

A large, abstract graphic on the left side of the cover, consisting of several overlapping, curved bands of red in various shades, from bright red to a darker, almost black red. The bands curve from the top left towards the bottom right, creating a sense of movement and depth.

José Solana Dueso  
**PROTÁGORAS**

lógica \* y \* política





**José Solana Dueso**

# **Protágoras**

**lógica \*y\* política**

Trabajo presentado para la obtención del grado de Doctor,  
dirigido por el Profesor Dr. Emilio Lledó.

Universidad de Barcelona.  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Febrero de 1986

Tesi Doctoral del Dr. JOSÉ SOLANA DUESO  
Tema: Protágoras: Lógica y Política

Tribunal

President: Dr. JOSÉ M<sup>a</sup> VALVERDE PACHECO

Vocals: Dr. CARLOS GARCÍA GUAL

Dra. EULALIA VINTRO I CASTELLS

Dra. VICTORIA CAMPS I CERVERA

Secretari: Dr. ANTONIO ALEGRE GORRI

Director: Dr. EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

Realitzada la presentació i lectura de la Tesi, amb data 3 de junio de 1986, va obtenir la qualificació de APTO “CUM LAUDE”.

Edición en Bubok Publishing: Febrero 2011

Deseo expresar mi agradecimiento, en primer lugar, al Dr. Emilio Lledó, a quien debo en gran medida el encontrarme en la investigación de la filosofía griega. En segundo lugar, al Dr. Antonio Alegre, por su valiosa ayuda y por la oportunidad que me ha brindado de discutir diversos aspectos de este estudio. Finalmente, a los autores que se citan, unos más lejanos como Grote o Hegel, otros más próximos, que, incluso en la discrepancia y la confrontación, han sido para mí una fuente de estímulo constante.



## Índice

- 1. Preliminares -9
- 1.1 Advertencias metodológicas -9
- 1.2 Estado de la cuestión -15
- 1.3 Notas sobre la vida y obras de Protágoras -25

### Primera Parte

#### Cuestiones de lógica y epistemología

- 2. El método antilógico -49
- 2.1 El contexto de las antilogías -52
- 2.2 El contexto del rechazo de las antilogías: Platón -56
- 2.3 El contexto del rechazo de las antilogías: Aristóteles -70
- 2.4 La base nominalista -78
- 2.5 Las antilogías y la cultura griega -87
- 3. La problemática de la frase Homo-Mensura (FHM)
- 3.1 Análisis platónico de la frase -97
- 3.2 Aristóteles sobre la FHM -120
- 3.3 La FHM en Sexto Empírico -132
- 3.4 La sofística en *Sobre las refutaciones sofísticas* -140
- 3.5 Heraclitismo y flujo universal -152
- 3.6 El relativismo -160
- 4. El argumento fuerte y el débil -169
- 5. Percepción y medida -190



## **Segunda parte**

### Cuestiones de ética y política

- 6. El hombre medida y el análisis político -223
  - 6.1 Relativismo y convencionalidad -223
  - 6.2 El sabio protagórico -233
  - 6.3 Los dos paradigmas -244
  - 6.4 La masa y los expertos o quién es la medida -255
  
- 7. Las bases filosóficas de la democracia -269
  - 7.1 El atractivo de Protágoras -269
  - 7.2 La Paideia protagórica I -277
  - 7.3 La enseñabilidad de la virtud y la experiencia democrática -288
  - 7.4 La Paideia protagórica II: discursos, diálogos, disputas -344
  - 7.5 La Paideia protagórica III -371
  
- 8. Desarrollos del convencionalismo: el poder -381
  - 8.1 Protágoras -381
  - 8.2 Protágoras y Pericles, teoría y realidad -388
  - 8.3 Trasímaco y la crítica al poder -399
  
- 9. El origen de la sociedad y el concepto de justicia -  
416
  
- 10. Crítica a la religión -441
  
- EPÍLOGO: El fracaso histórico del protagorismo -467
  
- Bibliografía -479

## 1. PRELIMINARES

### 1.1 Advertencias metodológicas

Dos son, en mi opinión, los tópicos más frecuentes y al mismo tiempo más lamentables que han guiado los estudios sobre los sofistas.

El primero es el hábito de analizar una filosofía a través y desde otra filosofía, olvidando el marco histórico en que ambas filosofías se desarrollan. En el mejor de los casos, los hechos históricos se contemplan como mera circunstancia concomitante, cuya relación con el producto filosófico no pasa de ser una anécdota.

El segundo tópico consiste en tomar el eje Sócrates-Platón-Aristóteles como la filosofía desde la que la sofística puede ser interpretada, o mejor, estigmatizada.

De un modo u otro, en una gran cantidad de críticos operan estos principios. Ello lleva a plantear metodológicamente dos problemas: 1. Relación entre historia (o sociedad) y filosofía, y 2. Relación entre los diversos productos filosóficos o, de otro modo, la historia interna de la filosofía. Sobre estos dos complejos temas, pretendo exponer de antemano, no un estudio detallado, sino algunas decisiones necesarias para la ejecución del posterior análisis.

1. *Historia (sociedad) y filosofía.* Me resulta impensable intentar una interpretación (reconstrucción) del protagorismo sin tener en cuenta los planteamientos, interrogantes y problemas que la democracia ateniense ponía a la orden del día en su desarrollo práctico.

La interpretación que ofrezco de la filosofía protagórica está firmemente anclada en la situación socio-histórica. Es ésta la que constituye las necesarias cadenas de la objetividad, las cuales no excluyen ni la unilateralidad ni la parcialidad en el análisis, pero, al menos, permiten desmarcarnos de la abundante hojarasca mitificadora, hagiográfica y apologética que tanto abundan en la

literatura sobre la cuestión que nos ocupa<sup>1</sup>.

En este sentido, desde los inicios mismos de este trabajo, ante la persistente bibliografía antisofística, no podía dejar de plantearme cómo a la gloriosa época de Pericles, y en términos generales al siglo V, tan rico en manifestaciones sociales y culturales (arte, literatura, historia, etc.), correspondía un movimiento filosófico, la sofística, que tantos desprecios y condenas levantaba. No cabe duda de que muchas y profundas pasiones andaban sueltas en los aledaños de todo ese movimiento y de la polémica de Sócrates, Platón y Aristóteles con los sofistas.

Si a todo esto se añade que algunas cuestiones esenciales a esclarecer son de naturaleza política, la necesidad de referirnos a la situación social concreta deviene mucho más imperiosa. Parece bastante coherente que, al estudiar el pensamiento político de un filósofo o de un movimiento filosófico-cultural, no realicemos tal estudio al margen de la experiencia que se han podido forjar sus autores en la situación en que vivieron. Pues bien, según creo poder demostrar en lo que sigue, dicha experiencia (no entendida solamente en un sentido individualista estrecho, sino como capacidad de asimilar la experiencia social de una determinada situación histórica no tendrá relación sólo con la teoría política, sino también con planteamientos de naturaleza lógica y epistemológica.

2. *La historia interna de la filosofía.* En primer lugar, es imprescindible situar las ideas de la sofística (Protágoras, en particular) en el acontecer de la filosofía. A este propósito impera

---

<sup>1</sup>Resulta llamativo a este propósito comparar manuales de historia de las ideas políticas o del derecho, más atentos a la situación social e histórica, con los de historia de la filosofía. Salvadas las obvias diferencias entre estas disciplinas y sus respectivos intereses, valdría la pena considerar los datos cuantitativos (número de páginas dedicadas a cada filósofo), en los que cabe notar el contraste entre los primeros, que dan un tratamiento bastante homogéneo a los distintos filósofos, y los segundos, que acentúan la diferencia en perjuicio de los sofistas.

Hay que añadir, además, desde el punto de vista cualitativo, que las historias políticas y del derecho adoptan una posición más neutral y objetiva en el análisis.

una situación muy diversa: Aristóteles no las consideró en la breve historia de la filosofía que es el libro I de la *Metafísica*. Diógenes Laercio, en cambio, incluye a Protágoras en sus *Vidas*. Como ya hemos visto, en la actualidad, y quizá al amparo de la escasez de materiales, la sofística se halla en una situación de cierta marginalidad, siendo generalmente interpretada a la luz del platonismo y aristotelismo, decisión que abriga diversos problemas. Primeramente, el orden histórico es inverso y, además, ni Platón ni Aristóteles hubieran orientado su actividad teórica como lo hicieron ni se hubieran planteado los problemas que se plantearon ni en la forma en que lo hicieron de no haber precedido la actividad sofística, muy en especial la de Protágoras. Así pues, lo primero a plantear es la dependencia de Platón y Aristóteles respecto a los planteamientos que se pretenden refutar, cuestión que apenas se acepta verbalmente y casi nunca prácticamente.

Siendo esto así, aunque dispusiéramos de los textos de los sofistas y con más razón dado que carecemos de ellos, la obra aristotélica y platónica, en cuanto respuesta a los interrogantes de sus antagonistas, nos permite entrever el rostro filosófico de los diversos sofistas, de los que en Platón y Aristóteles hallamos refutaciones, alternativas a sus planteamientos, alusiones y citas de sus doctrinas, datos biográficos, etc. Esto significa que, no sólo anecdóticamente, sino por el impacto estructural en estos filósofos, los textos de los mismos se convierten en una fuente de primer orden para el establecimiento de los principales rasgos de la filosofía protagórica.

No obstante, debo matizar en qué sentido Platón y Aristóteles van a ser usados como fuente. En primer lugar, los elementos teóricos de Protágoras están presentes en la obra aristotélica y platónica generalmente como elementos a refutar. Esto significa que hay auténticos elementos protagóricos. De acuerdo con esta perspectiva, no puede hablarse de una arbitraria tergiversación de los textos del sofista. En la época de Platón y Aristóteles los textos sofísticos debían ser suficientemente conocidos; no pretenden, por tanto, ni aducir citas literales precisas ni realizar manifiestas e intencionadas falsificaciones.

Se trata, más bien, de una deformación que experimentan las

tesis protagóricas al pasar por el cedazo del platonismo o del aristotelismo. Esta idea, al menos por lo que respecta al Estagirita, no es original. Para Kirk y Raven, por ejemplo, los juicios de Aristóteles "... están frecuentemente deformados debido a su consideración de la filosofía precedente como un titubeante progreso hacia la verdad que él mismo reveló en sus doctrinas físicas, en especial las concernientes a la causación"<sup>2</sup>. Esto, que frecuentemente se admite, y con razón, para el libro I de la *Metafísica*, puede ser generalizado a cualquier otro contexto, en particular a los que se refieren al sofista de Abdera.

En tal sentido, puede observarse cómo Platón y Aristóteles resaltan las "incoherencias" o "absurdos" protagóricos según los intereses teóricos vitales de cada uno de ellos, que pueden variar o matizarse según los contextos concretos de cada obra. Así, el Estagirita nos presenta en su *Metafísica* un Protágoras que atenta contra el principio de contradicción, el fundamentador de toda ciencia, mientras en *Sobre las refutaciones sofísticas* se delatan preferentemente las falacias argumentativas. Lo mismo puede aplicarse a Platón: el *Protágoras* y el *Teeteto* refutan aspectos distintos de las teorías protagóricas. Mientras en Aristóteles predominan los aspectos lógicos y ontológicos, en el Académico destacan los políticos y gnoseológicos. No es el capricho el causante de esta determinación, sino los intereses teóricos de estos filósofos.

Un aspecto particular quiero destacar de esta deformación que Protágoras sufre en las manos de Platón y Aristóteles. Como quedará demostrado en capítulos posteriores, las diferencias del sofista con estos autores abarcan, incluso, el modo mismo de argumentar. De modo que una cosa será considerar las tesis del sofista, tales como la frase homo-mensura (FHM), las antilogías o la del argumento débil y el fuerte, y otra, las consecuencias que se pretenden derivar de dichas tesis. Toda consecuencia de un determinado conjunto de premisas se obtiene mediante la

---

<sup>2</sup> *Los filósofos presocráticos*, p. 15. V. de Magalhaes Vilhena, *Le problème de Socrate*, pp. 236-254 (Cap. V).

aplicación de determinadas leyes de inferencia. Pero además, la argumentación y contraargumentación son posibles cuando se define un lenguaje común previamente. ¿Qué entendimiento cabe cuando dos interlocutores, que aspiran a dialogar sobre una temática de similar amplitud, utilizan un lenguaje relacional, en un caso, y uno cualitativo o monádico, en el otro? ¿Qué tipo concreto de deformaciones se producirá cuando un cualitativista percibe y refuta mensajes escritos en lenguaje relacional? Este es el caso histórico concreto. ¿Qué significa el identificacionismo de los contrarios que Platón y Aristóteles atribuyen al unísono al sofista de Abdera?

Mi opinión es que si conocemos con cierto detalle "el Protágoras refutado por Platón y Aristóteles" (y en tal sentido los textos son amplios) y si, al mismo tiempo, conocemos los instrumentos teóricos que causan tal deformación, podremos conocer con cierta garantía de objetividad, aunque, repito, sin excluir el error y la parcialidad, al Protágoras histórico que, lamentablemente, nos ha sido burlado.

Esta perspectiva encierra diversas consecuencias. Una de ellas es que, de este modo, se rompe la tradicional valoración que considera a los sofistas, a lo sumo, como el estímulo que, de modo inconsciente, motivó en la filosofía griega la gran reacción socrático-platónico-aristotélica. Por el contrario, nuestra perspectiva permite discernir qué hay de platónico y qué de otros autores en los diálogos y de modo similar en la obra aristotélica. Quedará, así, al descubierto que ha sido práctica atribuir a estos filósofos, privilegiados por la conservación de sus textos, todo cuanto de positivo (aceptable para su sistema) se hallaba en los autores que refutan. De este modo, los refutados han quedado reducidos a pura negatividad, lo que supone que cualquier ensayo de recomposición de su pensamiento aparece desde tal posición como un empequeñecimiento o, incluso, como una ofensa contra los refutadores, cuando, desde el punto de vista que se adopta en este estudio, no se trata sino de situarnos en la adecuada perspectiva histórica; cualquiera puede ver la incoherencia que supone el empequeñecer en sumo grado a la sofística cuando ésta aparece obsesivamente como el enemigo en la obra de Platón y

Aristóteles.

No obstante lo dicho, los precitados autores no son las únicas fuentes; Heródoto, Sexto Empírico, Diógenes, Filóstrato... aportarán valiosas aclaraciones y contextualizaciones importantes. Merece destacarse la sofística anónima, entre la que los *Dissoi Logoi* ocupa un papel especialmente esclarecedor.

Un último aspecto: la coherencia como guía en la reconstrucción del pensamiento protagórico. Téngase presente, no obstante, que se habla de coherencia en tercera posición, o dicho de otro modo, supuesta la historia política y social del momento y la relación entre los diversos productos filosóficos de la época, se procede a reconstruir el pensamiento protagórico suponiendo que éste debió de ser un conjunto coherente. Desde esta perspectiva, por ejemplo, es difícil aceptar la hipótesis del carácter parmenídeo de Protágoras, que no resulta coherente con la FHM, las antilogías y con textos platónicos, aristotélicos, de Sexto Empírico y otros autores. O también, es difícil suponer que el sofista negara la validez del principio de no contradicción o identificara verdad y falsedad y, al mismo tiempo, argumentara refutativamente, lo que, como se sabe, presupone la validez de tal principio y la no identificación de la verdad con la falsedad.

Trataré, pues, de alcanzar, mediante una reconstrucción racional entendida según los parámetros ya indicados, núcleos parciales del pensamiento protagórico. Por mi parte, hablo de coherencia en sentido relativo, ya que Platón y Aristóteles acusarán de incoherente a Protágoras, y con razón, claro está, desde su propia noción de la coherencia y su propia interpretación de los principios lógicos.

En los capítulos siguientes podrán hallarse reflexiones metodológicas en su contexto concreto. Aquí sólo han sido enunciadas en su sentido más general.

## **1.2 Estado de la cuestión**

Con razón se atribuye a Hegel el mérito de insertar a los sofistas en la historia de la filosofía. Dentro del primer periodo de la filosofía griega, que va de Tales a Aristóteles, distingue tres subperiodos: "El capítulo primero abarca de Tales a Anaxágoras,

desde el pensamiento abstracto en su determinabilidad inmediata hasta el pensamiento que se determina a sí mismo.... El capítulo segundo comprende a los sofistas, Sócrates y los socráticos. El pensamiento que se determina a sí mismo se concibe, aquí, como presente, como concreto en sí: es éste el principio de la subjetividad .... El capítulo tercero es el de Platón y Aristóteles ...”<sup>3</sup>.

Desde Hegel, dedicar algún espacio a los sofistas en las historias de la filosofía se ha convertido en algo obligado, aunque sólo sea para denigrarlos o para repetir los viejos anatemas.

El análisis hegeliano de los sofistas contiene, primeramente, un rechazo de las "opiniones vulgares" sobre los mismos, pero no se trata de un mero rechazo, sino que intenta, al tiempo, hallar las raíces de dichas opiniones. Encuentra Hegel la mala fama atribuida a los sofistas tanto en el sano sentido común, que considera "un contrasentido afirmar que nada existe", como en la ética, para la cual los sofistas "echan por tierra todos los principios y todas las leyes" (ob. cit., vol. II, p. 9).

En segundo lugar, establece la posición y los propósitos de la sofística en la historia de la filosofía. "Son ellos—dice Hegel—quienes aplican el concepto simple, como pensamiento, a los objetos del mundo y quienes penetran con él en todos los asuntos humanos, al adquirir el pensamiento conciencia de sí mismo como la esencia absoluta y única..." (ob. cit., vol. II, p. 11).

Concretando estos planteamientos, entiendo que es la "conciencia la que cobra conciencia en Protágoras", tendiendo a resaltar el idealismo subjetivo que Platón y Aristóteles atribuyen al sofista, al que califica de "profundo pensador".

Kerferd ha señalado sagazmente cómo la interpretación hegeliana del protagorismo ha contribuido paradójicamente a confirmar las opiniones tradicionales<sup>4</sup>. La razón se halla en que Hegel no logra, en mi opinión, superar las habituales tesis

---

<sup>3</sup> *Lecciones sobre historia de la filosofía, I, p. 153.*

<sup>4</sup> *The Sophistic Movement, p. 8.*



platonico-aristotélicas sobre la sofística. Como botón de muestra, he aquí cómo interpreta una pieza esencial como es la FHM. Sentando conceptos que habrían de tener gran resonancia, Hegel entiende el hombre en dos sentidos: como individuo o lo que denomina "hombre fortuito" (así lo entendieron Platón, Aristóteles y Hegel) o también como "naturaleza racional y sustancialidad general"<sup>5</sup>. Hegel no duda en asignar a Protágoras el primer sentido, que significa que, de tal modo, se toma "como centro el interés propio y personal, la propia ambición, el sujeto con sus intereses personales". Precisamente en este punto se halla el "defecto fundamental" de los sofistas: "el que eleven a criterio determinante al hombre con arreglo a sus fines fortuitos"<sup>6</sup>.

