a la de los simples ciudadanos. Al reconocer los primeros que la rigidez de la ley no hace justicia a la complejidad de la realidad social, se ven pronto inclinados a invocar los *ágraphoi nómoi* o leyes no escritas¹⁵, que constituyen, para Hipias, lo *physei*, lo dado por naturaleza. Gracias a estos factores, la involución de *nómos* terminó imponiéndose sobre su evolución, y el término en cuestión llegó a significar lo opuesto a la verdad, es decir, como vamos a verlo, a *physis*, que llega a ser, progresivamente, *tò métron*: la medida o criterio de verdad.

II. La Evolución de 'PHYSIS'

Si *nómos* se degrada desde el sentido de orden vigente al de costumbre, uso y convención, *physis* sigue un camino inverso, que lo elevará, progresivamente, al *status* de criterio de verdad. Para los presocráticos, este término denotaba, ante todo, el proceso universal de crecimiento. Se aproximaba, pues, en sus inicios, al significado de los términos alemanes 'Werden' (devenir) y «Wachsen» (crecimiento). Como tal, exclúyenlo los eleatas de entre los términos que designan el mundo de la realidad, pues no hay en éste *physis* (devenir), sino únicamente *on* (ser). Resérvanlo, en consecuencia, para designar el mundo de las puras

14 Las traducciones de esta frase son posibles: 1) Según la opinión común, para nosotros, los dioses no existen; 2) Para nosotros, los dioses no son conformes a la opinión común.

15 Cf. R. HIRZEL, *Agraphos Nomos*, *Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft*, 20 (1900) 1 ss.

apariencias¹⁶, oponiéndolo a 'teleuté' (lo acabado), que es un atributo exclusivo del ser. Ciñéndose a la tradición eleática, y situándose en el dominio del ser, Empédocles lo considera como un simple *ónoma*: como un nombre sin correspondencia en la realidad. Su fragmento B19 es, en este sentido, comparable al B8 de Parménides: donde el eleata utiliza *phynai* para designar el mundo de las apariencias, el siciliano se sirve de *gígnesthai*. *Physis* es, para ambos, génesis, devenir, llegar a ser. Ya este solo hecho, escribe F. HEINIMANN¹⁷, hace inverosímil el origen eleático de la antítesis *nómos-physis*, defendido por autores como K. REINHARDT¹⁸, H. STEINTAHL¹⁹ y, más recientemente, por CH. KAHN²⁰. Es igualmente improbable que un concepto relegado por Parménides al mundo apariencial de la *doxa* y que Empédocles considera como un mero nombre, se haya convertido para sus seguidores en contenido de la verdad, como opina STEINTAHL²¹. HEINIMANN²² escribe, pues, con acierto: «del concepto de *physis* de Parménides, ningún camino conduce a la *physis* sofística, la cual denota la verdadera esencia de las cosas». Pero veremos que el jefe de los eleatas puede considerarse como el iniciador de la antítesis en cuestión, de otra

16 El concepto de *physis* ha sido acuciosamente estudiado por E. HARDY, en *Der Begriff der Physis in der griech. Philosophie*, Berlin, 1844. En el siglo XX se ha producido, después de las opiniones de J. BURNET (*Early Greek Philosophy*, 2nd ed., 1908), una controversia sobre el significado de *Peri Physeôs*, que es, como se sabe, el título que la tradición asigna a la mayoría de los escritos de los filósofos presocráticos. Los resultados de este debate han sido sintetizados por R. MONDOLFO, en su traducción de la obra de E. ZELLER (*La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, 1932, vol. II, pp. 27-98: «Nota sulla filosofia presocrática». Véase también el artículo dedicado por H. LEISEGANG a 'Physis' en la *Realencyclopädie* de PAULY-WISSOWA-KROLL. Las páginas que siguen reflejan los resultados recogidos en estas obras y se inspiran en las de F. HEINIMANN (1972) y J. BURNET (1970).

17 1972: 92.

18 Parménides, p. 82.

19 1961: I, 45.

20 1972: 154-155.

21 1961: I, 45.

22 1972: 92.

manera, a saber, en cuanto que formuló por primera vez, la antítesis ser - no ser, llamada a ser el fundamento ontológico de toda antítesis. Junto a la acepción de 'physis' como devenir, se desarrolló, desde el comienzo, la de 'physis' como sustancia primordial o fuente de todo movimiento. J. BURNET²³ escribe a este respecto: «en el lenguaje filosófico griego, *physis* designa siempre lo que es primario, fundamental y permanente, por oposición a lo que es secundario, derivado y transitorio; lo «dado», por oposición lo «hecho» y al devenir». Tal concepto se halla por lo menos una vez en Homero, y se repite varias en Píndaro y Esquilo. Es, por otro lado, el que se usa en la formulación del problema cosmológico hecha por los filósofos milesios y sus seguidores. Podríamos, pues, sintetizar los dos sentidos (dinámico y estático) de 'physis' diciendo, con A. MAN-SION²⁴, que, «para los pensadores anteriores a Sócrates, la *physis* cósmica engloba el conjunto de los fenómenos naturales cuyo teatro es el mundo y la realidad natural primitiva, fuente y origen de tales fenómenos». *Physis* es, en otras palabras, no sólo el sustrato común de todas las cosas que cambian, engendrándolas, permaneciendo a través de sus variaciones y unificando su multiplicidad, sino también las mismas cosas que cambian, consideradas en su proceso de cambio. Pero no hay duda que es el primero de estos sentidos el que tiende a dominar en la filosofía griega, como puede verse, por ejemplo, en *La physis según Aristóteles*, de M. Heidegger²⁵, y como trataremos de mostrarlo a continuación.

El significado de 'physis' se precisa, en efecto, gracias al desarrollo del pensamiento científico-naturalista de los jonios y los áticos, perceptible, por una parte, en los escritos hipocráticos *Peri aerôn hydatôn topôn* y *Peri ierês noûsou*, entre otros, y, por otra, en la obra escrita de Heródoto. En estos lugares, 'physis' significa, ante todo, la condición normal de una cosa, en contraste con sus aspectos secundarios y adventicios. Para Heródoto (VII,16), los vientos perturban la esencia del mar, es decir, su condición normal de quietud (cf. III,109). También 'katà

23 1970: 13.

24 *Introduction à la Physique aristotelicienne*, Louvain/Paris, 1946, p. 63.

25 *Die Physis bei Aristoteles*, trad. franc. *Ce qu'est et comment se détermine la Physis*, in: *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 165-276.

physin' significa en él 'en conformidad con lo normal' o 'en las condiciones normales' (cf. II,38). Por ahí se ve, por otra parte, que el origen de '*physis*' en el sentido de 'normal' no debe buscarse en el pensamiento médico, con el que Heródoto no tiene nada que ver, sino en la *historiê* o investigación jónica. En favor de esta interpretación habla, además, el hecho de que en ninguno de los lugares citados se trata de la *physis anthôpou* (o del hombre) sino, en general, de manifestaciones de carácter metereológico. Pero ello no impide que este concepto se haya consolidado gracias al pensamiento médico. Es esto lo que sucedió de hecho, como se desprende de dos de los muchos escritos del *corpus hypocraticum*, a saber, *Peri agmôn* (o sobre las fracturas) y *Peri arthrôn embolês* (o sobre el ensamblaje de las articulaciones). El primero de éstos habla de *dikaiê physis* o estado normal: '*dikaios*' denota, aquí, lo que corresponde a lo naturalmente dado, es decir, a lo normal, y se opone a lo *biatôn*, que es lo violento y contrario a la naturaleza, como la acción del cirujano, que «obra contra la naturaleza» (*eis têm physin ágein*).