Precisamente en esta duplicidad de sentidos de *hombre* halla Hegel la distinción entre los sofistas y Sócrates; éste último es "lo opuesto a los sofistas" porque entiende tras el hombre-medida lo general.

Podría decirse que la interpretación hegeliana de Protágoras coincide con la platónica desde una perspectiva teórica, si bien la hegeliana ha sido depurada de connotaciones moralizantes y, por la distancia del tiempo, ha prescindido de los aspectos más inmediatos de la polémica, las argumentaciones *ad hominem*, las descalificaciones, etc.

De ahí que el puesto de los sofistas en la historia de la filosofía, entre Anaxágoras y Sócrates, no acabe de lograr consistencia.

El autor de este estudio se halla mucho más próximo a Grote que a Hegel respecto a la reivindicación del papel de los sofistas

---

<sup>5</sup> Interpretación que seguirá Gomperz, haciendo de Protágoras un precursor de Kant.

<sup>6</sup> O. c., vol. II, p. 30. Si observamos el análisis hegeliano sobre el relativismo protagórico, también se ve una repetición de las opiniones de Platón y de Sexto Empírico.

en la historia griega, en cuyo análisis el historiador inglés<sup>7</sup> comienza por presentar la sofística en el marco real de la sociedad griega; en su subsuelo busca las raíces de la retórica y la dialéctica, analizando en este cuadro el papel de otras manifestaciones culturales, muy en particular la tragedia.

Un entusiasmo desbordante por la democracia ateniense "ejemplo en el mundo antiguo y sin parangón en el moderno", lleva a Grote a invocar un "sentimiento de imparcialidad" para acometer el análisis de la sofística. Presume que son muchos los vínculos entre sofística y democracia como para admirar a ésta y quedar pasivo ante los incesantes ataques contra aquélla. Intuyendo certeramente que éstos proceden de Platón, busca la causa de los mismos en la "diferencia radical que existía entre sus puntos de vista" (p.177) y no, como frecuentemente se predica, en una supuesta corrupción moral de los sofistas.

Grote establece así un doble, y, a mi juicio, necesario, frente de acción: en primer lugar, en relación con los escritores antiguos, sobre todo, Platón, Aristóteles o Jenofonte, y, en segundo lugar, frente a los escritores modernos, que suelen no sólo admitir, sino, también, agrandar los tópicos de los antiguos. Grote puede, de este modo, comprender los ataques de Platón a los sofistas por el lucro que obtenían de sus lecciones, pero no el de los modernos ante el simple hecho de exigir y recibir una remuneración. Puede comprender el ataque platónico o aristotélico contra la retórica como un arte de hacer fuerte la causa débil, pero no el de los escritores modernos que viven en sociedades habituadas en exceso a la profesión de juristas y abogados. Puede comprenderse la reacción de sectores de la sociedad ateniense contra el ateísmo de Protágoras, pero resulta difícil comprender tal reacción en escritores modernos que repudian la religión griega y pagana como mera ficción y la religión como algo contrario al espíritu racional.

Grote encuentra más prudencia en Platón, el cual en el

---

<sup>7</sup> *A History of Greece*, que yo citaré por la edición francesa de A.-L. de Sadous, París, 1866, aunque traduciendo los textos al castellano, lo mismo que en otros casos en que no haya versión a nuestro idioma.

*Teeteto* pone gran cuidado en criticar una doctrina cuyo autor ha muerto y ello a pesar de conocerla bien, que en los modernos, quienes, sólo conociendo unos pocos fragmentos, superan a los antiguos en vituperios y anatemas contra los sofistas.

Esta argumentación, que me parece afortunada y sabiamente "contaminada" por la vena refutativa de Protágoras, abre paso a una respuesta, más sistemática y positiva, a ciertos tópicos en la crítica a los sofistas. El principal de ellos es atribuirles la responsabilidad por la corrupción y decadencia moral de Atenas. Grote, como historiador, responde negando el hecho de que, desde el 480 a.C. hasta el final de la guerra del Peloponeso, se hubiese producido un considerable deterioro moral en Atenas y en Grecia. Cita, al efecto, la conducta prudente del pueblo ateniense tras los cuatrocientos o los treinta, su austeridad y sacrificio en la guerra del Peloponeso; la condena de los generales de las Arginusas, que hubiesen sido condenados en el 490 a.C. con mayor rapidez y sin garantías (como el *psephisma* y la *graphe paranomon*); la entereza de los atenienses tras el desastre de Siracusa es comparada por Grote a la resistencia en tiempos de Jerjes.

No existe, por tanto, ningún fundamento histórico que avale el hecho de una progresiva degeneración moral y política, sino, al contrario, el pueblo ateniense había mejorado considerablemente por virtud del régimen democrático. De ahí que, concluye Grote, "no sólo la acusación dirigida contra los sofistas como envenenadores, sino incluso la existencia de un tal veneno en el sistema ateniense, no merecen sino un enérgico rechazo" (p. 200).

La obra de Grote dedica pequeños espacios a tratar de algunos sofistas en particular, como Gorgias, Pródico, Protágoras, Hipias, Trasímaco... No obstante, toma posición clara sobre cómo entender "la sofística" como expresión abstracta. Creo que con gran acierto habla de "un fantasma llamado *Die Sophistik* la sofística" (p.195), puesto de moda por los recientes historiadores alemanes de la filosofía que toman tal expresión de Platón. Dicho concepto general se podría aceptar si se demuestra que hay un grupo de personas que comparten doctrinas, principios y métodos, lo cual no ocurre, según Grote. Puede hablarse a lo sumo de una comunidad de rasgos propios de la profesión de la enseñanza

pública. Si hoy no puede criticarse en masa a los maestros de profesión, tampoco puede hacerse tal cosa con los sofistas (p. 196).

Poco es lo que Grote escribe sobre Protágoras. Se limita prácticamente a comentar algunos aspectos del diálogo platónico del mismo nombre. No obstante, si bien en algunos lugares reconoce la superioridad de Platón en la teoría (p. 177) o en el genio especulativo (p. 193), al comentar el *Protágoras*, considera la teoría ética del sofista en el gran discurso más amplia y más justa que la de Platón, ya que el primero plantea socialmente el problema de la moralidad mientras Sócrates sólo se refiere al fin moral de cada individuo.

Es ésta una consecuencia importante cuando, aún hoy, se oyen dilatadas y machaconas argumentaciones en pro de la superioridad platónica sobre sus oponentes en todos los sentidos y, sobre todo, en el moral.

Incluso, en un terreno más teórico, Grote contradice al Estagirita que, en *Met.*, 1053b3, considera trivial la gnoseología protagórica. El historiador replica a Aristóteles que no es una trivialidad insistir en la relatividad de la verdad cognoscible en comparación con los métodos científicos que se utilizaban en aquella época.

En mi opinión, ningún crítico posterior ha sobrepasado globalmente la aproximación histórico-filosófica del historiador inglés. Grote parte con ventaja por su independencia de los patrones de la crítica filosófica, si bien, ciertamente, realiza una simple aproximación, deteniéndose en los umbrales del análisis filosófico. Pero el haber recorrido esa ruta propedéutica con la independencia, la perspectiva y la valentía polémica con que procedió Grote, es algo que para el autor de este estudio merece profundo reconocimiento.

Y tal reconocimiento se me hace todavía más necesario desde la perspectiva de los años ochenta, al contemplar desde aquí el espectro de las interpretaciones sofísticas posthegelianas y postgroteanas. Me referiré sólo a algunos jalones importantes.

Zeller<sup>8</sup>, en una línea bastante próxima a Hegel, cree necesario descalificar aquellas opiniones que no ven en la sofística sino "degeneración y aberración" (p. 85), pero, al mismo tiempo, refrena los juicios positivos de Grote cuando trata a los sofistas sencillamente de representantes de la concepción griega de la vida o cuando niega la existencia de postulados y doctrinas comunes a todos los sofistas, lo que exige entrar en el análisis concreto de cada sofista y cada fragmento. Es en tal momento cuando se percibe la dificultad de una valoración teórica globalizada, dificultad que el mismo Platón y también Aristóteles percibieron.

La sofística en Zeller sigue apareciendo como la causante "de la negación de todas las leyes morales de validez universal" (p. 87); un movimiento que "niega la posibilidad del saber" (p. 88); al someter a crítica la tradición, sólo dejan en pie "el obrar contingente del individuo... la arbitrariedad y la ventaja personal" (íd.). "De ahí que en todo caso la ilustración sofística sea por esencia superficial y simplista, y anticientífica y peligrosa por sus resultados" (íd.). Como se ve, Zeller, que quiere reconocer el carácter necesario de la sofística, siguiendo a Hegel, acaba más bien repitiendo los más superficiales anatemas platónicos; de ahí que, "cuando, como ocurre aquí, se abandona la creencia en una verdad de validez universal y toda la ciencia se evapora en retórica y erística, todo acaba dependiendo de la arbitrariedad y ventaja del individuo, y hasta la actividad científica, de aspiración a la verdad que se interesa por la cosa en sí, se convierte en medio para satisfacer el egoísmo y la vanidad" (p. 93).

Sócrates, cómo no, iba a marcar el "camino recto para salir de la sofística".

¿Qué ha ocurrido? Que Hegel se ha convertido, en lo que a la interpretación de la sofística se refiere, en un camino de regreso a Platón. De ahí que, tras Hegel, y, frecuentemente, a su amparo, haya proliferado una literatura centrada primordialmente en

---

<sup>8</sup> *Sócrates y los sofistas.*

magnificar las figuras de Sócrates y Platón<sup>9</sup> empequeñeciendo proporcionalmente a los sofistas. Se trataba de establecer entre ambos la mayor distancia posible.

Entre nosotros, el libro de Tovar, *Vida de Sócrates* (1946), es una buena muestra de esta tendencia, si bien su autor, en el prólogo a la edición de 1984, confiesa quedarse "con la pena de no poder salvar a los sofistas de mis críticas".

En estudiosos más recientes la tendencia a la infravaloración de la sofística está sufriendo un receso manifiesto con excepciones<sup>10</sup>, si bien el enfoque más general en la actualidad consiste en indagar en el movimiento sofístico intentando recomponer el núcleo filosófico de los distintos sofistas. En esta línea, si bien con muy diversa orientación, se desarrollan los

---

<sup>9</sup> Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, III, pp. 10 y ss., quien señala la fecha de 1930 como el inicio de un fuerte movimiento que tiende a definir a los sofistas como campeones del progreso y la ilustración, al tiempo que Platón es representado como un reaccionario que, con sus calumnias a los sofistas, ha asegurado la desaparición de los escritos de éstos. Entre los críticos que se sitúan en esta línea se cita a R. H. Crossmann, A. Winspear o E. A. Havelock, a los que replica R. B. Levinson en su *Defense of Plato*. Entre nosotros, el profesor J. S. Lasso de la Vega (*De Safo a Platón*, 1976) interviene en la polémica tomando apasionado partido por el Académico, quien "... ha tenido el destino de instalarse, por derecho de posesión, en todos los buscadores honrados de verdades, cualquiera que sea su credo filosófico" (p. 330). Ante el libro de Crossmann se pregunta airado: "¿Si será que, como todos los gigantes, debe soportar también Platón el asalto de los enanos de espíritu?". Valga esta referencia como admonición de los riesgos que puede entrañar el penetrar en las turbulentas aguas de la polémica sofística-platonismo.

<sup>10</sup> Valga como ejemplo la obra de C.D. Tsatsos *La filosofía social de los antiguos griegos*, que ofrece la siguiente definición del temperamento de un sofista: "Un hombre que no se interesa honestamente por la objetividad del espíritu y de la ley, que no se esfuerza por tener razón, que solamente pretende aparentar frente a todos que la tiene y que se complace en criticar, negar y destruir todo valor, porque no cree en nada" (p. 50). Añade: "El veneno repartido por los sofistas había penetrado irremediabilmente en todos los estratos de la sociedad griega" (p. 65). ¿Dónde habíamos oído antes tales proclamas? También puede citarse la prestigiosa obra *Sophistik* en la que C.J. Classen incluye un artículo ("The Study of Language amongst Sócrates Contemporaries") que repite contra los sofistas muchos de los viejos tópicos platónicos.

trabajos de Untersteiner, Dupréel, Guthrie, Capizzi o Kerferd.

En el IV Coloquio internacional sobre filosofía antigua, Kerferd<sup>11</sup> presenta una intervención titulada "The future Direction of Sophistic Studies", en la que apunta que, siendo los sofistas reconocidos como pensadores pioneros de la sociología, la investigación deberá referirse en el futuro a una serie de problemas centrales para la historia de la filosofía, consistentes en cuestiones de lenguaje y en tópicos como dialéctica, antilógica y erística.

A este planteamiento deseo añadir la siguiente matización: no se trataría tanto de marcar una pauta en el análisis temático, cuanto de plantear una estrategia que conduzca a escudriñar las claves teóricas de la polémica de Sócrates, Platón y Aristóteles frente a los sofistas en general y en sus individualidades.

El presente estudio pretende ser un planteamiento de tal estrategia restringida a Protágoras. Supone, primeramente, considerar al sofista de Abdera en su particularidad, distinto en algunos importantes aspectos de los demás sofistas, resaltando incluso su soledad en la defensa del convencionalismo en oposición al iusnaturalismo imperante, no sólo entre los demás sofistas, sino en la mayor parte de la filosofía griega.

En segundo lugar, lo que permite esclarecer la polémica de Platón con Protágoras no es tanto el tema de la política o de las antilogías aisladamente, cuanto el nexo que liga a estos dos aspectos desde el punto de vista de la reflexión y de la práctica humana.

Desde esta perspectiva creo que puede sintetizarse un núcleo consistente y coherente de teoría filosófica centrada en torno a las principales sentencias atribuidas al sofista de Abdera. Cualquier avance en los estudios sofísticos entiendo que debe afirmarse en el logro de tales síntesis teóricas. De lo contrario la reivindicación de los sofistas se ve casi siempre abocada a la repetición de los tópicos antiguos o a simples especulaciones infundadas.

---

<sup>11</sup> *The Sophists and their Legacy*, pp. 1-6.

### 1. 3 Notas sobre la vida y las obras de Protágoras

Lamentablemente, en el estado documental actual, no puede establecerse una biografía del sofista Protágoras medianamente completa. Incluso los datos de que disponemos resultan con frecuencia contradictorios, sin que, en tal contradicción, podamos decidimos con certeza por una u otra fuente.

Por ello, me limitaré a ordenar los principales temas que los diversos biógrafos nos aportan, comentaré los problemas que se plantean entre los críticos y, quizá, formularé algunas hipótesis que, en mi opinión, no pueden ir mucho más allá de la verosimilitud.

La principal fuente de datos sobre la vida y obras de Protágoras nos la ofrece las *Vidas* de Diógenes Laercio, lo que resulta bastante significativo. Es, en primer lugar, el único de los considerados sofistas que merece un lugar en las páginas dedicadas a la biografía de "filósofos ilustres". Esto ya me parece destacable cuando la mayor parte de la historiografía se ha empeñado en eliminar a Protágoras (y a los sofistas en general) de la historia de las ideas filosóficas.

Conviene, en segundo lugar, observar la posición del sofista en el libro IX, junto con filósofos tan significativos como Heráclito, Parménides, Demócrito o Pirrón, concediéndosele mayor extensión que a Parménides, Meliso o Zenón.

Hay otro dato importante: me refiero a las estatuas del período ptolemaico halladas en el Serapeion de Menfis<sup>12</sup>. Se trata de once estatuas en semicírculo de filósofos y poetas, situándose en la parte este los primeros con el nombre escrito de la estatua, y en la parte contraria los segundos. Precisamente entre los filósofos se encuentran Platón, Heráclito, Tales y Protágoras.

Tanto este hecho como las *Vidas* de Diógenes demuestran

---

<sup>12</sup> J. Ph. Lauer y Ch. Picard, *Les statues ptolemaïques du Serapieion de Memphis*. La estatua, lamentablemente acéfala, es la única conocida de este sofista. En el libro citado, se describe al personaje "sentado de forma característica, con una postura inquieta, inestable, sobre un asiento de honor, macizo, imitando un mueble de bronce, pero bastante más complicado, si bien se mira, y más singular que los asientos de Píndaro y Homero" (p. 120).



que Protágoras era, en esas fechas, considerado como un filósofo importante. Pero, en el caso de Diógenes, que pretende narrar la biografía de los filósofos considerando la rama jónica, escindida en tres corrientes, y la itálica, surge una cierta perplejidad al constatar que tanto Heráclito como Protágoras son situados junto a los eléatas y otros (Demócrito, Pirrón...) en el libro IX, si bien, como se observa en el libro I, el autor no aporta razones para situar a estos filósofos dentro del esquema de las dos ramas en que articula su obra.

Junto a Diógenes, la segunda fuente de información biográfica es la de Filóstrato *Vidas de los sofistas*, quien, entre "los llamados con justa razón sofistas" (8, 492), cita a Gorgias, Protágoras, Critias, y Antifonte de Rammunte, entre los principales, añadiendo breves anotaciones sobre Hipias, Pródico, Polo y Trasímaco.

Contando con estas dos fuentes y con testimonios esporádicos de otros autores, trataré de establecer una síntesis de los principales aspectos de la biografía del sofista.

1. La primera cuestión es relativa a *las fechas* de los principales acontecimientos de su vida, como nacimiento y muerte, sus estancias en Atenas u otras ciudades, su relación con Demócrito... Se parte en este tema de dos testimonios incompatibles: el de Hesiquio y el de Apolodoro. El primero le atribuye una vida de 90 años y 40 de ejercicio de su profesión de sofista (DK80A3). También Diógenes Laercio recoge esta cifra, si bien bajo el epígrafe "otros dicen", mientras que a continuación cita la opinión de Apolodoro, quien "... asevera que murió a los setenta, que practicó la sofística cuarenta y que floreció durante la olimpiada 84"<sup>13</sup>. Como se ve, la fecha de Apolodoro es más fiable por cuanto que aporta como testimonio adicional *su floruit* en la Olimpiada 84. También Platón en el *Menón*, afirma que el sofista "murió teniendo cerca de setenta años y habiendo consagrado 40 a

---

<sup>13</sup> DK80A1, D. Laercio, *Vidas*, IX, 55.

la enseñanza"<sup>14</sup>.

Ante los testimonios de Apolodoro y Platón, no parece indicado dar credibilidad a un autor tan tardío como Hesiquio. Supuesto, pues, que vivió sobre 70 años y con vistas a fijar los términos en el siglo V, contamos con tres referencias: a) El ya citado *floruit* que habría que situar en torno a los años 444/441 (Olimpiada 84). Siendo así, Protágoras habría nacido en torno al 484 y habría muerto en torno al 414. b) La fecha de su proceso y muerte, sobre los que contamos con la indicación de Diógenes de que fue acusado por Pitodoro "uno de los cuatrocientos" (IX, 54)<sup>15</sup>. Este dato, sin embargo, no implica que el juicio fuese en estas fechas, es decir, en torno al 411, año de la toma oligárquica del poder y de la constitución de los Cuatrocientos, lo que tampoco es de excluir, resultando ambas hipótesis compatibles con el supuesto a) con tan sólo una diferencia de 4 a 5 años. c) Finalmente, Diógenes se basa en Heráclides del Ponto para afirmar que Protágoras redactó las leyes de la colonia panhelénica de Turios, hecho ocurrido en torno al 444/443, lo que el sofista realizó por encargo de Pericles. Esto supone una estancia de Protágoras en Atenas con anterioridad a tal fecha<sup>16</sup> (16). Resulta muy verosímil que esta intervención protagórica coincidiera con su acmé, lo que guarda coherencia con la fecha de Apolodoro<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> 90e. Este pasaje no supondría anacronismo teniendo en cuenta que la fecha dramática del *Menón* se sitúa en el 402.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Const. Aten.*, nos habla de tres personajes con este nombre. El primero, arconte en el 432/431 (27, 2); el segundo, Pitodoro de Anaflisto, redactor de la propuesta de los cuatrocientos en el año 411 (29, 1), y, finalmente, el arconte del año 404-3 (35, 1). El acusador de Protágoras pudo ser el segundo.

<sup>16</sup> Por ejemplo, Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 265 que habla de las "amistosas relaciones entre Atenas y Abdera", supone que la primera estancia en Atenas pudo ocurrir entre el año 450 y el 444.

<sup>17</sup> Cabría considerar una cuarta referencia: en el *Protágoras*, el sofista, refiriéndose a su edad, afirma que en dicha reunión no hay nadie, de todos vosotros, del que por la edad no pueda ser su padre" (317c). Como entre los presentes se hallaba Sócrates, nacido en el 469, difícilmente se puede conceder

En estos tres supuestos, la fecha de nacimiento se cifraría entre el 485 y 480 y la de su muerte entre el 415 y el 410.

Otro acontecimiento a tener presente es el segundo viaje del sofista y su correspondiente permanencia en Atenas, para lo cual contamos con dos referencias textuales: la del *Protágoras* y la de Ateneo.

El diálogo platónico representa, como es sabido, una plática de Sócrates con Protágoras, en presencia de otros sofistas, que tiene lugar en la casa de Calias. Muy frecuentemente, la fecha dramática de este diálogo se sitúa en torno al 432/431, debido, sobre todo, a la referencia en el diálogo a los hijos de Pericles, "Páralo y Jantipo, aquí presentes" (238c), muertos en el 429. Sin embargo, tal dato no es de fiar, ya que más adelante cita Platón *Los salvajes* de Ferécates (327d), obra representada en el 421. ¿Cómo decidir ante estas contradictorias noticias cronológicas? Ateneo nos proporciona otro dato: se refiere a *Los aduladores* de Éupolis, que se representó el año 421 y en la que Protágoras aparece residiendo en Atenas<sup>18</sup>; pero, sigue Ateneo, el sofista no aparece en el coro de pensadores de *Conos*, obra de Amipsias, representada dos años antes. El propio Ateneo concluye: "es evidente, pues, que llegó entre estas dos fechas"<sup>19</sup>.

---

credibilidad exacta al texto, ya que ello supondría que Protágoras habría nacido al menos veinte años antes, es decir, sobre el 490 y habría muerto, si la noticia del *Menón* (91e) es cierta, sobre el 420. Estas fechas no son tampoco absolutamente descartables. Capizzi (ob. cit., pp. 220-221) toma esta referencia platónica como el testimonio que da una idea más fundada de la edad de Protágoras y propone, en consecuencia, como fecha de nacimiento el período 490/487 y de muerte el que va de 420 al 417.

Debe advertirse, no obstante, que no parece que se pueda dar tanto fundamento a una indicación cronológica de un diálogo en el que se encuentran manifiestos anacronismos.

<sup>18</sup> En la obra de Éupolis se alude maliciosamente a Protágoras diciendo: "Blasona, el culpable, de las cosas celestes, pero come de las de la tierra" (DK80A1 1). Palabras que esconden el eco amenazador del decreto de Diopites.

<sup>19</sup> DK80A11. El mismo Ateneo excluye que los hijos de Pericles estuvieran presentes en la conversación que relata el *Protágoras* platónico.

2. Todas estas consideraciones sobre la edad del sofista se relacionan con otra noticia destacada por los doxógrafos: que fue discípulo de Demócrito. Dada la dificultad para establecer los términos de la vida de este último, resulta difícil tomar una decisión<sup>20</sup>. Sin embargo, por ser ambos de Abdera, es más que probable su mutuo conocimiento y relación. Incluso bien pudieron ser contemporáneos y hallarse involucrados, como sugieren Sexto y Plutarco, en diversas polémicas filosóficas<sup>21</sup>, en las que, probablemente, defendieron opiniones distintas.

Ateneo y Diógenes Laercio dicen basarse en Epicuro para afirmar que Protágoras fue discípulo de Demócrito. Por ello, tal relación ha sido tildada en ocasiones como una invención de los epicúreos, la cual, además, añade que el sofista era inicialmente "portador de mieses y de leña" (DK68A9) o "esportillero" (DK80A1, 53). Diógenes añade, incluso, que fue el primero, además de otras aportaciones de índole teórica, en "inventar el llamado "rodete" con el que se transportan paquetes" y cita la obra aristotélica *De la educación* como fuente de esta noticia. No sabemos qué hay de cierto en todo esto. No obstante el fragmento B3 insiste en el tema añadiendo un matiz importante: según dicho fragmento, Protágoras recomendaba iniciar el aprendizaje desde la juventud. Tal tesis parecería requerir, en opinión del autor que nos transmite el B3, que Protágoras se habría aplicado la enseñanza, lo que está en contradicción con el testimonio de Epicuro.

Son, pues, varios los textos que relatan la opinión epicúrea de la tardía incorporación de Protágoras al aprendizaje y al estudio debido a su primitiva profesión de porteador.

De no ser cierta esta noticia, es posible que la raíz de la

---

<sup>20</sup> Diógenes Laercio (DK80A1), Ateneo (DK68A9), Hesiquio (DK80A3), Eusebio (DK69A1) y Clemente de Alejandría (DK70A1), establecen de una u otra manera una relación de maestro-discípulo entre Demócrito y Protágoras. Sin embargo, Sexto Empírico (DK68A114) y Plutarco (DK68B156) aluden a diversos argumentos ideados por Demócrito contra el sofista de Abdera.

<sup>21</sup> *Los filósofos presocráticos*, III, p. 163, n. 14. Véase infra, "Percepción y medida", pp. 163 y ss.

leyenda haya que buscarla en el mito protagórico de Prometeo, es decir, en la insólita teoría que exigía la participación de los artesanos y profesionales en general en la vida política.

Filóstrato, por el contrario, nos presenta a un Protágoras hijo de "Meandro, poseedor de riquezas cuantiosas en comparación con muchos de los tracios"<sup>22</sup>, informe que se conecta con su educación por los magos persas. Aunque la noticia no es estrictamente rechazable a partir de criterios cronológicos, sin embargo, parece más bien dudosa. En efecto, la misma es atribuida a Demócrito por Diógenes Laercio (DK68A1) y Eliano (DK68A16). Además, Filóstrato parece que deduce tal anécdota como medio para justificar el ateísmo de Protágoras.

No obstante, esta recurrencia a elementos persas para tal fin parece totalmente innecesaria, por cuanto tanto las antilogías como la FHM y la opinión sobre los dioses son más que explicables dentro de las tradiciones filosóficas de Protágoras, como puede comprobarse en la lista de ateos de Sexto Empírico: Evémero, Pródico, Diágoras, Critias, Teodoro<sup>23</sup>.

Pero, además, un Protágoras acaudalado no nos parece muy concorde ni con su profesión ni con sus honorarios de cien minas, como atestiguan Diógenes y Hesiquio, así como Filóstrato (DK80A2), que no cita una cantidad determinada, o Platón en diversos lugares<sup>24</sup>. No sería descartable, sin embargo, el

---

<sup>22</sup> *Vida de los sofistas*, 10, 494.

<sup>23</sup> Sexto Empírico, *Adv. Math.*, IX, 49-59.

<sup>24</sup> Probablemente ni la noticias del Protágoras acaudalado ni la del esportillero o leñador deban ser tomadas en cuenta. Esta última, directamente relacionada con las fuentes epicúreas, parece muy difícil de sostener, pues resulta improbable que una persona, en las condiciones sociales de la antigüedad, pudiese incorporarse tan brillantemente en su madurez, sin haber recibido formación alguna en su infancia y juventud, a la vida intelectual del mundo griego. Creo, por consiguiente, que de este conjunto de noticias debe admitirse como histórico lo siguiente: los honorarios, ciertamente altos, que cobraba y, quizá, algún tipo particular de relación del sofista con el mundo de la producción (artesanos, comerciantes...). Afirma Finley (*La Grecia antigua*, p. 221) que "los juicios peyorativos de los escritores antiguos sobre el trabajo, y especialmente sobre el

testimonio platónico de que Protágoras, como consecuencia de su profesión, "ha sacado de ese saber más dinero que Fidias... y que diez escultores más"<sup>25</sup>.

3. Relación con Pericles<sup>26</sup>. Sin duda el hecho histórico más relevante que plantea la relación de Protágoras con el estadista ateniense se refiere a la autoría de las leyes, al parecer encomendada por Pericles, para la colonia panhelénica de Turios. Diógenes Laercio se funda en el libro *De las leyes* de Heráclides Póntico para informar de que Protágoras "redactó leyes para Turios" (DK80AI).

Ha sido Menzel uno de los estudiosos que más claramente se ha pronunciado en favor de la paternidad protagórica de las leyes que Diodoro Sículo (XII, 11-18) atribuye a Carondas<sup>27</sup>, considerando totalmente improbable que, en un caso tan especial y tan directamente ligado a la ciudad de Atenas, se limitase para la nueva colonia a recibir las viejas leyes de Carondas o Zaleuco. Además de la verosimilitud, Menzel encuentra importantes coincidencias entre las leyes de Turios y algunos conceptos básicos del sistema ateniense (relación entre los *symboloi* y los

---

trabajo del artesano, y sobre cualquiera que trabaje *para* otro, son tan continuos, numerosos y unánimes, tan envueltos en todos los aspectos de la vida antigua, que no se pueden dejar de lado como retórica vacía". Creo que este tipo de afirmaciones requieren ser matizadas: Protágoras y otros sofistas (recuérdese, particularmente el orgullo de Hippias sobre sus habilidades técnicas (DK86A12) y la proclama de Pródicos de que "el trabajo jamás es vergonzante" (DK84A18 y también B2.28) no pueden ser en esta cuestión equiparados a las estrellas de la filosofía griega, Platón y Aristóteles, quienes, por cierto, no son sin más "los escritores" o "los filósofos antiguos". Hay, además de las triunfantes, otras tradiciones o actitudes, como la que acabo de apuntar a propósito del trabajo, en cuyo marco, opino, cabe entender las diversas noticias biográficas de Protágoras.

<sup>25</sup> Menón, 91d.

<sup>26</sup> Véase infra, "Protágoras y Pericles, teoría y realidad", p. 332 y ss., donde se abordan las principales cuestiones teóricas que se plantean a propósito de tal relación.

<sup>27</sup> Ver "Protagoras als Gesetzgeber von Thurii", en *Hellenika*, pp. 66-82.

*thesmothetai* y *nomophylakes* <sup>28</sup> junto con diversas ideas protagóricas (en particular, la teoría de la pena).

Lana también acepta la tesis del origen protagórico de las leyes que Diodoro refiere; incluso supone que Pericles prefirió el proyecto del sofista al de Hipódamo de Mileto, debido a que el primero ofrecía una mayor flexibilidad frente a la rígida utopía del segundo<sup>29</sup>.

Si esto es así, la relación de Pericles con Protágoras no debe considerarse accidental y menos contando con otros dos testimonios proporcionados por Plutarco. El primero refiere la escena en la que ambos se pasan el día discutiendo "si, *según el razonamiento más correcto*, habían de ser considerados culpables del accidente (la muerte de Epítimo de Farsalia) la jabalina o quien la había arrojado, o bien los jueces del juego"<sup>30</sup>.

En este pasaje, aparte de percibir un concepto netamente protagórico (κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον), hallamos un dato de interés biográfico: Pericles pasó un día entero discutiendo con el sofista.

Tan clara estaba esta relación para Plutarco que nos transmite en otro lugar un breve elogio protagórico acerca de la entereza y serenidad con que recibió Pericles las malas noticias de la muerte de sus hijos: "Sus hijos eran jóvenes y hermosos, pero aún cuando murieron con ocho días de diferencia, él lo soportó sin ningún lamento. En efecto, se mantuvo con aquella serenidad con que día tras día se granjeó mucha reputación para su buena fortuna y eliminación del dolor y para su fama entre la gente. Pues todo aquel que le veía soportar los dolores con fortaleza, lo consideraba de un gran espíritu y valeroso; más bueno que él mismo, sabiendo

---

<sup>28</sup> Sobre estas magistraturas, ver Aristóteles, *Const. Atenas*, 3; 4; 8, 4; 59.

<sup>29</sup> I. Lana, *Protagora*, p. 32 y ss. También Capizzi (*Protágora...*, pp. 232 y ss.) considera la tesis de Lana de que el sofista refundió los viejos códigos aristocráticos logrando un compromiso de éstos con el modelo democrático, como la hipótesis más fundada.

<sup>30</sup> *Pericles*, 36.

muy bien en qué desvalimiento se habría encontrado él mismo en semejantes trabajos"<sup>31</sup>.

En mi opinión, independientemente del valor puntual de estos textos de Plutarco, no hay motivos para cuestionar la relación entre el gran estadista y Protágoras. Por parte del sofista, tanto sus puntos de vista teóricos (decidido defensor de los ideales democráticos, en cuya fundamentación tan brillantemente trabajó) como su actividad práctica (maestro de la εὐβουλίᾳ) hacen más que verosímil que Protágoras tomase parte en los círculos de Pericles. Análogamente, por lo que a este último respecta, es sabido que personalidades del pensamiento y del arte constituían su entorno, tales como su compañera Aspasia, Fidias o Anaxágoras, quien, como el sofista, fue sometido, sin duda por parte de los enemigos de Pericles, a un proceso de impiedad que perseguía también poner en dificultades al estratega ateniense<sup>32</sup>.

4. El proceso de Protágoras. En torno a este tema, hay involucradas las siguientes noticias: a) el proceso de impiedad motivado por la lectura de un escrito titulado *De los dioses*; b) el exilio de Atenas para evitar la condena; c) la quema de sus libros, y d) el naufragio cuando, huyendo, se dirigía a Sicilia.

Son diversos los críticos que ponen en duda estas noticias por causa, principalmente, del silencio platónico sobre la cuestión; incluso, se llega a descartar como ficción partiendo del *Protágoras* (217a-c) donde se habla de las preocupaciones protagóricas para evitar los riesgos (que se reconocen) de la profesión de sofista<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Plutarco, *Consolación a Apolonio*, 33,118 (DK80B9).

<sup>32</sup> A este propósito, Platón en su *Carta II* (a Dionisio) sostiene que "la sabiduría y el poder grande tienden naturalmente a unirse y, sin cesar, se persiguen, se buscan y se reúnen entre sí" (310c). Entre varios ejemplos, cita el de Pericles y Anaxágoras, ya referido en el *Fedro* (270a) y en *Alcib.* (118c). Sin embargo, este testimonio platónico parece unilateral, ya que no se refiere a otros intelectuales del entorno de Pericles, si bien parece fuera de duda que la relación del estadista fue más intensa con Anaxágoras que con Protágoras.

<sup>33</sup> Similar apoyo se busca en *Menón* (91e). Con estas bases Gigon habla de "leyenda de Protágoras". Ver Untersteiner, I *Sofisti*, I, pp. 19-20.



Este razonamiento me parece débil, ya que sería exigirle a Platón un nuevo anacronismo si considerásemos que debía referirse al proceso del sofista precisamente en este diálogo. En cuanto al silencio platónico sobre el proceso de Protágoras, considero que no puede utilizarse como prueba en favor de la inexistencia de tal proceso. Si bien es cierto que no dedicó ningún diálogo a Anaxágoras, la verdad es que se refiere a él en varias ocasiones<sup>34</sup> y en ninguna —que yo sepa—alude al proceso de impiedad, que, como el de Protágoras, se halla copiosamente documentado.

Quisiera, además, añadir una hipótesis para justificar el silencio de Platón sobre ambos procesos: el haber aludido a los mismos hubiera comprometido seriamente sus posiciones en tomo al proceso de Sócrates o, al menos, le hubiera obligado a introducir matizaciones complejas para distinguir la diversa naturaleza de los mismos. En tal sentido, no me parece extraño que Jenofonte, otro hagiógrafo de Sócrates, tampoco se refiera a los procesos de impiedad de Anaxágoras<sup>35</sup> o Protágoras. Si como parece, estos tres procesos se realizaron bajo la común denominación de *asebeia*, tanto Platón como Jenofonte tenían necesidad de desmarcar a Sócrates y elevarlo a la categoría de paradigma. Por otra parte, la fabulación platónica en torno al proceso de Sócrates

---

<sup>34</sup> Particularmente en *Fedro* (270a), *Fedón* (72c, 97b) y *Crátilo* (400a).