A partir de *physis* en el sentido científico-naturalista de estado normal de una cosa, se pasa insensiblemente a su aspecto normativo, instaurando la tendencia a considerarla como modelo y, por ende, como medida (*métron*) de lo existente. *Physis* se transformará, como resultado de esta evolución, en la medida con que se ha de medir la rectitud de *nómos*. Al mismo resultado se llegó a partir de la consideración de *physis* como aquello que está a la base del cambio, es decir, como *archê* o principio del mismo. Píndaro fue uno de los primeros en registrar este resultado, pues, para él, la *physis* del hombre no es otra cosa que su esencia y, en calidad de tal, lo innato que hay en él, lo que no se adquiere mediante la enseñanza y el ejercicio no hace más que activar. Por subrayar el carácter innato de *phya*, Píndaro se consideró como el gran defensor de los privilegios de la nobleza, cuando el surgimiento de la democracia. No debe olvidarse, sin embargo, que *phya* no es, para él, un patrimonio exclusivo de los nobles²⁶. Al ensalzarla, no necesariamente hace un panegírico del noble origen, sino una invitación a desarrollar todas las fuerzas innatas. No es éste, por otra parte, un pensamiento

26 Cf. *Nemeas* 54 y 1, 25.

exclusivo de Píndaro, pues el reconocimiento de *phya* o *physis* como fundamento necesario de todas las *aretai* (virtudes) era, en la época de la sofística, una idea griega generalizada.

Entre *physis* como lo innato, normal y normativo y *physis* como la verdadera esencia de una cosa sólo hay un paso. Y este paso se dio por primera vez, según parece, en el verbo *pephykénai* (ser por naturaleza, ser naturalmente) empleado por Jenófanes²⁷. Se insinúa también en Heráclito, quien utiliza las expresiones *katà physin* (según la naturaleza: frgs. 1 y 112) y *physis kryptestai* (la real esencia de las cosas se oculta: frg. 123). En ninguno de estos *loci* significa *physis* 'llegar a ser' o 'devenir', como en el eleatismo, sino que puede traducirse por 'esencia'. Algo parecido ocurre en Epicarmo (VS 23 B 2), que no tiene por qué depender de Heráclito ni considerarse como heraclitiano, pues, como acabamos de ver, Jenófanes utiliza ya un verbo de la raíz *phy-* que tiende a desarrollarse en el sentido de esencia. Es seguro, en todo caso, que esta tendencia de *physis* a ser sinónimo de *ousía* tuvo su origen en el pensamiento jónico, pues ya en los milesios denota lo dado en contraposición con lo hecho. Sin embargo, sólo en Diógenes de Apolonia (fl. ca. 450 a. c.) encuentra esta significación su pleno desarrollo²⁸, y ello explica que Heródoto (cf. II, 5,19,68,71) haya podido emplear *physis* en este mismo sentido de esencia.

Dijimos, al comienzo de esta sección, que *physis* en tanto contenido de la verdad (en contraste con *nómos* como contrario a ella) no podía provenir del eleatismo. Ahora podemos añadir, como resultado del análisis precedente, que los *physikoi* jónicos llegaron a este concepto bajo el doble influjo del pensamiento médico y pedagógico que experimentó en el siglo V a.C.²⁹. Gracias a tal influjo, *physis* mejoró de *status* en la misma medida en que *nómos* vio degradarse el suyo. Era, pues, natural que estos dos términos llegaran a oponerse entre sí en la mente de los griegos, y los sofistas, al generalizar la antítesis *nómos-physis*, no hicieran más que canalizar una tendencia que se había fortalecido

27 Cf. F. HEINIMANN, 1972: 48, 94, 106.

28 Cf. frg. B2. Véase A. CAPPELLETTI, *Los fragmentos de Diógenes de Apolonia*, Caracas, Ed. Tiempo Nuevo, pp. 65-66.

29 Cf. F. HEINIMANN, 1972: 107-108.

La antítesis sofística nómos-physis

constantemente. Ello explica, así mismo, que la antítesis sofística tuviera una serie de antecedentes, que examinaremos a continuación.

III. Antecedentes de la Antítesis *NÓMOS-PHYSIS*

Antecedentes de la antítesis *nómos-physis* se encuentran en el ámbito de las investigaciones etnográficas y en la tradición literario-filosófica de los siglos VI y V a.C.

3.1. En la investigación etnográfica

La primera aparición de la antítesis *nómos-physis* fuera de la sofística parece haber tenido lugar en el escrito hipocrático *Peri aerôn hydatôn tópon*, redactado en la época de Pericles y poco antes de la guerra del Peloponeso³⁰. En la segunda parte de esta obra (cc. 12-24) se trata de saber cuáles son las causas de las diferencias psicósomáticas entre los asiáticos y los europeos. La principal de ellas es, según el autor, el clima y las condiciones del suelo, es decir, *physis*. Hay, sin embargo, ciertos aspectos que no pueden explicarse sólo mediante *physis*. Por ejemplo, la forma del cráneo de los macrocéfalos. Para dar cuenta de este rasgo, *Pnyt.* recurre a otro factor, que depende por completo de la acción humana, es decir, de *nómos*. *Nómos* es, en este caso, la costumbre de los macrocéfalos de dar a la cabeza aún blanda del recién nacido una forma alargada, siguiendo medidas artísticas. Si luego tal forma se transmite por herencia y llega a ser un *en physei egéneto* (algo originado por naturaleza), ello no impide que su causa primaria y original sea *nómos*.

Hay, pues, al origen de las diferencias psico-somáticas de los asiáticos y los europeos dos agentes que obran cada uno a su manera: *physis*, como causa primaria y fundamental, y *nómos* (el orden interno de la comunidad) como causa adventicia, aunque igualmente eficaz. A ellos se refiere el autor cuando anuncia, a comienzos del c. 14, su proyecto de investigación: «dejaré de lado los aspectos en los que los pueblos difieren poco, y averiguaré, en cambio, de qué modo tienen lugar las grandes diferencias, tanto las que se dan por naturaleza como las que ocurren por costumbre». En el c. 23, echando una mirada de conjunto a la índole de los europeos, habla el autor de sus características corporales

³⁰ *Ibid.*, pp. 13-41.

y de su comportamiento espiritual, distinguiendo con especial cuidado los rasgos que se originan en la naturaleza (*en té physei eggínonta*) y los que provienen del orden de la comunidad (*en nómō*).

Lo que primero llama la atención en esta investigación (que, a diferencia de las puramente descriptivas y más o menos mitologizantes de Heródoto (cf. III, 16), exhibe un carácter causal) es que, para el autor, no hay entre *physis* y *nómos* oposición sino complementaridad. Ambos factores tienen una función efectiva en la conformación psico-somática de los pueblos. Y esto es tanto más claro cuanto que el autor (probablemente un médico) no emite, *expressis verbis* y *a priori*, ningún juicio de valor sobre aquéllos, sino que hace depender su veredicto de los diferentes casos examinados. Así, como médico, no puede aprobar el *nómos* de los macrocéfalos, que pone en peligro la salud del infante, y, como griego, tampoco puede aceptar los *nomoi nomárquicos* de los persas (cf. XVI: 70, 21 ss). Pero cuando afirma, en otros lugares, que un hombre, perezoso por naturaleza (*physei*), puede llegar a ser diligente por educación (*nomōi*), entonces concede a *nómos* una real superioridad sobre *physis*.

Otro tanto ocurre cuando Heródoto y el autor hipocrático intentan explicar la victoria de Grecia, país pequeño y pobre, sobre Persia, inmensa y rica. Toman entonces conciencia de la fundamental diferencia de las relaciones políticas en la Grecia democrática y la Persia monárquica, y llegan a la conclusión de que la victoria de la primera sobre la segunda se debe, no sólo a su valentía natural, sino también a su organización política: a su *nómos*. En efecto, la democracia naciente había dado un lugar predominante, no a los valores de la sangre, representados en esa coyuntura por el noble Aristides, sino al saber político, encarnado por el plebeyo Temístocles, cuya estrategia (la construcción de una potente flota marina que permitiera a los helenos batallar en el mar), hizo posible la victoria de Salamina, completada por la de Platea (481 a.C.). La conclusión de estos investigadores era compartida por la burguesía victoriosa y contrastaba con su modo de pensar anterior a la guerra. Antes de la guerra pérsica y frente a las exigencias que la burguesía emergente hacía a la nobleza, Píndaro y Teognis, los principales representantes de los nobles, habían sostenido que la sangre o esencia innata del ciudadano noble era la causa decisiva

La antítesis sofisticada *nómos-physis*

de la virtud política. Frente a la *phya* se eclipsaba, para ellos, todo influjo secundario proveniente desde fuera, todo lo aprendido, es decir, el *nómos* u orden político. Después de la guerra, una temible cuestión entra en debate: ¿puede la naturaleza humana innata ser influida e incluso cambiada por la acción del orden comunitario? La respuesta de Heródoto será afirmativa: presionados por las circunstancias, los hombres pueden llegar a ser más intrépidos que lo que son por naturaleza (*amētnones tēs physios*) (Cf. V, 118). Hay, en todo ello, una tendencia a atribuir a *nómos* un papel modelador y a considerarlo como educador de las capacidades humanas innatas. Tal parece ser el sentido de esta frase de Simónides (frg. 53): la ciudad es educadora de los hombres (*pólis ándra didáskei*).