<sup>35</sup> Sí, en cambio, relata la refutación socrática de las doctrinas de Anaxágoras: "Disuadía de preocuparse de las cosas celestiales y de los artificios según los cuales la divinidad los rige; que tenía tales secretos por impenetrables para los hombres, y creía que los dioses tomaban a mal el que el hombre quisiera penetrar misterios que ellos no querían manifestar. "Y decía que se corría el riesgo de perder la razón entrándose en semejantes especulaciones, como la había perdido Anaxágoras, metido a pensar en grande sobre tan grandes asuntos para dejar al descubierto esta divina maquinaria. Cuando pretendió, en efecto, que el sol es, en realidad, fuego... Cuando decía que el sol era una piedra inflamada..." (*Recuerdos*, IV, vii, 6). Platón también sostiene que, aunque Anaxágoras se refiere a la mente, en realidad recurre sólo a causas materiales: "Mas mi maravillosa esperanza, oh compañero, la abandoné una vez que, avanzando en la lectura, vi que mi hombre Anaxágoras no usaba para nada la mente, ni le imputaba ninguna causa en lo referente a la ordenación de las cosas, sino que las causas las asignaba al aire, al éter y a otras muchas cosas extrañas" (*Fedón*, 98c).

no permitía plantear lo específico de cada uno de estos casos, pues, con el libro X de las *Leyes* en la mano, Platón no hubiera tenido más opción que aprobar los procesos de Anaxágoras y Protágoras, ya que, a juzgar por todos los testimonios, se trataba realmente de casos de ateísmo (o agnosticismo).

De los testimonios relativos al proceso de impiedad quizá el de Timón de Fliunte (discípulo de Pirrón, que vivió entre los siglos IV y III) es el más antiguo y se refiere a la opinión del sofista sobre los dioses, la quema de sus escritos y el exilio. Este testimonio ha sido recogido por Sexto (DK80A12). Diógenes Laercio (DK80A1, 55) acude a Filócoro, historiador muerto en 260, si bien en referencia solamente a la muerte del sofista en su navegación a Sicilia y sin aludir al proceso de impiedad.

Cicerón (DK80A23) ratifica el testimonio de Timón y en parecidos términos se expresan Diógenes, Sexto, Filóstrato, Eusebio y Hesiquio.

No pueden aducirse razones serias para poner en duda el proceso a Protágoras, salvo el ya citado silencio platónico ampliable al Estagirita. Pero esto, como ya he dicho, no es una razón. Antes al contrario, hay suficiente evidencia histórica para afirmar que "si en Atenas fracasaron los intentos de limitar la libertad de palabra en el campo social, no cabe decir lo mismo del campo religioso, lo cual es comprensible, habida cuenta de la estrecha vinculación existente entre la religión y la polis"<sup>36</sup>. Sabemos, además, que en el último tercio del siglo V la noción de impiedad sufrió una ampliación importante con el decreto de Diopites.

El testimonio de Plutarco aclara la situación social producida en el siglo V: "Porque todavía no eran bien recibidos los físicos y los llamados especuladores de los meteoros, achacándoles que las cosas divinas las atribuían a cosas destituidas de razón, a potencias incomprensibles y a fuerzas que no pueden resistirse; y

---

<sup>36</sup> L. Gil, *Censura en el mundo antiguo*, pp. 53-54. Sobre Protágoras, ver pp. 56-59. Gil también acusa la extrañeza de que "Platón no aluda al hecho en ninguno de sus diálogos".

así es que Protágoras fue desterrado, Anaxágoras puesto en prisión, de la que le costó mucho a Pericles sacarle salvo, y Sócrates, que no se metió en ninguna de estas cosas, sin embargo pereció por la filosofía"<sup>37</sup>.

Plutarco se refiere inequívocamente al clima religioso surgido en la lucha contra la superstición, contexto en el que Protágoras y Anaxágoras quedan estrechamente ligados, contrariamente a Sócrates. Quizá este texto permite vislumbrar cuál pudo ser el contenido del *De los dioses* protagórico, en una línea no muy alejada de las opiniones anaxagóricas sobre los cuerpos celestes.

Tal vez la noticia más importante relacionada con el proceso sea la relativa a la quema de sus libros. Diógenes afirma que, por causa de la frase sobre los dioses, "... los atenienses lo expulsaron y quemaron sus libros en el ágora habiéndolos recogido, mediante un pregonero, de cada uno de quienes los poseían" (DK80AI, 52).

¿Es posible pensar en una quema de libros en la culta Atenas? Me parece muy interesante la explicación de Gil sobre este hecho. En primer lugar, tomando como válida la datación de Apolodoro, establece que Protágoras nace en el 484 y muere en el 414. A partir de ahí, explica tan radical decisión como consecuencia del clima de indignación y alarma que se produjo tras la mutilación de los Hermes y la profanación de los misterios en el 415. En estas circunstancias, "una lectura imprudente de una obra en que se dudaba de la capacidad del hombre para llegar a un conocimiento de los dioses no haría sino arrojar leña al fuego"<sup>38</sup>.

A esto podría añadirse con Dodds, que, además de la "desmesurada conmoción histórica a que dio lugar la mutilación de los Hermes [...], el nuevo racionalismo llevaba consigo peligros reales y no sólo imaginarios para el orden social"<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Nicias*, 23.

<sup>38</sup> Gil, ob. cit., p. 58. Hay que decir que la cuestión de la quema de los libros de Protágoras está prácticamente tan documentada como su proceso.

<sup>39</sup> *Los griegos y lo irracional*, p. 182.

En estas graves y complejas circunstancias puede entenderse este acontecimiento que afortunadamente no parece haber tenido mucha imitación en el mundo grecorromano<sup>40</sup>. Creo, por tanto, que debe descartarse la conclusión de Capizzi que ve en el proceso de Protágoras "la clásica reacción de la plebe tradicionalista y supersticiosa contra los filósofos de todos los tiempos, charlatanes con la cabeza en las nubes y responsables de la turbación de las conciencias en todos los periodos de crisis moral y religiosa" (ob. cit., p. 234). Ciertamente la "plebe" debió de jugar un papel, pero, para desgracia de la misma, ese papel fue más de instrumento que de mente organizadora. Los demagogos y los adivinos, los Alcibíades y los Diopites, no pueden ser encubiertos con vagos conceptos en la responsabilidad por la represión del libre pensamiento.

5. Obras. El catálogo más amplio de escritos protagóricos nos lo ofrece Diógenes Laercio, que lo presenta así: "los libros conservados de él (τὰ σωζόμενα) son los siguientes" (Vidas, IX, 55). Llama la atención que, tras estas palabras, entre los doce títulos citados seguidamente no aparezca como tal el De los dioses, cuando unas líneas antes dice que éste fue "el primer discurso del que dio lectura pública" y en otro momento cita la conocida primera frase de dicho escrito. Esto plantea qué sentido dar a la expresión "libros conservados". Si se hace una lectura literal debemos ver en la expresión de Diógenes Laercio una referencia a los libros que se salvaron de la quema, en cuyo caso tendríamos que entender que, ya en tiempos del biógrafo, no se disponía de este tratado.

Esta suposición permite, al menos, abrigar la duda en el

---

<sup>40</sup> Gil, ob. cit., refiere los siguientes casos de cremaciones de libros: 1) En el 213 durante la segunda guerra púnica; 2) en el 186 con motivo del escándalo de las Bacanales (Livio XXV 1, 11); 3) quema de los libros de Numa Pompilio en el 181 a.C.. Esto por lo que toca a Roma. En el período helenístico es conocido el hecho ocurrido en el reinado de Antíoco IV Epífanes, exaltado filohelenista, que mandó quemar los libros sagrados judíos (Flavio Josefo, *Ant. Jud.*, XII, 256 y I *Macabeos*, 1, 59) en el año 167 a.C. Ver C.W., Muller, "Protágoras über die Götter", en Classen, *Sophistik*, pp. 339-340.

sentido de que Diógenes nos habla de las obras disponibles en su tiempo (seis siglos después de la muerte del sofista), si bien ello no significa que fueran ésas solamente las que escribió. Se dirá, tal vez, que estamos ante una simple conjetura, que nuestra suposición a propósito de la ausencia del *De los dioses* en el catálogo es pura anécdota. Pero estas respuestas no son aceptables como solución a nuestro interrogante.

En este tema, como en otros, ha existido una tendencia, bastante general, a minimizar la obra del sofista. Jaeger, a propósito de la escasez de noticias sobre los sofistas afirma que "no dejaron escrito alguno que les sobreviviera largo tiempo. Los escritos de Protágoras [...] fueron todavía leídos al final de la antigüedad, pero fueron también olvidados a partir de entonces. Algunos trabajos científicos de los sofistas estuvieron en uso durante una serie de decenios. Pero, en general, no eran hombres de ciencia"<sup>41</sup>.

En este texto se basa Untersteiner para justificar la desaparición de las obras de los sofistas: por decirlo brevemente, la producción literaria de estos hombres era algo efímero, por lo que los filósofos inmediatos (léase Platón y Aristóteles), con otras metas, causarían la *damnatio memoriae* de sus predecesores<sup>42</sup>.

Claro que, salvo el discutible juicio de valor, a saber, el carácter efímero de la obra sofística, no hay en este razonamiento más que un círculo vicioso: los textos sofísticos no han sobrevivido porque se han olvidado; y se han olvidado porque carecían de valor filosófico o científico. A partir de ahí podríamos seguir razonando de este modo: la historia, cual cedazo, ha separado el trigo de la paja, lo efímero de lo duradero<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> *Paideia*, p. 279.

<sup>42</sup> V. Untersteiner, *I sofisti*, I, p. 29.

<sup>43</sup> Más objetivo nos parece Guthrie (ob. cit., III, p. 3), en su punto de partida: sea cual sea, afirma, nuestra opinión sobre el movimiento sofístico, debe convenirse que ningún otro movimiento intelectual se le puede comparar por la permanencia de sus resultados, lo que explica la difícil imparcialidad en el análisis del conflicto entre sofistas y Platón.

En este trabajo se adopta una posición diferente: la historia ha determinado la ausencia de textos sofísticos en función de unas fuerzas, de unos antagonismos y de unos acontecimientos que nada tienen que ver con ese seráfico olvido o *damnatio memoriae* de que hablan Jaeger o Untersteiner. En la historia que rodea a nuestro sofista hay procesos, requisas y quemas de libros, persecuciones, etc. Ello no obstante, Diógenes da una lista de escritos, de cuya veracidad no veo razones para dudar. ¿Qué idea nos formaríamos de las obras de Platón, supuesto que éstas hubieran desaparecido en su totalidad tal como ha ocurrido con las de Protágoras, leyendo el catalogo de Diógenes Laercio? (*Vidas*, III, 57). Como se sabe, cita la clasificación por tetralogías de Trasilo que todavía reproducen las ediciones actuales.

Otro "enojoso" dato aparece en torno a las obras de Protágoras: el plagio platónico. Diógenes nos lo transmite en dos momentos: "Euforión y Panecio han dicho que el comienzo de la *República* de Platón ha sido encontrado corregido muchas veces, y Aristóxeno dice que esta *República* se halla casi toda enteramente escrita en las *Antilogías* de Protágoras" (*Vidas*, III, 37). Casi literalmente se repite la noticia pero basada en otra fuente: "La *República* se divide en diez libros (que, dice Favorino en el libro II de la *Historia varia*, que se halla casi toda entera en las *Antologías* de Protágoras)" (*Vidas*, III, 57).

¿Por qué dudar de estos relativamente tempranos testimonios?<sup>44</sup> He aquí la paradigmática solución de Capizzi: "No es necesario, sin embargo, olvidar que, según Diógenes, Aristóxeno habría encontrado en los escritos antilógicos de Protágoras *casi toda* (πᾶσαν σχεδὸν) la República, y Favorino la habría encontrado también casi por entero (σχεδὸν ὅλην); esto hace muy difícil la solución del problema y hace también mucho más probable que la noticia completa haya nacido de la malicia de

---

<sup>44</sup> Aristóxeno fue discípulo de Aristóteles y vivió en la segunda mitad del siglo IV. Favorino, biografiado por Filóstrato (*Vidas de los sofistas*, 8, 489-492), fue un sofista que vivió del 80-90 al 143. Su *Historia varia* y sus *Memorabilia* fueron utilizados por Diógenes Laercio.

algún autor hostil a Platón"<sup>45</sup>.

Este es un prejuicio inadmisibles. ¿Es que cualquier noticia que suponga una valoración negativa para Platón ha de ser tildada de maledicencia?

Veamos, ahora, cómo recompone Untersteiner la posible organización de la obra protagórica. Supuesto el carácter filosóficamente efímero de las teorías de los sofistas y su dedicación especial a intervenir e influir en la vida pública, se sigue que su obra tuvo que ser escasa. Para ello se toma el catálogo de Diógenes Laercio y se le somete al lecho de Procustes del prejuicio antisofístico. De ahí se deduce que "se debe, por tanto, atribuir a Protágoras sustancialmente dos grandes obras: las *Antilogías* y la *Verdad*. Si escribió otras, no podemos decirlo, ni lo creo verosímil. Su enseñanza oral se considera una ampliación de las tesis fundamentales desarrolladas en sus obras. Ciertamente, se le pueden atribuir discursos epidícticos que, vinculados al momento, no podían ser conservados, y por tal motivo no conocemos ninguno de ellos" (ob. cit., p. 37).

El autor de esta teoría supone que las *Antologías* sería la obra crítica, negativa, mientras que la *Verdad* constituiría la obra constructiva del sofista. Esta hipótesis es simplista. ¿Por qué no reducimos la obra platónica a este esquema? Hay razones, pues es sabido que en Platón hay diálogos refutatorios y otros, constructivos. Si este reduccionismo no vale para Platón, no veo por qué ha de valer para Protágoras<sup>46</sup>. El *Teeteto*, por ejemplo, es

---

<sup>45</sup> *Protagora*, p. 241. Lana, sin embargo (*Protagora*, p. 22), aceptando la noticia de Aristóxeno y Favorino, concluye que, siendo el libro primero de la *República* una refutación de Trasímaco, y suponiendo que fue copiado de las *Antilogías*, Protágoras necesariamente debió criticar la teoría de Trasímaco en su escrito. Esta tesis de Lana supone tomar al pie de la letra el testimonio citado de ambos escritores, lo que en mi opinión implica serios problemas. Es admisible que Protágoras pudo en su *Antilogías* refutar la teoría del derecho del más fuerte, que Platón en la *República* atribuye a Trasímaco, pero que Protágoras hiciera tal atribución no me parece viable. Véase infra "Trasímaco y la crítica al poder", p. 341 y ss.

<sup>46</sup> Capizzi acepta este esquema de Untersteiner y su valoración. Añade que las *Antilogías* carecerían de contenido filosófico, desarrollando solamente el

un diálogo que, junto a una mayor parte refutatoria, incluye piezas maestras constructivas o expositivas del pensamiento platónico como es la conocida digresión (172b-177c). Generalmente, en los diálogos, por preeminentemente refutatorios que sean, se entrevé la doctrina platónica, como aparece la teoría de las ideas en el diálogo antes citado.

Si bien, por tanto, puede admitirse como esquema simplificador agrupar las obras del sofista en dos grupos, polémicas y antilógicas, o críticas y constructivas, no me parece que tal clasificación sea de ningún valor heurístico.

Pero, en todo caso, reducir el catálogo de Diógenes a subtítulos de las *Antilogías* me parece, además, una arbitrariedad. El fundamento de Untersteiner para ello es un pasaje del *Sofista* (232c) que resume la τέχνη ἀντιλογική en cuatro apartados: a) "Acerca de las cosas divinas que son invisibles para el vulgo"; b) "En cuanto a las cosas visibles de la tierra y del cielo", y lo relativo al llegar a ser y al ser; c) "lo que se refiere a las leyes y a todas las cosas de la vida política", y d) "Lo que se refiere a todas y cada una en particular de las artes".

Me parece evidente que las pretensiones platónicas en este pasaje no son otras que mostrar cómo el sofista es capaz de contradecir en todos los terrenos, desde el de los dioses al de cada una de las artes. Que, por otra parte, Protágoras aplicaba su método antilógico de modo universal, es algo que se probará más adelante. El texto del *Sofista* no nos permite sacar conclusiones sobre las obras concretas de Protágoras, sino acerca de sus principios metodológicos y teóricos.

Quiero concluir este apartado señalando el carácter conjetural de este tipo de especulaciones sobre los títulos de las obras protagóricas y su contenido<sup>47</sup>. Este estudio no dedicará más

---

tema de las "dos razones de todo hecho". Esta obra representaría la juventud, caracterizada como un período escéptico y destructivo. El otro grupo de escritos, que llama polémicos, sería una elaboración de la filosofía protagórica y abarcaría el tema de la FHM, el argumento fuerte, etc. Corresponde ya a su época de vejez.

<sup>47</sup> Ello no obstante, es útil analizar las diversas versiones sobre el tema, pues, si no todo vale, sí, al menos, todo enseña. Siempre me parece preferible,



tiempo a esta cuestión. Por el contrario, como Platón, Aristóteles, Sexto Empírico y otros, centrará su atención, no sobre estos o aquellos títulos, sino sobre unas cuantas sentencias célebres en tomo a las que debió girar el contenido esencial del pensamiento protagórico. Esta labor ocupará la mayor parte de nuestro trabajo.

Convencido de que "ni es correcto denominar a los sofistas ideólogos en el sentido peyorativo que Platón les confiriese, ni es cierta la afirmación, como veremos, de que los sofistas no se preocuparan de problemas filosóficos"<sup>48</sup>, trataré a continuación de recoger los girones de la maltratada filosofía del hombre-media, reconstruyendo su marco teórico, amplio, sólido y genuinamente griego.

---

cuando de conjeturas se trata, manejar sobre un tema el mayor número posible de ellas. Si nos quedamos sólo en una, la conjetura se nos convierte fácilmente en la verdad.

<sup>48</sup> A. Alegre, *La sofística y Sócrates*, p. 17.

## PRIMERA PARTE

### CUESTIONES DE LÓGICA Y EPISTEMOLOGÍA

Bien está -dije yo-, pero, si ahora, esforzándonos en refutarle, pusiéramos razón contra razón (λόγον παρὰ λόγον) enumerando las ventajas de ser justo, y él nos replicara en la misma forma y nosotros a él, habría necesidad de contar y medir los bienes que cada uno fuéramos predicando en cada parte y precisaríamos de unos jueces que decidieran el asunto: mas, si hacemos el examen, como hasta aquí, por medio de mutuas confesiones, seremos todos nosotros a un mismo tiempo jueces y oradores.

Platón, *República* 348a-b.



## 2. EL MÉTODO ANTILÓGICO

Diógenes Laercio nos transmite la célebre frase que resume el método antilógico atribuido al sofista de Abdera: "En toda cuestión hay dos razonamientos opuestos mutuamente" (δύο λόγους ε ναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις)<sup>49</sup>.

Este enunciado, que no se encuentra literalmente en los textos platónicos y aristotélicos, es confirmado por Clemente de Alejandría ("Ελληνέξ φασι Πρωταγόρου προκατάρξαντος παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικεῖσθαι")<sup>50</sup>.

Con pequeñas variantes, pero de sumo interés, resume Séneca el método antilógico: "Protágoras dice que acerca de cualquier cuestión se puede discutir desde dos puntos de vista y con la misma fuerza, incluso sobre la cuestión misma de si cualquier cosa puede ser discutida desde dos puntos de vista (Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit)"<sup>51</sup>.

En la obra platónica, hallamos referencias abundantes al procedimiento antilógico. En el *Fedón* <sup>52</sup> se habla de los que se dedican a razonamientos antilógicos (οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες), método que merece el desprecio platónico, porque engendra misología; además, tal método es utilizado, según Platón, por gentes sin escrúpulos respecto a la verdad o falsedad: "Tales hombres, cuando discuten de algo, no les interesa cómo es en realidad aquello de lo que tratan; en cambio,

---

<sup>49</sup> *Vidas*, IX, 51 y ss. (DK80B6A y A15l).

<sup>50</sup> *Stromata*, VI, 65. (DK80A20).

<sup>51</sup> *Cartas a Lucilio*, 88, 43. (DK80A20).

<sup>52</sup> *Fedón*, 90b, 101d. Parecido planteamiento encontramos en *Rep.*, 348a.

en conseguir que los presentes aprueben las tesis que sostienen, en eso sí que ponen su mayor celo"<sup>53</sup>.

Este texto platónico sugiere de inmediato la conexión con la célebre sentencia aristotélica que resume la profesión de Protágoras en la habilidad para "hacer fuerte el argumento débil"<sup>54</sup>.

El método antilógico<sup>55</sup> representa, en opinión de Platón y Aristóteles, una lógica subversiva, diametralmente opuesta a la suya. La reducción de la sofística en general y de Protágoras en particular a puros juegos retóricos o erísticos es un viejo lugar común.

Pero, si abordamos el tema en su dimensión histórica, esos lugares comunes serán justamente interpretados como las conclusiones que, por vía refutatoria, establecen Platón y Aristóteles acerca de la destructiva lógica protagórica.

Las formulaciones citadas son, pues simples enunciados del procedimiento antilógico fuera de todo contexto, como ocurre también con la frase homo-mensura. Son éstas las condiciones requeridas para hacer decir a dichos enunciados lo que uno se proponga. En general, dichos enunciados han sido presentados como la base teórica en la que se basarían otras piezas del sistema filosófico del sofista de Abdera. Así resume Dupréel<sup>56</sup> esta temática: 1. imposibilidad de la contradicción o, lo que viene a ser lo mismo, identificación de los contrarios; 2. indiferencia al valor teórico de las proposiciones, y 3. cinismo al poner su arte al servicio de causa deshonestas.

Para fundamentar que estas proposiciones son consecuencia

---

<sup>53</sup> Fedón, 90e.

<sup>54</sup> *Retórica* 1402a23 (DK80B6b, A21). Sobre este texto, véase infra "El argumento fuerte y el débil", p. 145 y ss.

<sup>55</sup> Otras referencias a las antilogías: Eurípides, *Antiope*, frg. 189; Plutarco, *Pericles* 4, 3; Isócrates, *Helena* 1-2.

<sup>56</sup> E. Dupréel, *Les sophistes*, p. 38.

de las antilogías se recurre también a la frase homo-mensura. A ella dedicaré el próximo capítulo e intentaré demostrar que el procedimiento antilógico no depende de dicha frase, sino que, por el contrario, esta última es una aplicación concreta de aquél a una determinada parcela de la realidad.

Debo insistir en que el método antilógico, más allá de los lapidarios enunciados conocidos, debe ser entendido e, incluso, reconstruido en un sentido prioritariamente lógico. No creo aceptable el enfoque de Untersteiner<sup>57</sup> para quien "... la idea expresada en esta fórmula se resuelve en el reconocimiento de la relatividad de los valores". Tal planteamiento es unilateral, aunque no falso, por cuanto que propende a reducir el pensamiento de Protágoras a unas cuantas tesis relativas a los valores (ética, política, estética...) y se deja la puerta abierta a la sospecha de que éste, en cuestión de rigor lógico, método y cientificidad, no pasó de frivolidades erísticas. Y por este camino se acaba volviendo siempre a las viejas tesis platónico-aristotélicas.

Bodin<sup>58</sup> apunta en otra dirección cuando constata que su trabajo sobre el Protágoras no constituye sino el prefacio de una labor más urgente, "la reconstrucción metódica por un lógico del método de Protágoras". Sin embargo, ya es más dudoso que el texto más instructivo acerca del método dialéctico del sofista sea el diálogo platónico que lleva su nombre.

Una vez planteado así el problema, la investigación se moverá en dos planos distintos correspondientes a las siguientes cuestiones: supuesto que el enunciado de las antilogías lo conocemos fuera de todo contexto, ¿es posible señalar algún documento en el que el principio antilógico reciba y encuentre su desarrollo práctico? En otras palabras, se trata de encontrar algún contexto aproximativo para la escueta sentencia que nos transmite Diógenes Laercio. Mi respuesta es afirmativa: los *Dissoi Logoi*, en el sentido que precisaré a continuación, constituyen dicho

---

<sup>57</sup> Ob. cit. I, p. 48

<sup>58</sup> L. Bodin, *Lire le Protagoras*, p. 9.

contexto. La segunda pregunta se refiere a los motivos por los que Platón y Aristóteles rechazan las antilogías, es decir, los supuestos, argumentos y objetivos implicados en el rechazo del método antilógico. Esta pregunta nos obligará a un largo recorrido por la obra platónica y aristotélica.

## **2. 1 El contexto de las antilogías**

Obviamente, ni en Platón ni en Aristóteles podemos encontrar dicho contexto. En todo caso, hallaremos en la obra de dichos autores las antilogías refutadas, que es cosa bien distinta. De ahí que se deba distinguir con toda precisión los dos planos de análisis señalados.

Probablemente, nadie negará la necesidad de buscar el contexto de las antilogías para valorar su alcance real. Y a la inversa, de no interpretar dichos enunciados en su contexto, difícilmente llegaremos a una comprensión fundada de los mismos. En mi opinión, aquí radica uno de los factores que explica la constante recaída en las tesis de Platón y Aristóteles a propósito de estos temas, quienes si disponían del contexto del que nosotros carecemos.

Basta leer los *Dissoi Logoi* para comprender que los dos argumentos contrapuestos en los cinco primeros capítulos resumen una controversia entre una tesis sofística (llamémosla tesis A), que utiliza un lenguaje relacional y que defiende puntos de vista relativistas, y una tesis antagonica (llamémosla tesis B), que se limita a refutar la tesis A basándose en el supuesto de que la misma defiende la identificación de los contrarios, lo que implica la negación del principio de no contradicción, originándose una total confusión. Sobre este supuesto, la tesis B presenta como absurda a su opositora.

Pues bien: ésta es la línea argumental que encontramos en Aristóteles y también en Platón cuando uno y otro proceden a refutar las doctrinas de Protágoras.

Volviendo a los *Dissoi Logoi*, es evidente, y así lo

reconocen gran parte de los críticos<sup>59</sup>, que se basan en las antilogías y constituyen una excelente ejemplificación de las mismas. De los cinco primeros capítulos de este texto y respecto al método antilógico podemos concluir:

1. El carácter antilógico de este escrito no se basa sólo ni fundamentalmente en la fórmula *Dissoi Logoi*, es decir, en la presentación de dos argumentos (en este caso las tesis A y B) opuestos. Con razón dice Kerferd (ob. cit., p. 85) al respecto que "de hecho hay evidencia de que este modo de considerar las cosas era en gran medida un rasgo de la época".

El método antilógico se desarrolla primariamente en la exposición de la tesis A, que en lo relativo al bien (y lo mismo respecto a la belleza o la justicia) afirma que la misma cosa es buena para unos y mala para otros. Si eliminamos las expresiones "para unos, para otros", tenemos la afirmación contradictoria de que "la misma cosa es buena y mala". Y si, además, modificamos algunas pequeñas funciones gramaticales, acabaremos diciendo que "el bien y el mal es lo mismo", es decir, "ambos se identifican".

Tomemos un ejemplo concreto del texto: "que el hierro se corrompa, se debilite y se quiebre, es bueno para el herrero y malo para los demás" (1, 5). El enunciado antilógico dice que sobre una misma cosa hay dos *logoi antikeimeinoi*; en nuestro caso, la "misma cosa" es la "corrupción del hierro" y los dos *logoi* son el del herrero y el del cliente, que son *antikeimenoi*.

2. El procedimiento antilógico (es decir, la tesis A) no presupone ni tampoco implica la identificación de los contrarios y, por tanto, no pueden atribuirse a Protágoras ni la imposibilidad de

---

<sup>59</sup> Levi, *Storia della Sofistica*, p. 170, reconoce que "el autor yuxtapone, sin conectarlos orgánicamente, elementos de diversos sofistas, entre los cuales, sea por los procedimientos usados, sea por el contenido, tiene lugar preeminente Protágoras". W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, p. 144, afirma que "... los *Dissoi Logoi* ... están contruidos sobre el principio antilógico de Protágoras". También Dupréel sostiene que se refuta el relativismo protagórico, aun cuando el objetivo de la crítica sea Gorgias. Guthrie (ob. cit., III, p. 316) ve en este texto, "carente de mérito literario o filosófico", notas de un alumno o profesor que "ha adoptado métodos de Protágoras".



la contradicción ni la negación del principio de no contradicción ni el solipsismo a que finalmente conduciría una tal confusión lingüística.

He aquí otro ejemplo todavía más esclarecedor: "la misma cosa es más grande y más pequeña., más pesada y más ligera..., el talento es más pesado que la mina y más ligero que dos talentos..." (5, 3).

A partir de estos razonamientos concluye el texto: "todas las cosas son las mismas cosas" (οὕτω γὰρ ἐντι ταὐτὰ πάντα). Tal conclusión equivale a decir que a todos los objetos podemos atribuirles todas las propiedades contrarias. En palabras del mismo texto, "... la misma cosa es más pesada y más ligera".

Para interpretar correctamente estos pasajes, hay que notar que el escrito está redactado "de un modo tan inhábil que puede dudarse que se destinaran a la publicidad y que fueran algo más que un apunte para uso personal" (W. Nestle, ob. cit., p. 144). Aceptado este indudable hecho, nos enfrentamos a otro: la tesis B, para refutar a su opositora, supone que la misma defiende la identificación de los contrarios. En este sentido, la traducción de Untersteiner acepta este supuesto de la tesis B, vertiendo la frase anterior por "así todo será idéntico".

¿Es aceptable la interpretación que la tesis B hace de la tesis A?

Mi respuesta es negativa. La tesis A, y Protágoras como inspirador de la misma, rechaza, no el principio lógico de no contradicción, sino la inadecuada utilización del mismo proveniente de la absolutización del lenguaje. Dicho de otro modo, hablar de las cosas en términos de propiedades (lo que en el terreno formal significa el uso monádico de los término en cuestión, como *alto*, *justo*, *bello*...) no sirve para comprender la realidad, la concreta realidad que consiste en el conflicto, la contradicción y el enfrentamiento, ni para contribuir al desarrollo del método científico. Luego tal esquema lógico-lingüístico debe ser considerado como insuficiente y superado; en su lugar, debe generalizarse un funcionamiento relacional del lenguaje que conduciría, no a especular acerca de lo bueno en sí, lo justo en si, sino, al contrario, a plantearse las cuestiones de la justicia o la

bondad pero en relación con el "para quién", el "dónde", el "por qué".

En conclusión, la tesis A muestra la inutilidad y el confusionismo del lenguaje monádico (cualitativo) y, en consecuencia, pone al descubierto la debilidad de las teorías filosófico-científicas que se sustentan en tal esquema lingüístico. Obviamente, si es correcta esta interpretación, queda en grave dificultad el método socrático del τί ἐστὶ y, por añadidura, la propia teoría de las ideas.

3. La tesis B, de indudable carácter socrático e, incluso, platónico-aristotélico *avant la lettre*, se enfrenta a la tesis A en términos de mera especulación, suponiendo hipotéticamente que la tesis A afirma la identificación de contrarios y eludiendo el rico material empírico que la tesis A ofrece como fundamento.

Este rasgo evasivo es también típico de los diálogos platónicos cuando se refuta a los sofistas. Es muy importante constatar que, desde el punto de vista del método, Platón no es solamente el defensor de la teoría de las ideas, sino que él mismo se sitúa en un terreno especulativo, de idealidades, que olvida y rechaza la realidad empírico-social en que se sitúa la sofística. De igual modo, la tesis B no entra ni una sola vez en la moral concreta y práctica en la que se sitúa la tesis A. Por el contrario, la tesis B se centra en la construcción de una hipótesis especulativa que le permita la refutación de la tesis A. Es lo que podríamos llamar un diálogo de sordos. De ahí que podamos decir que, en ausencia de los viejos sofistas (y hoy, además, en ausencia de los textos sofísticos), la polémica que los diálogos platónicos presentan es desigual. Captar la distinción entre el discurso acerca del ser real y del ser ideal, es condición necesaria para entender la polémica subyacente a los *Dissoi Logoi*.

## **2. 2 El contexto del rechazo de las antilogías: Platón**

El método antilógico está abundantemente presente en los diálogos platónicos tanto de una manera directa como, sobre todo, a través de una serie de conceptos con los que guarda estrecha

relación, como falsedad, contradicción, falacias, error, etc.

*Eutidemo*. Este diálogo, dedicado a las falacias lógicas supuestamente practicadas por los sofistas, interesa sobre todo por el planteamiento en torno a la falsedad y la contradicción. No obstante, como diálogo centrado en las artes y trucos de la disputa, tiene un valor más amplio; suscribo en tal sentido las conclusiones de V. Cousin cuando afirma que *Sobre las refutaciones sofísticas* no son más que el *Eutidemo* reducido a fórmulas generales.

Vale la pena tener esto presente para no caer en el simplismo de que Aristóteles es el inventor *ex nihilo* de la lógica formal. Más aun, el *Eutidemo* es decisivo para constatar la estrecha dependencia de Aristóteles respecto de Platón en temas lógicos.

Ya en estos comienzos, hay que dejar constancia de un hecho: Platón es plenamente consciente de la diferencia entre predicación absoluta y relativa (*dictum simpliciter* y *dictum secundum quid*)<sup>60</sup>; conciencia que se amplía a las consecuencias de tal distinción y, en particular, a las contradicciones y falacias que origina. Todavía más consciente de esta distinción es Aristóteles, como se verá más adelante.

La relación de estas cuestiones con el método antilógico es inmediata, pues éste constituye la base de una lógica (no formalizada, por supuesto) centrada en la generalización de la predicación relativa. Ni Platón ni Aristóteles podían ya ignorar este hecho. Lo conocen, lo constatan repetidamente, pero lo consideran despreciable, de modo que, a parte de su mera constatación, no tiene consecuencia alguna en la elaboración de la lógica formal aristotélica.

Vuelvo a las cuestiones centrales del *Eutidemo*: la falsedad y la imposibilidad de la contradicción (283e-287b).

La imposibilidad de la falsedad se justifica por el hecho de que no es posible decir ni pensar lo que no es, pues decir es "producir" y "realizar". En consecuencia, "tú has reconocido que es imposible que alguien sea capaz de producir lo que no es; de manera que, según tu misma afirmación, nadie puede decir una

---

<sup>60</sup> 277b y más claramente 283d-e.

mentira" (284c).

Esta argumentación es de clara raigambre eleática y reaparecerá con insistencia en esta temática. La imposibilidad de la falsedad trae aparejada la imposibilidad de la contradicción, argumento que "los seguidores de Protágoras lo utilizaban frecuentemente y aun lo hacían otros más antiguos que ellos" (286c).

Por el contrario, Aristóteles<sup>61</sup> atribuye tal tesis a Antístenes, sin hacer referencia alguna a Protágoras o a los sofistas. Que Antístenes defendía tal tesis parece suficientemente comprobado, pues, aparte de los textos del Estagirita, cabe citar el de Diógenes Laercio (*Vidas*, III, 18). Si nos basamos en los testimonios aristotélicos, la tesis de Antístenes sería: para cada cosa hay un solo enunciado; para lo que no es no hay enunciado alguno, luego la falsedad es imposible y, también, la contradicción.

Ciertamente, como se verá más adelante, Aristóteles atribuye a Protágoras la negación del principio de no contradicción en conexión con la doctrina del hombre-medida y del flujo universal. En este sentido, Aristóteles resultaba bastante más claro que Platón.

Respecto al *Eutidemo*, se ha de observar, finalmente, que Platón aduce dos argumentos contra la tesis de la imposibilidad de la falsedad y de la contradicción. En primer lugar, la autorrefutación: "A mí, en particular siempre me resulta

---

<sup>61</sup> Así en la *Metafísica* dice: «Enunciado falso es, en cuanto falso, el de las cosas que no son; por esto todo enunciado es falso si dice de una cosa que no es aquella de la cual es verdadero; por ejemplo, el enunciado del círculo es falso si se dice del triángulo. Y el enunciado de cada cosa, en un sentido es uno, el de la esencia; pero, en otro sentido, son varios, pues que, en cierto modo, y la cosa y la cosa con algún atributo es lo mismo, por ejemplo Sócrates y Sócrates músico (y el enunciado falso no es, sencillamente, enunciado de nada). Por eso era una simpleza la opinión de Antístenes al pretender que nada se enunciaba a no ser con un enunciado propio, uno para cada cosa; de donde resultaba que no era posible contradecir, ni casi errar. En realidad, es posible enunciar cada cosa no sólo con el enunciado de ella, sino también con el de otra, de manera falsa incluso totalmente; pero, de algún modo, también con verdad, como si llamamos a ocho número doble con el enunciado de la díada» (1024b26 y ss.).

sorprendente, porque no sólo refuta a todos los demás argumentos, sino que también se refuta a sí mismo" (286c). En segundo lugar, el argumento *ad hominem*: " Si no nos equivocamos ni al actuar ni al pensar ni al hablar, vosotros dos, ¡por Zeus!, si así son las cosas, ¿qué nos habéis venido a enseñar?" (287a).