Así, en esta primera aparición del par *nómos-physis*, no hay propiamente oposición entre ellos, sino que pueden eventualmente obrar en el mismo sentido³¹ e incluso transformarse el uno en la otra³². En otras palabras, en la obra que estamos analizando y algunos lugares paralelos de Heródoto, *nómos* y *physis* no se hallan en una relación de oposición, sino de complementariedad, de tal modo que no se puede hablar, en este caso, de un antecedente *stricto sensu* de la antítesis *nómos-physis*. Si lo incluimos entre los «antecedentes», es más por el esfuerzo de comparación entre los dos términos que tiene lugar en la investigación etnográfica.

3.2. En la tradición literario-filosófica

1) La gestación de la antítesis que nos ocupa es más decisiva en la tradición literario-filosófica. Se anuncia, por primera vez, en la antítesis antropológica *ergon-logos*. Homero había expresado, en la *Ilíada* (IX, 443), el ideal humano de la unidad entre las palabras y las acciones. Pero frente a este ideal (habla según tus obras, obra según tus palabras), aparece pronto la tendencia a la separación, e incluso a la oposición, entre *logos* (palabra) y *ergon* (obra). El primero en percatarse de ello parece haber sido Solón, quien denuncia, al mismo tiempo, los primeros pasos hacia la ruptura de la tradicional imagen unitaria del espíritu

31 Cf. *Payt.* XVI: 79, 19.

32 *Ibid.*, XIV: 69,5.

humano³³. En este primer intento de oposición entre lo real y lo aparente, se privilegia a *ergon*: es éste el que constituye lo real, en el dominio de la conducta, mientras que *logos* se reduce a meras palabras, e incluso a palabras falsas. «Eran amigos de palabra, no de obra», escribe Eurípides, en su *Alcmeón en Corinto* (vv. 339)³⁴. La antítesis *logos-ergon* se repite tanto, en la literatura posterior, que pronto se convierte, como dice F. HEINIMANN (1972:46), en un *manierirten Stilmittel*, en un afectado recurso estilístico que, por su reiteración, prepara y gesta, en los espíritus, la antítesis *nómos-physis*.

2) La antítesis *logos-ergon* encuentra su fundamentación ontológica en la oposición parmenidiana entre *ser* y *no-ser*, que debería convertirse, en adelante, en el fundamento de todas las antítesis. ¿Lo fue de verdad? Recuérdese que Parménides distingue dos vías pensables de investigación (frg. 2, v. 2): la una, que el ser «es y no puede no ser» (frg. 2, v. 3), la otra, que no es y es necesario que no sea (frg. 2, v. 5). La primera conduce a la verdad, la segunda a ninguna parte, pues «es una vía completamente intransitable» (frg. 2, v. 6). Es, pues, esta última una vía imposible y, por tal razón, no puede considerarse como vía, y debe descartarse. Desaparece, de este modo, la antítesis, pues falta uno de sus términos, a saber, *ouk esti*. Pero al propiciar esta desaparición, el jefe de los eleatas incurre en una doble contradicción: por una parte, dice que la segunda vía es «intransitable», siendo así que ha dicho, en un primer momento, que es pensable (*esti noêsai*: frg. 2, v. 2). Además, si es pensable, existe en tanto vía, pues según el criterio de la pensabilidad, sugerido por los frgs. 3 y 8, vv. 34-36, «pensar una cosa equivale a pensarla existente»³⁵. Sea como fuere, al suprimirse uno de los términos, la antítesis como tal desaparece. Gorgias, que vio, sin duda, la contradicción de Parménides, trató de restaurar la antítesis, reintroduciendo la vía del no-ser (como lo revela el título de su obra *Sobre la naturaleza o el no-ser*) y restituyendo la elección entre el ser y el no-ser. El segundo Protágoras (el autor de la *Alêtheia*), por el contrario, restauró, en cierto modo, el eleatismo, manteniendo la exclusión

33 Cf. F. HEINIMANN, 1972: 44 ss.

34 Cf. también ESQUILO, *Prometeo encadenado*, vv. 336 y 1080.

35 R. MONDOLFO.

La antítesis sofisticada nómos-physis

del no-ser y evitando la elección entre ser y no-ser³⁶: para él, en efecto, todas las opiniones son verdaderas, ya que son opiniones sobre algo y sobre algo que existe.

3) La contradicción en que incurre Parménides al formular y explicitar la antítesis *esti-ouk esti* se extiende necesariamente a la que establece entre la *verdad* y el *error*. Al comienzo del frg. 2 sostiene, efectivamente, que el camino de la verdad y el camino del error son igualmente pensables. Pero luego afirma, en el frg. 8, vv. 17-18, que el segundo es «impensable e innominable (*anáeton anônymon*)», pues no es un camino verdadero (*ou gàr alêthês estin hodós*). Suprime, pues, esta senda y sólo deja la vía de la verdad, que no puede ya entrar en conflicto con ninguna otra, pues es la única posible. Es obvio que se halla aquí en germen la intensa negación protagoreana del error, uno de los más poderosos detonantes de la lógica de Platón.

4) La aniquilación del camino del error permite a Parménides plantear otras dos antítesis íntimamente ligadas a la que ha empezado siendo la oposición *alêthês-pseudês*: por una parte, la psicológica entre *logos* y *aisthêsis* (o entendimiento y sensación), y, por otra, la gnoseológica entre *nôêma* (conocimiento propiamente dicho) y *dóxa* (opinión). La primera de estas antítesis se da también en el frg. 89 de Heráclito, que pone en contraste a los «despiertos» y los «dormidos». Para los primeros, que son los que viven según el entendimiento, «el mundo es uno (*hén*) y común (*koinón*)». Los segundos, por el contrario, que se mantienen en el ámbito de la sensibilidad, se aíslan, cada uno, «en su propio mundo», de tal modo que, para ellos, éste es múltiple y peculiar (*idion*). El frg. 73 explica, por otra parte, que «obrar y hablar como dormido es obrar y hablar en apariencia (*dokoûmen poiêin kai légein*)», i. e., en conformidad con los sentidos, los cuales, al ser particulares, no pueden reflejar lo que es común a todos (*xynôn pantôn*) (frg. 114). Aún más explícito en cuanto a la indanidad cognoscitiva de los sentidos y la capacidad cognoscitiva de la razón es el frg. 7, v. 3-6 de Parménides, donde el autor, después de poner en guardia contra la vía del error, exhorta con firmeza: «no te dejes guiar por la inconstante costumbre que todo lo experimenta, y pone en

36 Cf. A. CAPIZZI, *Protagoras*, Firenze, G. C. Sansoni Ed., 1955, p. 296.

el trono al ojo que no discierne y al aturdido oído y a la lengua; no, sino que, con la razón has de llevar la prueba a la ardorosa contienda».

5) Pero la antítesis psicológica entre razón y sensación implica, a su vez, la oposición gnoseológica entre el conocimiento (*noêma*), siempre dotado de verdad (*alêtheia*), y la opinión (*doxa*), que es sinónimo de falsedad. Sólo el primero refleja, según Heráclito, lo que es «común a todos», y, según Parménides, lo que es real. En cuanto a la segunda, el jefe de los eleatas la equipara a la ignorancia, pues gira en torno a los sensibles, que no son otra cosa que una mezcla de contrarios. Ahora bien, los contrarios, precisamente por serlo, se aniquilan entre sí³⁷. Simplicio observa, pues, con razón, que los contrarios están en la base de la *doxa*³⁸: a causa de ello, toda *doxa* es sinónimo de ignorancia, y las diversas opiniones son nombres creados por los mortales, creyendo que son verdaderos³⁹.