Ambos argumentos los volveremos a encontrar en la obra platónica<sup>62</sup>.

*Teeteto*. La cuestión de cómo son posibles los juicios falsos aparece en varios pasajes de este diálogo.

Me referiré, en primer lugar, al pasaje 169d-171d, en el que el razonamiento socrático puede resumirse así:

1. Doctrina protagórica de la frase homo-mensura.
2. Interpretación platónica de dicha frase: "lo que parece verdadero a cada uno, es verdadero para aquel a quien le parece"(170a).
3. Imposibilidad lógica de los juicios falsos "como consecuencia inevitable de la doctrina que hace del hombre la medida de todas las cosas" (170d).

Como se verá más adelante, sobre esta base, junto con la doctrina del flujo, argumentará Aristóteles contra las doctrinas antilógicas de Protágoras.

En segundo lugar, el *Teeteto* aborda la cuestión de la falsedad desde bases distintas a la doctrina del hombre medida; me refiero a la segunda parte del diálogo en la que se analiza la definición de la ciencia como opinión verdadera (187a-201c). Para tal análisis, el diálogo requiere, al menos, establecer la base de posibilidad de los juicios falsos, cuestión de extrema dificultad

---

<sup>62</sup> Otro texto en el que se discute el tema es el *Crátilo*. En 385a y ss., Sócrates establece sin más el "hablar con verdad" y "hablar con falsedad" en su discusión con Hermógenes, que no niega la posibilidad de la falsedad. Sin embargo Crátilo afirma: "creo que no es posible ni siquiera afirmar cosas falsas" (429c y ss.). La refutación de Sócrates se basa en una concepción del nombre como imitación de la cosa. El nombre, igual que la pintura, se atribuye correcta o incorrectamente a la cosa a que se refiere, y así tenemos la verdad y la falsedad como correcta e incorrecta atribución respectivamente, idea que ya se apuntaba en el *Eutidemo* 284c: "ocurre que él, de algún modo, dice las cosas que son, pero no las dice sin embargo tal como efectivamente son".

según confiesa Sócrates.

Esporádicamente, se hace decir a Protágoras que "no es posible pensar lo que no es" (167a), con lo que todo juicio resultaría verdadero y la contradicción, imposible, pues la falsedad, como pensamiento de lo que no es, no puede tener lugar.

Más concretamente, en 188c-189b, se discute la posibilidad, que acaba siendo desechada, de entender la falsedad como "pensamiento de lo que no es". En ese texto no se hace referencia alguna a Protágoras, aunque hay que constatar la plena coincidencia, de una parte, en el *Eut.* 284c y *Teet.* 167 a (la falsedad, pensamiento de lo que no es, es imposible) y, de otra parte, en *Eut.* 286c y *Teet.* 170a.

Salvo estas referencias en Platón, no tenemos otras bases para atribuir esta doctrina a Protágoras. Aristóteles, por lo demás, nunca la atribuyó al sofista de Abdera. A todo esto hay que sumar la ambigüedad de las referencias platónicas. Así, en *Teet.* 170c, se habla de "tú Teodoro o algún otro partidario de Protágoras" y en *Eut.* 286c, se alude a "los seguidores de Protágoras y aun otros más antiguos que ellos".

Aparte de estas ambigüedades de Platón y la falta de otras referencias, me inclino a no admitir a Protágoras como autor de este razonamiento que tiene una base eminentemente eleática, lo que entra en contradicción con la comprobada inspiración heraclítea del sofista. De admitir sin más las alusiones platónicas sobre Protágoras, tendríamos que renunciar a encontrar alguna coherencia en él. Pero tal supuesto entraría a su vez en contradicción con el enorme esfuerzo que desarrolla Platón, lo mismo que Aristóteles, por refutar al sofista.

Mi (hipotética) conclusión incluye los siguientes puntos:

1. Antístenes y/o quizá otros negaban la posibilidad de la falsedad, basándose en que no es posible un enunciado de lo que no es; sólo son posibles enunciados del tipo  $a=a$ , pero no del tipo "Sócrates es bueno".

2. Platón interpreta la FHM referida a todos los juicios en general y de ahí concluye que Protágoras consideraba verdaderos todos los enunciados. Como demostraré después, se trata de una interpretación de Platón, seguida después por otros muchos, que

deforma el sentido de la FHM.

3. Tanto en 1 como en 2 se concluye negando la posibilidad de enunciados falsos, lo que llevó a confundir o mezclar los dos diferentes enfoques.

En todo caso, debe advertirse que la imposibilidad de la contradicción puede fundarse bien en la imposibilidad de hablar del no-ser (influencia parmenídea), bien en el hecho de que nunca dos personas hablan de la misma cosa (tal parece la interpretación platónica de la FHM) o bien en la teoría heraclíteica del flujo universal.

*El sofista.* Así se presenta en este diálogo el arte del sofista: "No sería otra cosa sino que el género lucrativo, según parece, del arte disputatoria, de discusión, de contradicción, de lucha, de combate, del arte adquisitiva, según el razonamiento nos descubría ahora, es el sofista" (226a).

Es importante señalar que "la refutación (ἔλεγχος) es la mayor y la más importante de las purificaciones" (230d) e, incluso, en el arte educativo, "la refutación argumentación que hacemos contra la ciencia vana y de apariencia, digamos que, tal como de paso se nos ha mostrado en nuestro razonamiento, no es otra cosa que la sofística noble en su estirpe" (231b).

Con esta afirmación parece que Platón quiere justificar, por su parte, el uso de los procedimientos sofísticos. Pero, ante la posibilidad de que se le identifique con la sofística y sus métodos, acude al recurso del decreto: la γενναία σοφιστική. Como en otros casos, se ve en la necesidad de referirse a la "filosofía en el recto sentido de la palabra" o, también, al "verdadero arte político"<sup>63</sup>.

Y he aquí cómo a los sofistas, con alusión directa a Protágoras (232d), a quienes en otros diálogos se atribuye la tesis de la imposibilidad de la falsedad y la contradicción, se les define ahora como expertos en la contradicción, en la ἀντιλογική τέχνη (232e), que consiste en la "capacidad suficiente para disputar acerca de todo" (233e), de las cosas divinas y las visibles, del

---

<sup>63</sup> Fedón 68a, 69c, 80d, 82c.

llegar a ser y del ser, de las leyes y de todas las cosas de la vida política, y de las artes (232c-d).

Acerca de todo esto, el sofista tiene una "sabiduría aparential (δοξαστική ἐπιστήμη)" (233c), calificativo que viene acompañado de otros más explícitos como hechicero, imitador o encantador.

Y todo esto se da por sentado dogmáticamente, sin la menor prueba. Pero, además, no son las pruebas lo que preocupa a Platón, sino la debilidad de su propia definición de la sofística como sabiduría "aparential" y las facilidades que ofrece para ser refutada.

A partir de este momento, se aplica Platón a buscar una justificación para "al proclamarlo, no ser cogido en contradicción" (236e). Platón, pues, es consciente de que puede ser fácilmente refutado: éste es el verdadero significado de la expresión "coger a uno en contradicción". La justificación de lo "aparente" como "lo que no es" abre toda la segunda parte del diálogo<sup>64</sup>.

Platón, que confiesa como objetivo del diálogo la caza del

---

<sup>64</sup>A propósito de estas dos partes, Th. Gomperz (*Les penseurs de la Grece* II, p. 592) sostiene que la segunda es el fruto y la primera la cáscara. Esta valoración tiene el inconveniente de minusvalorar las tesis sofísticas que se oponen a la doctrina platónica. No se puede olvidar que toda la parte dedicada al no ser, la falsedad y la predicación (236-266) conducen a definir la sofística como el «arte de la contradicción» (268c), y es, precisamente, esta definición la que cierra el diálogo. Así pues, no parece plausible la opinión de Cornford cuando sostiene: «Al sofista se le ha imputado la creación de una falsa opinión acerca de su propia sabiduría mediante afirmaciones falsas. Pero él objetará que es imposible pensar o afirmar «una cosa que no es». El *Teeteto* omitió enfrentar esa objeción con una definición satisfactoria del juicio falso. El presente diálogo suplirá la omisión» (ob. cit., 185). No podemos justificar de ninguna manera que la sofística en su totalidad y Protágoras en particular objetasen en la polémica lo que Cornford les atribuye. En tal caso, habría que defender y argumentar la dependencia de Protágoras respecto de Parménides y no de Heráclito, tesis que ciertamente no defiende el autor inglés.

Por otra parte, el propio diálogo deja claro que, si queremos rebatir la tesis de la imposibilidad de pensar o afirmar «una cosa que no es», tenemos que refutar a Parménides, a quien se cita expresamente en defensa de dicha tesis por dos veces (237a y 258d).



sofista, reconoce que "se nos ha metido, de la manera más astuta que hay, en un lugar inextricable" (239c), a saber, en el no ser, que "coloca en dificultades al mismo que lo refuta, porque, cuando alguien intenta refutarlo, se ve obligado a ponerse en contradicción consigo mismo acerca de él" (238d).

Entonces, ¿cómo justificar que el sofista se haya refugiado en el no ser? Una vez más la respuesta la da el propio diálogo: "Si dijéramos de él el sofista que es poseedor de un arte de apariencia, fácilmente de esta manera de hablar se aprovechará, y cogerá nuestras razones y las volverá del revés, y cuando lo llamemos autor de imágenes, nos preguntará qué es lo que nosotros llamamos imagen" (239c-d).

"Cogerá nuestras razones y las volverá del revés", he ahí la explicación. Platón se refiere obviamente a la práctica refutatoria de los sofistas, sobre la que hay que recordar: 1. La propia forma dialógica de la filosofía griega, sobre todo en los siglos V y IV, y el carácter de aguda polémica que invade toda la obra de Platón e, incluso, Aristóteles, convierten la refutación en el primer y, quizá, más importante medio de argumentación; y 2. La refutación se basa y consiste en aceptar metódicamente las tesis del adversario para, *partiendo de ellas*, endosarle una contradicción. Ello no implica de ningún modo que el refutador considere válidas tales tesis o premisas, sino simplemente muestra el absurdo a que conducen partiendo de ellas mismas<sup>65</sup>.

Hasta tal punto tuvo importancia este tipo de razonamiento que los *Tópicos* de Aristóteles se refieren en gran medida a este problema.

Y ahora volvamos al diálogo: el sofista arguye que hablar de su sabiduría como apariencia implica hablar del no ser, y del no

---

<sup>65</sup> Es significativa a este respecto la nota 68 (p. 86) de la edición de A. Tovar (Instituto de Estudios Constitucionales) al pasaje 260c: "El sofista se aprovecha de la afirmación de Parménides de que el no ser no se puede decir ni pensar". Es éste un pequeño detalle, concordante con la tesis de este trabajo: los sofistas parten de las tesis del adversario, es decir, las tesis platónico-parmenídeas, para refutarlas. Por ello afirma con exactitud Tovar que "se aprovechan", no que sean defensores, de la afirmación eleática.

ser no se puede pensar ni hablar, como defiende Parménides, y, con él, Platón, que se ve forzado a concluir: "Porque necesariamente nosotros, para defendernos, habremos de poner a prueba lo que dice mi padre Parménides, y hemos de forzarlo defendiendo que el no ser, en cierto modo, es, y, por el contrario, que el ser no existe de cierta manera" (241d).

El extranjero vive esta corrección como un "parricidio". Pese a ello, la finalidad es tan importante que "tenemos ahora que atrevernos con el argumento paterno, o tenemos que renunciar por completo, si el escrúpulo nos impide hacerlo" (242a).

Si no puede resolverse esta dificultad, nadie podrá definir al sofista como un falsario, como tampoco "nadie podrá hablar de falsos enunciados u opiniones, de imágenes, figuras, imitaciones o apariencias, como tampoco acerca de las artes que se refieren a ellas, *sin ponerse en ridículo cuando se vea forzado a decir lo contrario de lo que él mismo había dicho*" (241e).

Platón es, pues, consciente de que, si no se define el no ser, se da ventajas a los sofistas para ejercitar la refutación que, como se verá, es definida por Aristóteles como "el razonamiento con contradicción en la conclusión"<sup>66</sup>.

Tras un largo análisis acerca de cuestiones relativas al ser, pasa Platón en 254b a estudiar cinco de las formas consideradas por él como muy importantes: existencia, movimiento, reposo, mismidad y diferencia. Las dos últimas son las que nos interesan en este contexto, pues en torno a ellas gira la solución platónica al problema del no ser.

Platón acaba concluyendo al respecto que: 1. *Es* tiene dos significados, a saber, "existe" y "es lo mismo que". *Es*, por tanto, se refiere a las formas de mismidad y existencia; y 2. *No es* tiene el significado de "es diferente de", es decir, diferencia, pues "cuando decimos el no ser, según parece, no decimos algo contrario al ser, sino simplemente *otro*"<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> R. S.165a2

<sup>67</sup> *Sof.* 257b. Igualmente explícito es el pasaje 258e-259a. "Nosotros ya hace tiempo que hemos prescindido de la cuestión de si algún contrario del ser

Platón reconoce que la diferencia es un término relativo: "Lo otro se habrá de decir respecto de otro (Τὸ δὲ γ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον)" (255d). Sin embargo, la acusadísima tendencia platónica, igualmente constatable en Aristóteles, a entender los términos como propiedades, le impide una comprensión cabal del lenguaje relacional. Las cosas καθ' αὐτὰ se contraponen a las πρὸς ἄλλα, con acentuación despectiva hacia estas últimas. En suma, hay un proceso reductor que convierte las relaciones en simples "términos" o "nombres" relativos. Y tales términos, como cualesquiera otros, se corresponden con sus respectivas formas o ideas, de modo que la diferencia no se concibe como una relación ("x es diferente de z"), sino como una idea. De ahí que Platón afirme que la diferencia "invade todas las formas, porque cada una es diferente del resto, no en virtud de su propia naturaleza, sino por participar de la figura de lo otro" (255e). Efectivamente, cualquier cosa es diferente de otra<sup>68</sup>.

Ahora bien, todo este viraje platónico, incluido el "parricidio" del "padre Parménides", es algo distinto de lo que suelen practicar los sofistas; por ello, Platón se apresura a establecer la diferencia con la sofística: "Lo que hemos dicho antes, de dejar estos argumentos retorcidos como cosa accesible a cualquiera, y ser capaz de seguir y de ir refutando cuando alguien

---

existe o no, si es racional o absolutamente irracional; en cuanto a lo que ahora decíamos que es el no ser, o bien que alguien nos refute y nos convenza de que no hemos dicho bien, o mientras no pueda hacerlo, que él diga lo mismo que decimos nosotros: que las clases pueden mezclarse entre sí, que el ser y lo otro, según van penetrando todas las cosas y mutuamente, lo otro participa del ser y existe debido a tal participación, pero no es aquello de que participa sino otro, y siendo otro que el ser, existe con toda certeza y por fuerza como no ser ...". Así se resuelve el problema inicial de que no es posible "ni enunciar ni decir ni pensar el no ser por sí mismo (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό) sino que es inconcebible, indecible, impronunciable e incomprensible en palabras" (238c).

<sup>68</sup> En este sentido parece aceptable la conclusión de Cornford: «El pensamiento es claro, pero el lenguaje resulta, sin duda, confuso, en parte por la manera en que Platón piensa la diferencia, no como una relación entre cosas, sino como una propiedad de la que "participan" las cosas que son diferentes» (ob. cit. p. 267).

diga que lo *que es otro es de alguna manera mismo*, y lo mismo otro, y según la misma argumentación, qué es lo que según una y otra afirmación le acontece. Pues el demostrar que de alguna manera lo mismo es otro, y lo otro mismo, y lo pequeño grande, y lo semejante desemejante, no es refutación verdadera, y se ve que es apenas nacida del contacto con alguno de los seres" (259c-d).

En este texto, Cornford ha querido ver (ob. cit., p. 260) el desmarque platónico respecto de la erística del tipo zenoniano. Sin embargo, es preciso indicar algunas diferencias. Ciertamente las argumentaciones de Zenón son, en sentido estricto, una refutación, pues, aceptando como partida las tesis de la pluralidad y el movimiento, infiere una contradicción, lo que invalida las tesis de sus adversarios. Sabemos, además, que las argumentaciones de Zenón giran en torno a la confusión entre continuidad/discontinuidad y la correspondencia entre física y matemática.

Sin embargo, la erística tiene motivaciones y fundamentos muy distintos. Si nos atenemos al texto citado, dejando de lado a Zenón, comprobaremos la contraposición del platonismo reformado por el *Sofista* y las prácticas erísticas, que, en este caso concreto, son las de Protágoras. Platón dice, en resumen, que enunciados como "el movimiento es" (a) y "el movimiento no es" (b), no son contradictorios, pues en (a) se habla de ser en el sentido de existencia y en (b) se habla de ser en el sentido de diferencia. Obviamente los enunciados "el movimiento existe" (a) y "el movimiento es distinto del reposo" (c) no son contradictorios entre sí.

Platón retocó a Parménides para dejar intacto el mundo de las formas; más aún, el deseo de resguardarlas del ataque de sus adversarios le llevó a estos difíciles equilibrios y, en última instancia, a absolutizar las relaciones, que es tanto como negarlas.

El sentido de la argumentación sofística es muy otro. ¿Qué significa la expresión platónica *χαίρειν οὕτω τὰναντία ἀεὶ προφέροντα ἐν τοῖς λόγοις*? Parece clara la alusión a las antilogías, las cuales no se practican sobre la base del artilugio lógico platónico (entender la negación como diferencia), sino entendiendo la negación como tal negación y aplicando el sistema

universalmente<sup>69</sup> a casos, según el texto, como mismo/distinto, grande/pequeño, semejante/desemejante... La conclusión a que, según Platón, conduce este procedimiento es una absurda identificación de contrarios.

Ahora bien, deducir la identificación de contrarios (Platón insiste en que "nadie diga de nosotros que, habiendo descubierto que el no ser es lo contrario del ser, tenemos la audacia de decir que existe. Nosotros no sólo hemos demostrado que los no seres existen, sino que hemos puesto en evidencia *la forma que precisamente es la del no ser*" 258d-e) del procedimiento sofístico (protagórico) es aceptar con ligereza la versión platónica.