6) Fundando, en cierto modo, las antítesis anteriores, se da la oposición ontológica *einai-dokeîn* (o ser-parecer). Refiriéndose a Aristides, escribe Esquilo, en *Los Siete contra Tebas*, esta frase que han debido repetir los atenienses: *ouk gàr dokeîn díkaios all' einai délei*: es, pues, patente que no parece justo, sino que es tal. Vigorosamente se oponen en este verso los verbos *einai* y *dokeîn*, expresando con singular claridad la antítesis apariencia-realidad, que está en la base de todas las antítesis, dentro de la tradición literario-filosófica, y anticipa como ninguna otra la sofística *nómos-physis*. Pero antes de examinar esta última, analizaremos otra que, al igual que la antítesis *einai-dokeîn*, pone de manifiesto el espíritu de las que han ido surgiendo entre los eleatas y sus seguidores.

7) Se trata de la antítesis *nomôî-eteêî*, que es, a mi modo de ver, la más cercana a la sofística y tiene un carácter eminentemente gnoseológico. *Eteêî* es, como dijimos, lo que se da en realidad de verdad, i. e., *physei*. Y tales son, según Demócrito, los átomos y el vacío. Es, pues, legítimo leer *physei* en lugar de *eteêî*⁴⁰ y obtener, por tal vía, la antítesis

37 Cf. PARMENIDES, frg. 6, vv.8 ss.

38 In *Phys.* 117, 3.

39 PARMENIDES, frg. 8, vv. 38-41.

40 Según LIDDEL-SCOTT, *Eteêî* proviene de *etautôs*, que es sinónimo de *alêthôs*: verdaderamente.

nómos-physis. Dejemos, sin embargo, la fórmula del filósofo de Abdera tal como éste la enuncia, y determinemos su contenido. Lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, los colores y sabores y, en general, las propiedades «secundarias», se dan sólo *nomôdi*, i.e., gracias a la aprehensión de los sentidos, aunque dependen, en cierto grado, de las propiedades «primarias» de extensión (o masa) y figura, que son inherentes a los átomos. Los átomos y el vacío son, por el contrario, *eteêi*, en realidad de verdad, i.e., independientemente del sujeto cognoscente (cf. frg. 9 y 125). La conciencia de esta oposición lleva a Demócrito a reconocer cuán incapaz es el hombre de llegar a la verdad. Fiel al heraclitismo⁴¹, pero también al eleatismo⁴², distingue el abderita el conocimiento de los sentidos, que califica de *skotín* (oscuro), y el del intelecto, que es el conocimiento propiamente dicho (*gnêsin*). He aquí sus propias palabras: «hay dos formas de conocimiento, la una auténtica, oscura la otra. Y pertenecen a la oscura todos éstos: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Pero la clara está separada de aquélla»⁴³. El conocimiento sensorial tiene por objeto lo que existe sólo *nomôdi*, y se origina, no en una convención, sino en la debilidad de la constitución humana y sus modos ordinarios de conocer⁴⁴. Sólo el racional aprehende lo que es *eteêi* o en realidad de verdad, y tiene lugar después que el primero ya no puede ir más lejos: «cuando el conocimiento oscuro no puede ya, por la pequeñez (del objeto) ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni tocar, sino que es preciso investigar lo que es más sutil, entonces sobreviene el conocimiento auténtico, como dotado de un órgano más sutil para pensar»⁴⁵. ¿Pero cómo sobreviene el conocimiento auténtico? Demócrito lo ignora: «no se sabe por dónde llegar a conocer lo que cada cosa es en realidad de verdad (*eteêi*)» (frg. 68B8). Desaparece, pues, la confiada seguridad que el Poema de Parménides atribuye al «camino de la verdad». Y es este hecho, unido a la toma de conciencia que lo origina, el que sume al filósofo de Abdera en un trance de desesperación, que es uno de los

41 Cf. HERACLITO, frg. 107.

42 Cf. PARMENIDES, FRG. 7.

43 Frg. 68b11, in SEXTO EMP., *Adv. Math.*, VII, 139.

44 *Ibidem*

45 *Ibidem*.

primeros signos del escepticismo en la filosofía griega: «en realidad de verdad, no sabemos nada de nada, sino que todo es, en cada uno, opinión común y corriente» (frg. 68 B10). O en otro lugar: «en realidad de verdad, nada inmutable conocemos, sino sólo lo que nos sobreviene según la disposición del cuerpo y de las cosas que le penetran o le resisten» (Ibid.). Se diría, pues, que sólo quedan las opiniones, resultado de la aprehensión sensorial. ¿No son ellas preferibles a la ausencia total de toda representación? «Mísera razón que de nosotros tomas las pruebas (hace Demócrito decir a los sentidos), ¿pretendes expulsarnos? Tu triunfo sería tu derrota»⁴⁶.

Tenemos, pues, que la antítesis democritiana *nomôi-eteêi* reviste un carácter ontológico, pues se refiere, directamente, al *status* del objeto del conocimiento. Pero exhibe también y sobre todo un carácter gnoseológico, dando inicio a una postura casi completamente desconocida por el dogmatismo anterior, a saber, el escepticismo⁴⁷. Es, por otra parte, significativo que el filósofo de Abdera haya sido el primero en reflexionar explícitamente sobre los nombres: «Demócrito, el primer filósofo que se ha preguntado sobre el origen y el valor objetivo de nuestro conocimiento -escribe H. STEINTAHL- ha sido también el primero en reflexionar sobre el valor de los nombres, en la medida en que ha de buscarse en ellos algún tipo de conocimiento»⁴⁸. A tal problema responde con la que llegará a ser la tesis «convencionalista» del lenguaje. Y él fue, según Proclo (*In Cratylum*, 16), el único preplatónico que sostuvo esta doctrina. Según el mismo Proclo, Demócrito apoya el convencionalismo de los nombres en la homonimia, la polinomia, la metátesis y la formación irregular del lenguaje⁴⁹. Por todas estas razones, que no podemos estudiar en detalle, los nombres no son *eteêi* sino tan sólo *nomôi*, pues no expresan lo que existe *etôi* (a saber, los átomos y el vacío), sino lo que existe *nomôi* (las cualidades «secundarias» de las

46 Cit. por A. CAPPELLETTI, «La ética de Demócrito», en: *Estudios Paraguayos*, Rev. U. Católica N. S. de la Asunción, vol. VI, 1 (1978) 43.

47 También Jenófanes insiste en las limitaciones del conocimiento (cf. frgs. 34, 35, 18 y 38), pero no podría hablarse en él de escepticismo.

48 1961: I, 79.

49 V. GOLDSCHMIDT, 1940: 16.

cosas). Su atribución descansa en una falsa concepción de las cosas, en una *doxa*⁵⁰.

IV. La Antítesis Sofística *NÓMOS-PHYSIS*

4.1. Formulación de la antítesis

¿Quién fue el primero de los sofistas en formular la antítesis que nos ocupa? La tradición doxográfica señala a Arquelaos⁵¹, quien habría sido el primero en considerar «*tò díkaion kai tò aischròn ou physei éinai álla nómōi*: que lo justo y lo injusto no se dan por naturaleza sino por convención (*nomōi*)» (frg. 60 A1 y 2)». El discípulo de Anaxágoras habría sido, además, el primer físico en ocuparse de problemas éticos y, como tal, el vínculo entre la reflexión física de los jonios y la reflexión moral de los áticos. Pero la problemática que le atribuyen los doxógrafos es ajena a su época y a la índole de sus propias investigaciones, y ello hace improbable que haya sido el primero en formular la antítesis sofística *nómos-physis*. Además, la claridad que ésta alcanza, en el fragmento citado, no se da ni siquiera en Antifón, que le es posterior. Tómese en cuenta, en fin, que la formulación de la antítesis en dativo no se dio en el siglo V y que sólo se consagró a partir de Platón⁵². Por éstas y otras razones, la fórmula anterior no parece deberse a Arquelaos, sino a un interpolador que estaba tan familiarizado con la antítesis como el autor hipocrático de *Pert ierês noûsou* (Sobre la enfermedad sagrada)⁵³.