Cornford, que asume la imagen forjada por Platón de Protágoras, sin embargo, constata que "la poca consideración a las partes menores del discurso llevó a varias consecuencias en Lógica. Facilitó la teoría de que toda proposición tiene un sujeto (nombre) y un predicado (normalmente adjetivo o verbo) y la naturaleza de las relaciones quedó oscurecida al fracasar el reconocimiento del reclamo de las preposiciones a tener significados propios" (ob. cit., p. 279). Sin embargo, como atestiguan los *Dissoi Logoi* con toda claridad y otros textos, como los *Tópicos* y el *Sobre las refutaciones sofísticas* de Aristóteles, el desprecio de las preposiciones no era una de las debilidades de Protágoras, sino más bien todo lo contrario. Y es por esto, precisamente, por lo que la interpretación platónica de la filosofía protagórica no puede ser aceptada. Es preciso, por tanto, llegar mediante un detallado análisis a los esquemas lógico-lingüísticos y al sustrato ontológico de ambos filósofos.

Una vez resuelto el problema del no ser, Platón está en disposición de definir al sofista: "Y ahora, puesto que hemos descubierto que hay discurso falso y opinión mentirosa, cabe que existan imitaciones de los seres y que de la disposición hacia ellas

---

<sup>69</sup> En realidad, la aplicación universal de uno y otro procedimiento no diferencia a Platón y a Protágoras, pues al "περὶ παντὸς πράγματος" del segundo corresponde la afirmación platónica de que la diferencia "invade" todas las formas (διὰ πάντων διεληλυθυῖαν) en el sentido de que todo es diferente de algo, a menos que el ser sea uno como en Parménides.

nazca un arte engañoso" (264d).

Los precedentes apuntes sobre el *Sofista* no pretenden, desde luego, dar una resolución total de los diversos problemas de orden lógico y ontológico que aborda el diálogo. Pese a ello, voy a insistir de nuevo en la relación entre las dos partes: la definición del sofista y las cuestiones lógico-ontológicas. La ya citada valoración de Gomperz que se resume en el fruto y la cáscara, tiene sus precedentes en Schleiermacher y Bonitz. La mayoría de los críticos asumen esta valoración, aunque luego difieran al señalar la finalidad del diálogo<sup>70</sup>. "La definición del sofista es en este diálogo un pretexto para entrar en la ontología, que es para Platón la verdadera filosofía"<sup>71</sup>. Tan abstracto juicio quita todo carácter de polémica a la obra de Platón, con lo que la falsifica. Pero, además, impide captar la vía argumental propia de la polémica, cual es la refutación, y así se llega a tesis difícilmente sostenibles como la del eleatismo protagórico y otras similares.

### 2. 3 El contexto del rechazo de las antilogías: Aristóteles

En P. Aubenque<sup>72</sup> se encuentra un franco reconocimiento de la importantísima presencia de los sofistas en Aristóteles. El autor distingue entre la polémica del Estagirita con Platón, que es clara, segura y autocomplaciente, y la que sostiene con los sofistas, cuyas aporías renacen siempre y "se imponen obsesivamente".

La afirmación de P. Aubenque es tan categórica como para entender el aristotelismo como una respuesta a la sofística: "En términos generales, y lejos de continuar las respuestas platónicas, que él juzga como poco convincentes, Aristóteles se remontará a los problemas mismos tal como los sofistas los habían planteado: desde este punto de vista, el aristotelismo no es tanto una rama derivada del platonismo como una respuesta a la sofística, allende

---

<sup>70</sup> "Introducción" (p. VII) de la edición (CEC) de A. Tovar.

<sup>71</sup> A. Tovar, ob. cit., p. IX.

<sup>72</sup> *El problema del ser en Aristóteles*, p.93 y ss.

Platón" (ob. cit., p. 95).

Tras este reconocimiento, que se halla en la línea de una estricta objetividad histórica, se añade una interesante justificación a la "obsesión" aristotélica: es que los sofistas son los más temibles enemigos de la filosofía, pues muestran "indiferencia hacia la verdad", buscan "trasmutar lo falso en verdadero", "por definición el adversario sofista lo es de mala fe", etc., etc., porque, claro, hay adversarios por ignorancia, pero no es este el caso del sofista (ob. cit., p. 94). Y así podríamos seguir la letanía que comenzó con Platón, siguió con Aristóteles y repiten a coro los proaristotélicos y proplatónicos de todos los tiempos. Porque, en resumidas cuentas, lo que persigue Aristóteles es "desembarazarse de los obstáculos previos que oponen los sofistas a la búsqueda de la verdad" (ob. cit., p. 96).

Y así vemos cómo P. Aubunque pasa del inicial reconocimiento de la importancia sofística para la reflexión aristotélica a considerarla como un fortuito estímulo que despierta el asombro (otros prefieren hablar de estupor) filosófico del Estagirita: "La necesidad de una ontología no se hubiera presentado nunca sin el asombro del filósofo ante el discurso humano: asombro cuyo primer e involuntario estímulo habrían sido las paradojas sofísticas" (ob. cit., p. 30).

Evidentemente entre la "obsesiva imposición" y el "involuntario estímulo" de los sofistas en la obra aristotélica no parece haber una buena concordancia. Y, además, pese a la distancia en el tiempo, tampoco se puede considerar a Aristóteles como el fundamentador de la posibilidad de la filosofía contra los supuestos ataques sofísticos, ante los cuales el platonismo se habría limitado a enmascararlos o a intentar desprestigiarlos.

Alejadas en apariencia del estilo polémico de Platón, obras como la *Metafísica*, los *Tópicos* o *Sobre las refutaciones sofísticas* constituyen, entre otras cosas, un recetario para responder a las paradojas sofísticas. Se recurre en ellas a la refutación, "procedimiento afinado por los sofistas" (ob. cit., p. 96) y los argumentos puramente lógicos se complementan con los argumentos *ad hominem*, como demuestra sobradamente el libro IV de la *Metafísica*.

Que la lejanía entre Platón y Aristóteles no es tanta en su crítica a los sofistas, se demuestra en que ambos definen la sabiduría sofística como "apariencia" de conocimiento<sup>73</sup> y coinciden así mismo en situarlos en el terreno del no ser<sup>74</sup>.

Esta básica coincidencia con el *Sofista* de Platón se quiebra cuando Aristóteles comienza la refutación puntual de las tesis sofísticas. En primer lugar, la imposibilidad de la falsedad, que Platón atribuye a unos supuestos sofistas que se parapetaban en las sentencias parmenídeas, es atribuida más verosímilmente por el Estagirita al cínico Antístenes<sup>75</sup>, como también se le atribuye la imposibilidad de la atribución y de la definición.

Se podrá objetar que le atribuye a Protágoras la tesis de la imposibilidad de la falsedad y de la contradicción, al afirmar supuestamente el sofista que todas las opiniones son verdaderas en consonancia con la frase homo-mensura, objeción que será debidamente considerada al tratar de este tema, tanto el análisis de la frase como sus consecuencia.

Respecto de la falsedad y la contradicción, Aristóteles comienza restringiéndolas a la proposición. Define en consecuencia el enunciado falso<sup>76</sup> sin ninguna preocupación por justificar teóricamente la posibilidad de la falsedad, pues busca la solución, como ya es sabido, no en la introducción del no ser, aunque fuera con todas las limitaciones platónicas (no como

---

<sup>73</sup> R.S., 165a20 y ss.: "Pues la sofística es una sabiduría que parece tal, pero no lo es, y el sofista es uno que se lucra por medio de una sabiduría que parece tal, pero no lo es". La argumentación *ad hominem* es bien evidente, hasta en una simple definición. Idem en 171b25, 174a35; y *Metaf.*, 1004b19, 27.

<sup>74</sup> "Por eso Platón acertó en cierto modo al decir que la sofística trataba del No-ente." *Metaf.*, 1026b14; 1064b28.

<sup>75</sup> "Por eso era una simpleza la opinión de Antístenes al pretender que nada se enunciaría a no ser con un enunciado propio (τῷ οικείῳ λόγῳ), uno para cada cosa; de donde resultaba que no era posible contradecir, ni casi errar" (*Metaf.*, 1024b32).

<sup>76</sup> *Metaf.* 1011b26; 1024b17.



ἐναντίον al ser, sino como ἀπόφασις)<sup>77</sup>, sino en la indagación de los sentidos en que se dice el ser.

Donde va a incidir la atención aristotélica es en el establecimiento del principio de no contradicción y la refutación de sus negadores. A esta labor dedica amplios espacios en los libros IV y XI de la *Metafísica*. Tal principio se enuncia del siguiente modo: "Es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido"<sup>78</sup>. Ya Platón había enunciado de modo semejante dicho principio: "Un mismo ser no admitirá el hacer o sufrir cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto"<sup>79</sup>.

En ambas formulaciones se expone un principio de marcado carácter ontológico "cuya posesión es previa a todo conocimiento"<sup>80</sup> y "acerca del cual es imposible engañarse"<sup>81</sup>. De este principio ontológico se deriva el principio lógico de que "no es posible que las afirmaciones y negaciones opuestas sean verdaderas con relación a una misma cosa"<sup>82</sup>.

En la *Metafísica* el principal negador de este principio es Heráclito<sup>83</sup> y hacia el flujo heraclíteo se orienta la refutación de

---

<sup>77</sup> Aubenque, ob, cit. p. 151.

<sup>78</sup> *Metaf.* 1005b19; R.S. 5, 167a23, donde se recuerda este principio a propósito de la falsa refutación; *De interpr.* 6, 17a34.

<sup>79</sup> *Rep.* 436b y ss.

<sup>80</sup> *Metaf.* 1005b17

<sup>81</sup> *Metaf.* 1005b12.

<sup>82</sup> *Metaf.* 1062a22-23.

<sup>83</sup> Así aparece en *Metaf.*, 987a33; 1005b25; 1010a13; 1012a24 34; 1062a32; 1063b24, 1078b14. Salvo una cita del libro A y otra del M, todas las demás se encuentran en los libros IV y XI, donde se aborda el problema de la contradicción. Es precisamente en estos dos libros donde se analizan las doctrinas de Protágoras, aunque se encuentren citas esporádicas en otros libros.

Aristóteles. Aun admitiendo la indistinción arcaica de las esferas ontológica, lógica y lingüística<sup>84</sup>, el carácter básicamente ontológico de la teoría del flujo en Heráclito y de la identidad de los opuestos parece fuera de duda. Además de Heráclito lo niegan también "muchos incluso de los que tratan acerca de la naturaleza" (1006a2).

Dado que el principio de no contradicción constituye la base de todo discurso y que, por tanto, no puede haber demostración del mismo, Aristóteles procede a refutar a sus negadores. Y para ello basta con que "diga algo al adversario" (1006a13); y, si no dice nada se refuta a sí mismo, pues sería "...semejante a una planta" (1006a15).

En la refutación aristotélica, se endosa a los negadores del principio de no contradicción dos interesantes consecuencias, a saber: si la afirmación y la negación sobre una misma cosa son ambas verdaderas, a) "todas las cosas serán una misma cosa y no sólo los opuestos" (1007a6) y b) "los que esto dicen, destruyen la sustancia y la esencia. Pues necesariamente han de afirmar que *todas las cosas son accidentes*" (1007a21). Veamos estas dos tesis.

a) *Todo es uno*. Esta consecuencia es atribuida más adelante a quienes "hacen suyo el razonamiento de Protágoras". La justificación para atribuir esta tesis al sofista de Abdera no aparece clara en la *Metafísica*, pero hay indicios que permiten remitirla a la frase homo-mensura, pues se alude a que la opinión resulta evidencia, por supuesto, en las doctrinas protagóricas. En cuanto a esta cuestión, es más explícito: "Procede también de la misma opinión la doctrina de Protágoras, y ambas tiene que ser o no ser igualmente verdaderas o falsas. Pues, si todas las opiniones e impresiones (ἃ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα) son verdaderas, todas las cosas serán necesariamente verdaderas y falsas al mismo tiempo (pues muchos creen lo contrario que otros, y estiman que los que no opinan lo mismo que ellos yerran; de suerte que, necesariamente, una misma cosa será y no será); y si es así necesariamente, serán verdaderas todas las

---

<sup>84</sup> G. Calogero, *Storia della logica antica*, I, p. 65.

opiniones (pues los que yerran y los que dicen la verdad opinan cosas opuestas; por tanto, si los entes son así, todos dirán verdad). Es, pues, evidente que ambas doctrinas proceden del mismo modo de pensar" (1009a5-16).

¿Cuáles son ambas doctrinas y cuál el mismo modo de pensar?

Una de las doctrinas es obviamente la protagórica que, con su frase homo-mensura, convierte, según Aristóteles, en infalible y verdadera toda opinión. La otra se refiere a Heráclito, Anaxágoras y otros "físicos" (1005b25 y 1007b25) que identifican los contrarios, negando en consecuencia el principio de no contradicción. La base común de estas doctrinas sería, como veremos, aquella que considera "que sólo eran entes los sensibles" (11010a2-3) y que la naturaleza sensible está en perpetuo cambio.

Espero que en el curso de este capítulo quede suficientemente corroborada esta triple hipótesis.

Una base argumentativa, muy similar a ésta de Aristóteles, aparece en los cinco primeros párrafos de los *Dissoi Logoi* por boca de quienes refutan a los supuestos defensores de la identidad de los contrarios, es decir, la tesis protagórica.

Pese a una extremadamente grande coincidencia, no parece que pueda establecerse una conexión entre dicho texto de la sofística anónima y Aristóteles. Podría, incluso, ser ya un lugar común entre los platónicos y los aristotélicos en su polémica con los sofistas y sus seguidores.

b) *Todas las cosas son accidentes*. Por tanto no habrá ningún ente primero y habrá que proceder *ad infinitum*. La ontología deviene, así, imposible. Ya hemos señalado cómo esta conclusión es compartida por Platón cuando sitúa a los sofistas en el no ser, lo que nos hace suponer que Aristóteles<sup>85</sup> está refutando a los mismos adversarios. Habrá ocasión de demostrar que el culpar a los sofistas de destruir la esencia tiene directa conexión

---

<sup>85</sup> P. Aubenque, ob. cit., p. 133, da, una vez más, por bueno el punto de vista aristotélico, sin mayor crítica, y así concluye que "la equivocación de los sofistas consiste, pues, en moverse en el dominio del accidente". Véase *Metaf.*, 1026b14; 1061b8, 1064b28.

con el lenguaje relacional generalizado por Protágoras, pues tanto el procedimiento antilógico como la frase homo-mensura no tendrían sentido alguno en un lenguaje de propiedades ni, a su vez, la teoría de las ideas podría ser expresada en un lenguaje relacional.

La refutación aristotélica se mueve, pues, en el terreno ontológico fundamentalmente. Otros aspectos importantes de naturaleza lógica, como es el caso de la exigencia de significación del lenguaje, los dejo de momento de lado.

Cabe, finalmente, aducir, que la presente refutación viene complementada por una argumentación *ad hominem*, tan del gusto de Platón<sup>86</sup>: "¿Por qué, en efecto, camina hacia Mégara y no está quieto cuando cree que es preciso caminar? ... Es, pues, evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro. Y, si es así, también considerará necesariamente que tal cosa es hombre y tal otra no hombre y que esto es dulce y lo otro no dulce" (1008b14). El libro XI de la *Metafísica*, que resume el tema tratado en r 3 y 4, confirma en lo fundamental el punto de vista expuesto: enunciación ontológica del principio, exigencia de significación como base del discurso y designación de Heráclito como primer negador del principio, que "adoptó esta opinión sin haber comprendido lo que él mismo decía"<sup>87</sup>. En el libro XI una de las fórmulas usadas por Aristóteles es: "nunca es posible que las afirmaciones contradictorias sean verdaderas con relación a las mismas cosas (μηδέποτε τὰς ἀντικειμένους φάσεις δυνατόν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι)"<sup>88</sup>. Quitada, pues, la negación el parecido de esta fórmula con las antilogías de Protágoras será total, salvo por un pequeño detalle grande en importancia: la presencia del verbo ἀληθεύεσθαι.

---

<sup>86</sup> Ver, entre otros textos, *Eut.*, 287a.

<sup>87</sup> *Metaf.*, 1062a35. La presente anotación aristotélica es curiosa, pues ¿a qué viene tanta refutación contra un hombre que no sabe lo que dice?

<sup>88</sup> *Metaf.*, 1062a33-34. El añadido aristotélico no es casual, pues aparece igualmente en 1062a10-11 y 22-23.

Es justamente esa palabra introducida por Aristóteles la que contribuye a falsificar la frase protagógica. Y digo falsificar porque ni dice ni de la misma se ve cómo deducir que de los dos λόγους ἀντικειμένους necesariamente uno sea verdadero y el otro falso. Este es el nudo de la cuestión.

## 2.4 La base nominalista

El nominalismo y el realismo son dos posiciones teóricas que se encuentran en la base de la polémica platónica contra los sofistas. Por ello, algunos autores hablan de nominalismo sofístico, mientras que el término *realismo* ha pasado, en buena medida, a ser (en el sentido de la problemática de los universales) sinónimo de *platonismo*. En general, el nominalismo sofístico casi nunca ha sido tomado en serio, cuando constituye la condición de posibilidad del propio realismo platónico y no viceversa. Voy a referirme, fundamentalmente, a dos textos, cuya relación con este tema aparece con toda evidencia.

1. *Hippias mayor* (287c y ss.). Este diálogo expone ejemplarmente la alternativa realista y nominalista respecto al análisis de la belleza. Citaré el pasaje por extenso:

Sócrates.- [...] y te diría: "Forastero de Elide, ¿acaso no son justos los justos por la justicia?". Responde, Hippias, como si fuera él el que te interroga.

Hippias.- Responderé que por la justicia.

S.- Luego, ¿existe esto, la justicia?

H.- Sin duda.

S.- Luego también los sabios son sabios por la sabiduría y todas las cosas buenas lo son por el bien.

H.- ¿Cómo no?

S.- Por cierto, estas cosas existen, pues no sería así, si no existieran.

H.- Ciertamente existen.

[...]

S.- Dirá él: "Dime, forastero, ¿qué es lo bello?"

H.- ¿Acaso el que hace esta pregunta, Sócrates, quiere saber qué es bello?

S.- No lo creo, sino qué es lo bello, Hippias.

[...] ¿Te parece que no hay ninguna diferencia?

H.- Ciertamente, no hay ninguna<sup>89</sup>.