Imposible, pues, determinar el origen histórico de la antítesis que nos ocupa. Lo que sí está claro es que ella alcanza su formulación más acabada en los debates que se produjeron en los siglos V y IV a. C. y que fueron suscitados y nutridos por las corrientes sofísticas. Entre quienes la han formulado con mayor vigor están Hippias (ca. 443-343 a. C.), Antístenes (444-365 a. C.) y el Calicles del *Gorgias* de Platón. El primero, conocido por el *Protágoras* platónico (337c-338b), lo hace en el plano ético-político, que es, en esa época, aquél en el que más repercute la antítesis en cuestión. «Considero que vosotros aquí presentes —

50 Cf. H. STEINTAHL, 1961: I, 78-79.

51 Cf. DIOG. L., V, 42.

52 Cf. *Gorg.* 48e y *Leyes* 889c.

53 Cf. F. HEINIMANN, 1972: 86.

sostiene— sois todos, sin excepción, de una misma sangre, de una misma familia, de una misma patria, y ello en virtud de la naturaleza (*physei*), no en virtud de la ley (*ou nomôi*). Porque en virtud de la naturaleza, lo semejante se halla emparentado con lo semejante, mientras que la ley (*ho dê nómos*), que es una tirana de los hombres (*tyrannos ôn tôn anthrôpôn*), impone por la fuerza gran número de cosas, contrariamente a la naturaleza (*pollà parà tèn physin biáthetai*)»⁵⁴.

La oposición entre *nómos* y *physis* no puede expresarse con mayor vigor. Lo *nómôi* es, para Hippias, lo conforme con el pensamiento de la multitud y las leyes del Estado, que es como decir lo arbitrario, convencional y pasajero. Sólo lo *physei* traduce las relaciones reales de las cosas y se conforma a ellas. También podríamos decir que, para Hippias, lo *physei* constituye el «derecho natural», las leyes no-escritas (o *ágraphoi nomoi*), mientras que lo *nómôi* conforma el «derecho positivo», las leyes escritas y codificadas. Vistas las cosas desde el punto de vista de la naturaleza (*physei*), los intelectuales a quienes se dirige el sofista de Elis, sea cual fuere su raza y su nacionalidad, se hallan mutuamente emparentados y son conciudadanos *physei*, es decir, por derecho natural, pues en virtud de este derecho, «lo semejante se halla emparentado con lo semejante». La discriminación es posterior y les adviene *nómôi*: por derecho positivo, que difiere de un país a otro y de una región a otra. No hay, pues, en Hippias una simple distinción entre *nómos* y *physis*, sino una real oposición entre ellos: *nómos* no hace ni puede hacer lo que hace *physis*. Más aún, *nómos* puede actuar, y actúa de hecho, en contra de la naturaleza (*parà tèn physin*), imponiéndole al individuo humano por la fuerza lo que es contrario al ser que le es propio. De ahí que, en sí y por sí, *nómos* no puede ser justa ni, por consiguiente, obligatoria. «¿Cómo, en efecto, se puede conceder un gran peso a las leyes o a la obediencia a ellas, si frecuentemente son desaprobadas o alteradas por aquéllos mismos que las dieron?», le hace decir Jenofonte⁵⁵ a Hippias de Elis, en un diálogo entre éste y Sócrates. Si, en cambio, algo se muestra como *physei díkaion* (o naturalmente justo), hay que considerarlo como sancionado por las leyes no escritas, es decir, por el derecho natural.

54 *Prot.* 337d.

55 *Mem.* IV, 4, 14.

Gracias a éste se hallan los seres humanos viviendo juntos y organizados en sociedad. Y puesto que antes de darse el derecho natural, no podían aquéllos reunirse ni dialogar con miras a vivir en comunidad, entonces hay que concluir que son los dioses y no los hombres los reales tutores de los *ágraphoi logoi* o leyes no escritas⁵⁶.

En el mismo plano se desarrolla el pensamiento de Calicles, ese *enfant terrible* de la retórica, probablemente una reconstrucción del mismo Platón⁵⁷: «lo más a menudo (*hōs tà polla*), dice, la naturaleza y la ley (*hē te physis kai ho nómos*) son contrarias entre sí (*enant'allêlois estin*)»⁵⁸. «En efecto, según la naturaleza (*physei*), lo que es más feo (*aischion*), es siempre lo más desventajoso (*kakion*), a saber, sufrir la injusticia (*to adikeisthai*); según la ley (*nomōi*), en cambio, cometerla»⁵⁹. Y esto no es de extrañar, pues «la ley ha sido establecida por los débiles y la multitud»⁶⁰, para asustar a los fuertes y soslayar su dominio⁶¹. Pero los más fuertes se guían por la naturaleza, la cual dictamina que «quien vale más debe imponerse sobre quien vale menos, el capaz sobre el incapaz»⁶². La superioridad de la naturaleza sobre la ley está fuera de toda duda, en el pensamiento de Calicles. Ya ni siquiera se puede decir que *physis* es la medida de *nómos*, pues entre las dos no hay nada en común. La oposición entre ellas parece tal que, si la segunda intentara aproximarse a la primera, estaría —como se lee en el *Fedón* (103d)— condenada a desaparecer.

No menos vigorosa es la formulación debida a Antístenes (ca. 444-395 a. C.). Esta, concisa y lapidaria como otras aseveraciones del fundador del cinismo, se mueve en el plano metafísico-teológico: «según la ley, hay muchos dioses; según la naturaleza, por el contrario, sólo uno

56 *Ibidem*, IV, 4, 19.

57 Una reconstrucción similar a la de Trasímaco, en *República* I: cf. F. BRAVO, «¿Quién es y qué enseña el Trasímaco de la República?», *Apuntes filosóficos*, Caracas, 1992, 2, pp. 15-48.

58 *Gorg.* 482e7.

59 *Gorg.* 483a6. La misma idea es desarrollada por Glaucón, *Rep.* 358b-362c.

60 *Gorg.* 483b.

61 *Gorg.* 483c.

62 *Gorg.* 483d.

(*katà nómon einai polloûs theoùs, katà dè physin héná*)»⁶³.

4.2. Sentido de la antítesis

¿Cuál es el sentido de la antítesis que nos ocupa? La respuesta no puede ser simple, pues no todos la defienden de la misma manera. W. K. C. GUTHRIE distingue, «por comodidad», tres posturas al respecto: la de aquéllos que ponen a *physis* sobre *nómos*, la de quienes exaltan a *nómos* en detrimento de *physis*, y la realista de los que, sin emitir ningún juicio de valor sobre ninguna de ellas, se limitan a sostener que el más poderoso siempre aventajará al más débil, y dará el nombre de ley y justicia a lo que redundará en su propio interés.

(1) Entre los defensores de *physis* contra *nómos*, unos lo hacen desde un punto de vista egoísta, otros en una perspectiva altruísta⁶⁴. Los primeros creen que a la naturaleza corresponde actuar egoísta y tiránicamente. La tiranía no es, pues, sólo un hecho político, sino físico. Nadie ha defendido esta idea con mayor crudeza que Calicles. Ampliamente expuesta en el *Gorgias* (482c ss) y sumariamente en las *Leyes* (890a), lo fundamental de ella es que «la naturaleza y la ley se contradicen»⁶⁵ y que, ante este hecho fundamental, hay que decidirse por la primera, cuya ley primaria es el derecho del más fuerte. De esta ley se deriva que «quien vale más debe imponerse sobre quien vale menos»⁶⁶. Y no vale más el más sabio ni el más virtuoso, sino «el más vigoroso de entre nosotros»⁶⁷, es decir, quien es capaz de «sacudir, romper y rechazar todas las cadenas» e imponer «el derecho de la naturaleza (*tò tês physeôs díkaion*)»⁶⁸.

Situándose en la misma línea que Calicles, Antifón llega, sin embargo, a una actitud de compromiso, privilegiando el ilustrado interés de cada uno y haciendo consistir la justicia «en respetar las leyes delante de los otros y seguir, en caso contrario, los preceptos de la

63 In FILODEMO, *Peri eusebetías*, cit. por Th. GOMPERZ, *Griechische Denker*, Wien, 1903, p. 72; cf. F. CAZZI, *Antistenis fragmenta*, Milano, 1966, frg. 39a-e; W. K. C. GUTHRIE, *The Sophistes*, pp. 248-249.

64 Cf. W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists*, Cambridge U. P., 1971, p. 101.

65 *Gorg.* 482e.

66 *Gorg.* 483d.

67 *Gorg.* 483e.

68 *Gorg.* 484a.

La antítesis sofisticada *nómos-physis*

naturaleza»⁶⁹. Aristófanes, el del *ádikos logos* (o discurso injusto) de *Las Nubes* (1039 ss), es más radical contra los *nomoi*: sostiene, en efecto, que el auto-control al que éstos exhortan es un mal, y desafía al discurso justo a que le muestre a uno solo que lo haya considerado como un bien (cf. 1060ss). No faltan quienes defienden a *physis* en una perspectiva humanitaria. Para ellos, lo que primariamente cuenta son los intereses del ser humano, determinados por la misma naturaleza como tal. Según Antístenes, «el sabio se guía, en su actividad ciudadana, no por las leyes establecidas, sino por la ley de la *aretê*⁷⁰ o de la excelencia.

La defensa altruísta de *physis* contra *nómos* dio origen a las ideas de igualdad, cosmopolitismo y unidad del género humano. Quienes la hacen sostienen, en efecto, que aquéllos que invocan la raza, la nobleza de nacimiento y el *status* social o económico, o justifican ciertas instituciones como la esclavitud, no se fundan en *physis*, sino en *nómos*. Hipias es, como sabemos, completamente explícito a este respecto. En él y otros pensadores de la época está naciendo, como observa GUTHRIE⁷¹, el concepto de *ley natural*, en un sentido análogo al que tendrá desde los estoicos hasta J. J. Rousseau. ¿Qué significa *physis* en estos pensadores? ¿Y en qué sentido se oponen a *nómos*? Para todos, aquélla designa lo normal y correcto. Y de ahí que insistan en su legalidad, es decir, en su necesidad: la *anagkê physeôs* o necesidad de la naturaleza. De ahí también que se subraye su utilidad, sobre todo por parte del pensamiento médico: para éste, la norma suprema de conducta, en materia de salud, era lo útil para la salud del paciente: *tò sympherón*, que es, al mismo tiempo, *tò hêdu*, lo agradable, el cual se identifica, a su vez, con *tò agathón*, lo bueno. Su doble característica de necesidad y utilidad confiere a *physis* el poder de decidir como instancia suprema en todos los asuntos, sin que valga la oposición de *nómos*. Sobre las leyes escritas están las no-escritas, sobre el derecho positivo el natural. En el *adikòs lógos* de *Las Nubes* (v. 1078) se lee esta consigna: «Deja libre curso a tu instinto nativo, y no te preguntes qué es feo o qué es hermoso según *nómos*». En el mismo sentido se desarrollan las reflexiones de Antifón,

69 DK A44.

70 Cit. por GUTHRIE, 1971: 117.

71 O. C., p. 118.

en *Peri tês alêtheias*: todo lo que pertenece al cosmos, y por tanto al hombre, que es una de sus partes, está sujeto a ciertas leyes que se fundan en su misma esencia y son, por ello, necesarias⁷². A tal concepción de la naturaleza corresponde una ética que establece como criterio de acción correcta lo útil⁷³. Llegamos, así, a los dos axiomas fundamentales del pensamiento de Antifón: (1) La fe en la legalidad de la naturaleza; (2) El reconocimiento de lo útil como medida de la conducta humana. Del primero se sigue que todo lo que obra *contra natura* se torna vulnerable⁷⁴. Pero ni de él ni del segundo se infiere nada en contra de los *nomoi katà physin* o conformes a la naturaleza⁷⁵. En cuanto a los que van *contra naturam*, por ser no-útiles, hay que rechazarlos sin miramientos. Y aquí, precisamente, llega a lo que intenta demostrar en su libro: que la justicia vigente no es útil, y que no lo es porque no responde a las exigencias de la naturaleza. Por la misma razón rechaza Aristófanes⁷⁶ la temperancia «nomológica», que nos priva de los placeres, sin los cuales la vida no es ya digna de ser vivida. Antifón cree, por su parte, que la temperancia es alabada sólo por los débiles, quienes, a causa de su cobardía, no se hallan en capacidad de procurarse satisfactoriamente los placeres⁷⁷.

He aquí, pues, en qué sentido se opone *physis* a *nómos*:

- 1) Sólo *physis* goza de una legalidad inviolable, mientras que *nómos* es provisional y transitoria.
- 2) Sólo *physis* es infaliblemente útil, mientras que *nómos* lo es cuando refleja y explicita las tendencias naturales.
- 3) Sólo *physis* es medida de *nómos*: si ésta no le es conforme, debe rechazarse como una tergiversación y un obstáculo contra ella.

(2) La defensa de *nómos* contra *physis* puede considerarse como una reacción de ciertos pensadores contra la desmedida exaltación de esta última. En efecto, aunque tal apología enraiza en la tradición y en

72 Cf. *Alêtheia*, I, 5; 2, 30; 4, 1; 4, 18.

73 *Ibid.* 1, 12.

74 *Ibid.*, 2, 23.

75 *Nubes*, 1071 ss.

76 Cf. paralelamente *Gorg.* 492a ss.

77 Piénsese en el culto de *nomos* por los órficos, Heráclito y Píndaro.

la particular idiosincracia de los griegos⁷⁸, tiene su causa próxima en algunos escritores de la época sofística que sostienen ciertas teorías antropológicas del progreso humano, en oposición a otras, físicas, del mismo. Según aquéllas, el hombre primitivo vivía como los animales: sin vestidos ni moradas, y sin organización social de ninguna clase. Sólo paulatinamente sintió la necesidad de juntarse a los otros para sobrevivir. La necesidad de comunicarse hizo surgir el lenguaje articulado. Se empezó a cultivar la tierra, a domesticar los animales, a construir casas y ciudades, reconociendo en todo ello los derechos de los otros y esbozando, de tal modo, los primeros rudimentos de la ley y el orden, es decir, de *nómos*. El «Mito de Protágoras»⁷⁹ refleja magníficamente este modelo racionalista del progreso humano, el cual se da, como observa GUTHRIE, en agudo contraste con las viejas concepciones religiosas de una «degeneración» a partir de una «raza de oro» (Hesíodo) o de una «era del amor» (Empédocles). Ahora bien, el instrumento del progreso humano es *nómos*. Tanto Critias (fl. 415 a. C.) como Isócrates (436-338 a. C.) consideran los *nomoi* como los verdaderos medios para que el hombre se levante sobre las bestias. El clímax del coro de la Antígona de Sófocles se produce cuando aquél declara que las realizaciones técnicas son neutras en sí mismas, pudiendo conducir al bien o al mal, y que lo esencial es observar los *nomoi*, única manera de situarse por encima de los animales. Entre los principales defensores de *nómos* están Critias (*Sísifo*, frg. 25, 9-11), Demócrito (frg. 181), Heródoto (VII, 104), Pericles (Tucídides, 2,37), Sócrates (Jenofonte, *Mem.*, 4.4.12 ss), el «Anónimo Jámblico»⁸⁰ y, de una manera peculiar, como veremos, Protágoras. Para todos ellos, los *nomoi* no se deben a la naturaleza ni a los dioses, sino que han sido desarrollados por los diferentes pueblos, a la vez como manifestación e instrumento de progreso.

(3) Pero no podemos olvidar que el siglo V fue para Grecia, y especialmente para Atenas, un tiempo de guerra, la cual, como escribe Tucídides (3, 82), «con las restricciones que impone en la vida diaria, es

78 Cf. W. K. C. GUTHRIE, 1971: 69.

79 *Prot.* 320e. GUTHRIE (1971: 79-84) trae una antología de textos análogos.

80 W. K. C. GUTHRIE, 1971: 71 ss.

una escuela de violencia». Una escuela en que la Hélade llegó a tergiversar todos los valores y en que los griegos, «para calificar los actos, llegaron a modificar el sentido habitual de las palabras». Sobre todo durante la Guerra del Peloponeso, tanto *physis* como *nómos* perdieron su categoría de reguladores de la vida y las acciones. Para reemplazarlos, se recurrió al criterio de lo que es útil para cada uno, con prescindencia de los otros. Así, para regular los actos, ya no valían ni la naturaleza ni la ley, sino, como escribe Tucídides (3, 82), «el apetito de poder, inspirado por la codicia y la ambición individual». Tanto a los individuos como a los Estados, sigue diciendo Tucídides, «todos los medios les eran legítimos para triunfar de sus adversarios». Este cuadro sombrío, pintado por el primer filósofo de la historia, alcanza sus tintes más oscuros en la discusión que tiene lugar entre los enviados de Atenas, la imperialista, y los representantes de la pequeña isla de Melos, a la que los atenienses estaban forzando a aliárseles⁸¹. Estos empiezan excluyendo de la discusión los argumentos morales, pues la justicia presupone, según ellos, la igualdad de poder de sus beneficiarios (5, 89). Los melianos aceptan atenerse a las razones de interés (5, 90), pero previenen que, en general, es útil que quienes se hallan en peligro se unan equitativamente y con justicia. Es un principio del que pueden necesitar los mismos atenienses (5, 98). Más adelante reconocen que es difícil luchar contra un Estado poderoso como el ateniense (5, 104). Pero confiamos, dicen, en que los dioses no permitirán que seamos desfavorecidos, «pues nuestra causa es justa y la vuestra no» (5, 104). Es entonces cuando se desborda el realismo político de los atenienses (5, 105): «en cuanto a los dioses, replican, creemos con probabilidad, y por lo que se refiere a los hombres con absoluta certeza, que la dominación es una necesidad de la naturaleza hasta donde la fuerza alcanza. Esta ley no la hicimos nosotros, ni fuimos los primeros en usarla, sino que la encontramos como algo preexistente, y después de nosotros tendrá perpetua validez. Nos servimos de ella en nuestro provecho, porque estamos convencidos de que, si vosotros o cualquier otro se hallare en posesión de la misma fuerza que ahora poseemos, usaríais esa ley en

81 TUCID. 5, 85 ss.

La antítesis sofística *nómos-physis*

vuestro propio beneficio». Abunda Tucídides en testimonios acerca de este realismo que no quiere comprometerse ni con *physis* ni con *nómos*. Inequívocos reflejos de él se dan, así mismo, en el Trasímaco de la *República* (336b ss), no menos que en Adimanto y en Glaucón (357a ss), estos personajes en los que Platón ha querido encarnar el realismo político de su tiempo, con su paradójica teoría de la justicia como el derecho del más fuerte. La aguda oposición sofística entre *nómos* y *physis*, defendiendo unas veces la primera y otras la segunda, no podía menos que degenerar en una desconfianza, e incluso en el menosprecio de las dos, reemplazadas a voluntad por el interés de cada uno.

4.3. Aplicación ética y lingüística

La antítesis *nómos-physis* se aplicó sobre todo en los ámbitos ético y lingüístico. El primero fue frecuentado sobre todo por Protágoras. El segundo se examina *in extenso* en el *Cratilo* de Platón.

GUTHRIE (1971: 63-68) hace de Protágoras un decidido defensor de *nómos* contra *physis* fundándose en el «Mito de Protágoras», en el que se defiende, como hemos dicho, una teoría humanista del progreso. La dificultad está en que no todos los exégetas consideran este *locus platonicus* como un testimonio sobre el pensamiento del sofista de Abdera. Sin poder entrar en este debate, herimos a quienes creen que ni en este pasaje, ni en el *Protágoras* en su conjunto se traslucen doctrinas de Protágoras, sino únicamente y en poca escala, rasgos de su vida y de su método⁸². Y en cuanto al «mito», éste parece ser, para Platón, un simple ejercicio de imitación estilística. No puede, pues, servir como fuente para establecer el pensamiento del sofista de Abdera sobre la antítesis en discusión, y hay que buscar una fuente alterna. Esta no parece ser otra que la negación protagoreana del error y la contradicción, que han de situarse en el segundo Protágoras, en el polémico autor de la *Verdad (Alêtheia)* y el *Gran Tratado (Megas Logos)*.

El problema de la verdad se le plantea a Protágoras en íntima dependencia (no por imitación, sino por oposición dialéctica) del problema eleático del ser y la verdad. Recuérdesse que Parménides incurrió en

⁸² A la vida y el método de Protágoras se refiere, en particular, *Prot.* 317b, 318a, 319 a 328d, 329d, 334d, 339a y 349a.

una contradicción al empezar enunciando el ser y el no-ser como dos vías posibles del espíritu humano, y al terminar considerando el segundo como impensable y excluyéndolo de entre las vías de investigación. La inconsistencia del jefe de los eleatas suscitó la crítica más severa de Gorgias y Protágoras. El primero criticó la exclusión parmenidiana del no-ser y se empeñó por restaurar la antítesis ser-no ser, alegando que «lo que es es lo que es y lo que no es es lo que no es». Para el autor de *Sobre la naturaleza o el no ser*, el no ser existe con el mismo título que el ser y el error se da en la misma medida que la verdad. La crítica de Protágoras se sitúa en el otro extremo. Reprocha a los eleatas que hayan empezado aceptando la antítesis ser-no ser y su correlativa, verdad-error, y se esfuerza por fundamentar el principio de la impensabilidad del no ser. Si el no ser es impensable: (1) no existe la antítesis ser-no ser, lo que equivale a afirmar que no existe ninguna antítesis, pues toda contradicción tiene como fundamento la oposición de contrariedad entre ser y no ser; (2) no existe el error, pues éste consistiría en percibir (error fenoménico) o en pensar (error lógico) lo que no es.

Se plasman, de este modo, los dos principios fundamentales de la filosofía protagoreana: 1) la negación de la contradicción: *ouk estin antilégein*⁸³; 2) la negación del error: *ouk esti pseúdesthai*⁸⁴. La segunda de estas negaciones equivale a sostener que todo (percepción, opinión, juicio) es verdadero: *pant'alêthê*⁸⁵, acorde con los principios del *métron ánthrôpos* (el hombre medida de todas las cosas)⁸⁶ y el *tò dokoûn hekástôi*

83 Adherimos a la opinión de exégetas como M. UNTERSTEINER (I *Sofisti*, I, 77-78, 84-85, 93, 135-137) y A. CAPIZZI (*Protagoras*, p. 278), que distinguen, en el pensamiento del Sofista de Abdera: (a) Un período *antilógico*, dominado por el principio del *dissos logos* (para cada problema hay dos soluciones opuestas) y reflejado, básicamente, en las *Antilogíai*; (b) Un período *polémico*, caracterizado por el problema de las relaciones entre: 1) *On* y *logos-doxa*, desarrollado en la *Alêtheia*; 2) *Logos* y *doxa*, desarrollado en el *Mégas Logos*; 3) *Logos* y *épos*, desarrollado en las lecciones sobre la *orthoépeia*

84 *De Meliso, Xenophane et Gorgia*, V, 1.

85 *Eutid.* 285E-286A; *ARIST.*, *Met.* IV, 4, 1007b18; 5, 1009a6; X, 6, 1062b12; *DIOG. L.*, IX, 53.

86 *Eutid.* 283e-284a; *Tect.* 188c, d; 189a, b, c; *Sof.* 237a, d, e; 238c, 236c. Cf. también *Crat.* 429c-d, *Rep.* 478b y *Parm.* 142a.

La antítesis sofística *nómos-physis*

(lo que a cada uno parece, eso es)⁸⁷. Ahora bien, la negación protagoreana de la antítesis ser-no ser (y de su correlativa verdad-error) es incompatible con cualquier defensa de la antítesis *nómos-physis*. Y en realidad, si para destruir la oposición ser-no ser excluye el no ser, y si para abolir la oposición verdad-error excluye el error, para aniquilar la antítesis *nómos-physis* le basta con reducir todo a *nómos* y excluir, del ámbito del orden establecido, cualquier intervención de *physis*. «Nada de eso existe por naturaleza (*ouk esti physei autôn*), ni posee un ser propio (*oudèn oustan eautoû échon*)», le hace decir Platón en el *Teeteto* (172b). Por el contrario, «lo que a cada grupo le parece se hace verdadero (*touto gígneta alêthes tôte*), desde el momento en que le parece y mientras le parece». Así, todo es lo que es *nómôî*. ¿Cómo se puede, pues, hablar de lo *physei dikáion*? Lo justo por naturaleza simplemente no existe, ni puede, en consecuencia, colidir con lo justo por convención. Todo *dikáion* es *nómimon*. Y de allí se sigue la necesidad de las leyes del Estado, vigorosamente defendidas por Protágoras⁸⁸: éstas, y no la naturaleza, son las únicas que pueden determinar, en cada caso, lo conforme y lo disconforme con la justicia, necesaria para la existencia y el desarrollo de la vida comunitaria. Sólo en este sentido, y no en el marco de la antítesis *nómos-physis*, como pretende GUTHRIE, es el sofista de Abdera un decidido defensor de *nómos*.

Más radical que la aplicación ético-política fue la aplicación lingüística de la antítesis que nos ocupa. H. STEINTAHL⁸⁹ observa a este respecto, con acierto: «si se pudiera asegurar que las palabras (plano lingüístico) son *physei*, entonces hubiera un conocimiento (plano gnoseológico) *physei*, y una determinada esencia de las cosas (plano ontológico) *physei*, y en tal caso, ni los dioses (plano religioso), ni la justicia (plano ético-político) fueran *nómôî*». Ahora bien, en el dominio del lenguaje, la tendencia convencionalista estaba tan representada como la naturalista, tal como lo muestran largamente la exposición y la crítica de estas dos posturas en el *Cratilo* de Platón.

87 *Met.* IV, 5, 1009a6-13.

88 *Crat.* 386a; *Teet.* 152a; SEXTO EMP., *Adv. Math.*, VII, 60.

89 H. STEINTAHL, 1961: I, 74.

El *Cratilo* es, en efecto, una de las expresiones más completas de la antítesis *nómos-physis*, y H. STEINTAHL tiene razón de introducir su estudio con un extenso análisis de aquélla en la literatura griega. O. APELT⁹⁰ opina, por lo mismo, que toda la controversia de este diálogo «gira en torno a la cuestión de saber si el lenguaje se origina *physei* o *nomôî*» y que ésta, y no otra es, no sólo la pregunta con la que empieza, sino también la que se considera a través de todas sus páginas. También A. E. TAYLOR⁹¹ opina que esta cuestión es el único aspecto de la famosa antítesis sofística entre naturaleza y uso social, que fue «el gran tema de debate de la era de Pericles».

¿Pero es verdad que Platón acoge sin más la antítesis que estamos examinando, en el dominio del lenguaje? Reexaminemos someramente los textos. La mayoría de las veces en que *nómos* aparece en el *Cratilo* lo hace en *nomothétês*, el legislador. Ahora bien, el legislador, lejos de oponerse a la naturaleza (*physis*), procura acuñarla en los nombres (cf. *Crat.* 389c-390d). 'Nómos' como tal sólo ocurre seis veces: en 384d, 388d, 400e, 401b, 417e y 429b. En 417e significa música. En 400e alude a la costumbre de la oración. En 401b, a una costumbre particular. Sólo los otros tres pasajes son importantes para la cuestión de la rectitud de los nombres. Y de ellos, el único que opone entre sí a *physis* y *nómos* es 384d: según Hermógenes, «la naturaleza no asigna ningún nombre en propiedad a ninguna cosa, sino que esto ocurre *nomôî kai êthei*, por convención y costumbre». Nótese que *nomôî* se acompaña esta vez de *êthei*. Ello indica, como apunta R. ROBINSON⁹², que Hermógenes anda en busca de términos adecuados para formular su teoría convencionalista del lenguaje, que en otros lugares formula con los términos *êthos*, *xynthêkê* y *homología*. Pero tampoco este interlocutor de Sócrates opone *physis* y *nómos*. Aunque se le podría replicar al exégeta inglés que lo hace con otras palabras: aquéllas, precisamente, que acabamos de mencionar, y ello para precisar el sentido de *nómos*. No debe olvidarse, en efecto, que Hermógenes proviene de la sofística, o que, al menos, está penetrado del

90 «Platons Dialog *Kratylos*», *Phil. Bibl.* 1974, Leipzig, 2. Aufl. 1922, p. 4.

91 *Plato, the man and his work*, 7a., 1977, p. 77.

92 1955: 231.

espíritu del tiempo, en que tiende a dominar la defensa de *nómos* contra *physis*. Lo realmente extraño no es que Hermógenes oponga *nómos* a *physis*, sino que Cratilo, el segundo interlocutor de Sócrates, declare la rectitud de todos los *nomoi*. Su postura es muy próxima a la de Protágoras, para quien todas las opiniones son verdaderas. ¿Quiere dar a entender que todos los *nomoi* son *physei*, es decir, conformes a la naturaleza? Sea como fuere, un punto parece fuera de toda duda: para el discípulo de Heráclito, no hay oposición entre *physis* y *nómos*. ¿Por qué? Me inclino a creer que ello se debe a que, para el jefe de los neoheraclitianos, nada existe *physei* en el sentido eleático del término, i.e., en cuanto ser uno e inmutable, sino que todo se halla en devenir y va alcanzando la unidad a través de la lucha contra la multiplicidad y la superación de la misma. Vista la realidad de esta manera, los fluyentes *nomoi* no pueden menos de acomodarse a las fluyentes *prágmata* (cosas), siendo, por tal razón, respecto de ellas, *physei*, naturales.

El esfuerzo de Platón va a consistir, ante todo, en denunciar éste, para él, erróneo sentido de *physei*: lo *physei* como lo conforme a la fluyente naturaleza de lo real. Consistirá, en segundo lugar, en instaurar el correcto sentido de *physei*: *physei* es, según el autor del *Cratilo*, lo que se da en conformidad con las Formas, pues, como observa H. STEINTAHL (1961: I, 95), para Platón, son las Formas las que constituyen *der Inhalt der pysis*: el contenido de la naturaleza. Lo que se adecúa a las Formas, lo que se da como una participación de las mismas, es, *eo ipso*, conforme a la naturaleza: *physei*. Y es esto, precisamente, lo que deben procurar los *nomoi* de los mortales, y especialmente los *onómata*, que son una importante sub-clase de aquéllos. No hay, pues, oposición entre *physis* y *nómos*. Pero no por las razones invocadas por Protágoras, ni por las que parece esgrimir Cratilo y el neoheracliteísmo en su conjunto. Entre *nómos* y *physis* no hay oposición, sino complementariedad, pues *nómos*, para ser *orthos* (correcto), debe ser una participación de *eidós*: de la Forma que le es propia. Y en este sentido debe actuar el legislador, tal como Sócrates lo exige (*Crat.* 389a).

Pero el esfuerzo no siempre es coronado por el éxito. Habrá *nomoi*, y por consiguiente, *onómata*, que no serán *physei*, por no conformarse con las Formas que deben imitar. Serán leyes y nombres incorrectos, y

entre ellos y las Ideas (que son la verdadera *physis*), habrá, ciertamente, oposición. Pero se tratará de una oposición *de facto*, no de una antítesis *de jure*. De una antítesis contingente, no de una antítesis necesaria. De una antítesis que el legislador puede y debe superar, recurriendo a la orientación del dialéctico (Cf. *Crat.* 390b ss). En otras palabras, los *nomoi* no necesariamente representan opiniones falsas, ni reglas morales defectuosas, ni preceptos jurídicos inadecuados. Pero tampoco son todos verdaderos, sino sólo los que se adecúan a la verdadera naturaleza, i. e., a las Formas. Es por ello que, al final del *Cratilo*, lo *physei* (la semejanza del objeto: 435b1) y lo *nomôi* (el uso: 435b2) actúan como con-causas de la rectitud de los nombres. *Cratilo* reconocerá, por su parte, que, en muchos casos, *physis* no basta para lograrla (434c-435d).

Así, lejos de llevar adelante la antítesis *nómos-physis*, el autor del *Cratilo* se propone combatirla en todos los frentes, restaurando la validez de la ley y el conocimiento, minados por el escepticismo, que hizo su aparición en Demócrito y se ahondó en la sofística. Y para hacerlo adecuadamente, restablece sus fundamentos ontológicos, persistentemente desconocidos por los defensores del «flujo» universal. Es lo que hace al desarrollar su Teoría de las Formas. No es una casualidad que la existencia de las *idéai* se postule precisamente al final de un diálogo consagrado a la develación y crítica de la antítesis *nómos-physis* en una de sus principales aplicaciones: la lingüística.