S.- [...] No te pregunta qué es bello, sino qué es lo bello.

H.- [...] Ya entiendo, amigo: voy a contestarte qué es lo bello y es seguro que no me refutaré. Ciertamente, es algo bello, Sócrates, sábelo bien, si hay que decir la verdad, una doncella bella.

S.- [...] Nuestro hombre me hará, poco más o menos, esta pregunta: "¡Ea! Sócrates, contesta. ¿Todas las cosas que tú afirmas que son bellas, sólo son bellas si existe lo bello en si mismo?"

H.- [...] También es bella esta vasija si está bien hecha, pero, en suma, esto no merece ser juzgado como algo bello en comparación a una yegua, a una doncella y a todas las demás cosas bellas.

S.- Está bien, ya comprendo, Hippias, que entonces nosotros debemos responder lo siguiente al que nos hace tal pregunta. "Amigo, tu ignoras que es verdad lo que dice Heráclito, que, sin duda, el más bello de los monos es feo en comparación con la especie humana y que la olla más bella es fea en comparación con las doncellas, según dice Hippias, el sabio."

S.- Escucha. Yo sé que tras esto él dirá: "...¿Acaso no dice también Heráclito, a quien tú citas, que el hombre más sabio comparado con los dioses parece un mono en sabiduría, belleza y todas las demás cosas?" ... "¿Tienes presente lo que se te preguntó?". Yo diré que se me preguntaba qué era realmente lo bello en si mismo... "Si te hubiera preguntado desde el principio, dirá él, qué cosa es bella y a la vez fea y tú me hubieras respondido lo que ahora, habrías contestado correctamente. ¿Crees tú aún que

---

<sup>89</sup> En este punto, J. Calonge (*Diálogos, I*, Gredos, p. 413 n.7) observa en nota a pie de página que "algo debió de ver Platón en Hippias para, a pesar de la brillantez de éste en tantas cosas, atribuirle tanta falta de raciocinio". Sin embargo, lo que Calonge llama una "extraña afirmación" de Hippias y expresión de "falta de raciocinio", puede ser interpretado más coherentemente como expresión de la tesis nominalista, lo que ni es extraño ni requiere la hipótesis de la falta de raciocinio, sino que basta tener presente qué es la refutación y sus tácticas.

lo bello en sí, eso con lo que todas las demás cosas se adornan y aparecen bellas cuando se les une esta especie, es una doncella, una yegua o una lira?" H.- ... Si le responder que lo bello por lo que él pregunta no es otra cosa que el oro, se quedará confuso y no intentará refutarte.

[...]

S.- [...] me dirá: "Tú, gran ciego, ¿crees que Fidias es un mal artista?"... Cuando yo reconozca que Fidias es un buen artista, a continuación él me dirá: "¿Desconocía Fidias esa especie de lo bello de que tú me hablas? ... no hizo de oro los ojos de Atenea, ni el resto del rostro...; es evidente que cometió ese error por ignorancia, al desconocer, en efecto, que es el oro lo que hace bellas todas las cosas a las que se añade... ¿No es cierto, dirá él, que el marfil y el oro, sabio Sócrates, cuando son adecuados hacen que las cosas aparezcan bellas y cuando no son adecuados, feas?..."

H.- Vamos a admitir que lo que es adecuado a cada cosa, eso la hace bella.

S.- "¿Qué es lo adecuado, dirá él, cuando se hace hervir, llena de hermosas legumbres, la bella olla de la que acabamos de hablar: una cuchara de oro o de madera de higuera?"

H.- ¿Quieres que te diga lo que puedes decir que es lo bello y librarte de tantas palabras?

[...]

Voy a decírtelo. Me parece que tú tratas de definir lo bello como algo tal que nunca parezca feo a nadie en ninguna parte.

S.- Exactamente, Hipias. Ahora lo comprendes muy bien".

En relación con el tema que nos ocupa, conviene destacar:

a) Sobre una cuestión (en este caso, el análisis de la belleza) aparecen diferenciados dos planteamientos distintos: uno se pregunta *qué es la belleza* y el otro *qué cosas son bellas*. La reincidencia de estas dos preguntas a través del largo pasaje citado demuestra que no se trata de una confusión puramente anecdótica, sino de dos planteamientos distintos que defienden su propia coherencia.

b) El platonismo, obviamente, viene caracterizado por la primera fórmula. A esto responde el juicio de Aristóteles sobre

Sócrates<sup>90</sup>. Este planteamiento resume, en efecto, la filosofía idealista de Platón en términos concretos. Es lógico que, si las cosas bellas lo son por la belleza o los sabios por la sabiduría, la pregunta determinante sea qué es la belleza o qué es la sabiduría.

El texto, pues, por lo que se refiere a las tesis platónicas, resulta diáfano. Sin embargo, como casi siempre en los diálogos de Platón, las tesis sofísticas no existen, hay un vacío o, a lo más, un Hippias frívolo e incoherente, que se dedica a formular "extrañas afirmaciones", por lo general "faltas de todo raciocinio".

En ausencia de textos sofísticos explícitos, éste de Platón que acabamos de citar nos llevaría simplemente a constatar la presencia consciente del planteamiento nominalista frente al lenguaje realista del idealismo platónico. Sin embargo, parece lógico suponer que el nominalismo que se defiende y expresa en este texto se enmarca dentro de un conjunto teórico más amplio. Hablar de un nominalismo en solitario y aislado o de un puro "nominalismo retórico"<sup>91</sup> sin implicaciones filosóficas, supone una inaceptable renuncia al análisis.

c) Finalmente, por parte de Sócrates queda bien establecida la meta de la definición general, desestimando la pregunta extensional por las cosas bellas. Este terreno aparece como el terreno de lo relativo, donde todo es tanto bello como feo. Para completar la temática, podemos recurrir a los *Dissoi Logoi*, cuyos primeros capítulos desarrollan ampliamente el contraste entre estos dos planteamientos del *Hippias mayor*.

2. *Dissoi Logoi*, I-III. Estos tres capítulos exponen dos tesis distintas y contrapuestas acerca del bien, la belleza y la justicia, tesis que responden, cada una de ellas, a las dos preguntas en litigio que hemos visto en el anterior texto platónico:

a) Tesis sofística (tesis A). El problema se plantea en

---

<sup>90</sup> *Metaf.*, A VI, 987b1: "Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la Naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones ...".

<sup>91</sup> Así Prantl, *Geschichte der Logik...*, p. 18.



término de "qué cosas son buenas, bellas o justas". Consecuentemente con este planteamiento, el problema se intenta resolver utilizando un *método descriptivo*, a través del cual se presenta una rica información sobre modos de vida y costumbres de distintos pueblos, así como un análisis de la conducta humana basado en la realidad de las contradicciones sociales. De esta manera se llega a la *conclusión*, en el terreno de la realidad social, de que los juicios de valor (lo que es considerado bueno, justo, bello) depende de los distintos pueblos o, en su caso, de las distintas clases sociales.

No interesa aquí el tema en términos éticos, sino en relación con el planteamiento nominalista, que configura una concepción concreta y evaluable de la realidad social.

b) Tesis socrático-platónica (tesis B). El problema se plantea en términos de "qué es el bien, la belleza, la justicia". La razón para este planteamiento la encontramos en el mismo texto: "me parece que no sería evidente qué es bueno y qué es malo problema de la tesis anterior, si el bien y el mal fueran idénticos" (1, 11). Razón ésta muy similar a la que se da en *Hip. Mayor*: "¿todas las cosas que tú afirmas que son bellas, sólo son bellas si existe lo bello en sí mismo?" (288a).

En consecuencia con este planteamiento, queda excluida toda descripción y análisis de la normativa valorativa, recurriendo a puras especulaciones lógicas basadas en el principio de no contradicción, conculcado supuestamente por el adversario, para llegar a concluir que las conductas buenas son independientes de cualquier circunstancia, como lo es la propia idea de bien.

En el diálogo citado queda bien establecida la alternativa: "¿Debemos convenir, Hipias, que a todas las cosas realmente bellas, incluso instituciones y costumbres, todos los hombres las tienen siempre como bellas y les parecen bellas, o bien, todo lo contrario, que no hay conocimiento sobre ello y que, privadamente, entre las personas, públicamente, entre las ciudades hay más porfía y lucha sobre esto que sobre otra cosa?" (294c-d).

Quizá sea cuestionable la relación de todos estos planteamientos con la filosofía de Protagoras. Ciertamente, los dos

textos citados no se refieren expresamente a este sofista. No resulta, sin embargo, difícil unir las tesis protagóricas del *Teeteto* con una concepción nominalista, en especial, la defensa del conocimiento sensorial y la concepción de la materia como devenir.

En el *Sofista* se aprecian puntos de vista similares, con alusión expresa a Protágoras (232d-e); se podría plantear asimismo la cuestión de si, al hablar de los materialistas en este diálogo (245 y ss.), no se está aludiendo al citado sofista<sup>92</sup>.

Más explícito es, a estos efectos, el pasaje aristotélico de la *Metafísica*, 997b35: "Pues ni las líneas sensibles son como las describe el geómetra (ya que ninguna de las cosas sensibles es tan recta ni tan redonda; el círculo, en efecto, no toca a la tangente sólo en un punto, sino como decía Protágoras refutando a los geómetras), ni los movimientos y revoluciones del cielo son como los que calcula la Astronomía,..."<sup>93</sup>. Protágoras adopta aquí una posición clara: una cosa es la circunferencia y la tangente como entes matemáticos, y otra distinta su existencia física, la cual es considerada como determinante frente a la ficción de los geómetras.

Similar a esta posición protagórica es la que se halla en Simplicio<sup>94</sup>. Con razón se dice que Zenón pretende en este texto

---

<sup>92</sup> Cornford, ob. cit., p. 212 y ss. Diès (*Definition de l'etre et la nature des idées*, p. 128) piensa que "el aludido era ante todo Antístenes", aunque no descarta la alusión a Protágoras, si bien afirma explícitamente que el materialismo del sofista puede ser considerado ante todo "como un nominalismo; materialismo y nominalismo estáticos donde las cosas son juzgadas principalmente en su individualidad sustancial y separada, donde los elementos se suman sin unirse".

<sup>93</sup> Aristóteles matiza esta crítica de Protágoras, que parece aceptar en el texto de la *Metaf.*, en los *An. post.*, 10, 76b.

<sup>94</sup> *Física*, 1108, 18-28 (DK29A29). Protágoras rechaza el planteamiento refutatorio de Zenón, el cual supone que debe haber una relación mecánica estricta entre sensación y objeto estímulo; en caso contrario, la experiencia debería ser rechazada.

atacar la percepción sensible. El texto refleja la temática ya estudiada anteriormente: la relación entre estímulo y sensación, el problema de los umbrales, la limitación de los sentidos, la relación elemento/todo, etc.

Creo que estos testimonios avalan la tesis de que Protágoras, coherentemente con todo lo que hasta la fecha hemos analizado y lo que veremos sobre ética y política (a saber, el convencionalismo), es un nominalista.

Conviene señalar un último aspecto: el no haber tomado en consideración seriamente el nominalismo sofístico está estrechamente relacionado con la confusión en torno a la sustantivación de adjetivos por medio del artículo<sup>95</sup>. Así, Kneale<sup>96</sup> considera que la lengua griega es confusa a este respecto, porque "lo concreto y lo abstracto pueden ser designados por una misma frase: por ejemplo, τὸ λευκόν (literalmente, "lo blanco") que designa tanto "la cosa blanca", como la "blancura"

Es también famosa la traducción del *Sofista* (254d), donde se habla de los cinco géneros a los que se denomina μέγιστα que se traduce generalmente como "los géneros más importantes", traducción que realmente añade al texto griego el artículo τὰ, convirtiendo el sustantivo resultante en sujeto<sup>97</sup>.

Me referiré, finalmente, al libro de Castañeda<sup>98</sup> quien, por

---

<sup>95</sup> Recordemos al respecto las observaciones de un clásico de la sintaxis griega: "El artículo sirve constantemente para sustantivar una *cualidad permanente* expresada por un adjetivo. De esta cualidad se puede obtener el valor *abstracto* (en *neutro singular*) y también aplicaciones *concretas* de este mismo valor (expresadas en *neutro plural*)" (J. Humbert, *Syntaxe Grecque*, p. 50).

<sup>96</sup> *Desarrollo de la lógica*, p. 18.

<sup>97</sup> Bien podría decirse que aquí el Académico ha sido traicionado por sus analistas, los cuales, en este caso, han sido más platónicos que Platón. Cornford (ob. cit., p. 249 y ss. y, en particular, la nota 28) delata estos increíbles errores de traducción, cuya causa teórica se halla, en mi opinión, en la recurrente tendencia platónica a la sustantivación de las cualidades.

<sup>98</sup> *La teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón*, p. 34.

lo que a este pequeño episodio se refiere, bien parece un Procusto redivivo sometiendo al texto a su terrible lecho. En un momento determinado de su argumentación, entiende que su modo de interpretar el diálogo "sólo podría apoyarse en el texto en el caso de que hubiera un artículo neutro τó entre πεφουκέναι y Συμμίταν". Pese a que el profesor G. Vlastos le dice que en ningún código se halla registrada tal variante, Castañeda concluye: "El hecho de que Platón esté proponiendo un análisis ontológico de hechos relacionales, sí proporciona una razón filosófica para sostener que τó *debería* haber estado ahí" (sic!).

Ciertamente nos encontramos con las importantes pequeñeces que constituyeron una de las pasiones de Protágoras.

Resumiendo, frente al nominalismo sofístico, el realismo defendido por Platón no es más que la expresión de la teoría de las ideas como forma concreta de idealismo. No obstante, las posiciones nominalistas o realistas aparecen en el contexto de otros debates filosóficos referidos, sobre todo, a la moral y la política. No hay, pues, un planteamiento nominalista o realista formalmente dicho.

El nominalismo que practican los sofistas significa el rechazo a entender la realidad desde las normas, desde la cabeza especuladora del filósofo. Por ello, toda la tradición sofística en el terreno ético es, principalmente, descriptiva. No se trata tanto de relativizar la moral, cuanto de comprobar que la moral *real* es distinta de la moral *absoluta* del filósofo. Es aquí donde se descubre el sentido filosófico del nominalismo de los sofistas: lo primero es observar, abrirse a la complejidad de lo real, reconocer la primacía de la materia frente a la idea. En este sentido el nominalismo de los sofistas es, como en otro contexto señalara Marx<sup>99</sup>, la expresión de su filosofía materialista.

---

<sup>99</sup> A propósito de la filosofía inglesa, Marx, en *La Sagrada familia*, p. 145, apunta que "el nominalismo se encuentra como un elemento principal en los materialistas ingleses y es, en general, la primera expresión del materialismo".

## 2. 5 Las antilogías y la cultura griega

No me propongo revisar en toda la extensión que el tema merecería la honda raigambre que los argumentos opuestos tienen en la mentalidad griega<sup>100</sup> ni tampoco diseñar la génesis de este enfoque de las cosas tan natural en diversos momentos de su cultura. Sin embargo, hay factores que desearía acentuar para conocer el terreno en el que nacen las antilogías, funcionan y se desarrollan.

El primero se refiere a los informes etnográficos de los logógrafos jonios, muy en especial de Heródoto de Halicarnaso, cuya obra, además de una bella lección de relativismo, constituye el primer intento de "construir una historia "universal", que no sólo se ocupaba de los griegos, sino también de otros pueblos"<sup>101</sup>.

Es este espíritu abierto<sup>102</sup> que lleva a recopilar gran cantidad de noticias sobre las costumbres de los diversos pueblos, lo que constituye una de las bases del relativismo moral. Chatelet señala que ya Hecateo "había actuado como geógrafo y sociólogo; había demostrado la extensión del mundo y favorecido, con los conocimientos que aportaba, la vocación comercial de los griegos"<sup>103</sup>.

Por otra parte, la obra de Heródoto no trata sólo de testificar la diversidad de culturas y costumbres<sup>104</sup> sino de comprobar la contradicción y antagonismo entre dos tipos de instituciones que van a ser causa de las guerras médicas.

---

<sup>100</sup> Untersteiner, *I Sofisti*, I, pp. 47-54.

<sup>101</sup> J. Fontana, *Historia*, p. 17 y ss. F. Chatelet, *El nacimiento de la historia*, I, p. 59 y ss.

<sup>102</sup> Apertura que Heródoto aprecia en los mismos persas: "Los persas son los hombres que más aceptan las costumbres extranjeras" (I, 135).

<sup>103</sup> Chatelet, I, p. 69.

<sup>104</sup> Heródoto (3,38) es muy significativo a este respecto. Véase infra "Relativismo y convencionalidad", p. 193 y ss.

Ciertamente, la raíz del antagonismo es, según Heródoto, de orden político (una monarquía sin trabas persas frente a un estado basado en la ley griegos), mientras que en el ámbito cultural se habla sólo de diferencia entre costumbres. Esto debe ser acentuado en beneficio del historiador, señalando al mismo tiempo la ambigüedad en lo relativo a la separación entre costumbres e instituciones políticas.

En cualquier caso, es éste uno de los ámbitos en el que hunde sus raíces el método antilógico: la diversidad, diferencia y conflicto entre sociedades en sus costumbres e instituciones políticas.

Un segundo ámbito es el del diálogo, que tiene una doble condición de posibilidad: la ciudad y el ocio<sup>105</sup>. Al hablar de diálogo, hablamos de comunicación y, por tanto, de oposición y divergencia. Pero la comunicación sólo se da, al menos de modo pleno, entre iguales; de ahí que no sea mero azar el que la dialéctica haya nacido en el mundo griego, donde se produjo "aquella escasa democracia que resultó posible en los albores de la civilización occidental"<sup>106</sup>.

Un medio social que no crea condiciones para la manifestación y desarrollo de las antilogías, jamás alentará una comunicación real. Allí el diálogo es monólogo, porque la libertad de muchos se sacrifica a la libertad de (alguno(s)). La palabra no es libre, se monopoliza, la diversidad no se expresa. Hasta tal punto el tipo de constitución de las ciudades griegas es una condición para el nacimiento de la dialéctica y del saber occidental<sup>107</sup>. Tucídides recoge una escena del enfrentamiento

---

<sup>105</sup> Ver, entre otros, L. Sichirollo, *Dialéctica*, y E. Welskopf, *Probleme der Musse in Alten Hellas*.

<sup>106</sup> Sichirollo, ob. cit., p. 8.

<sup>107</sup> A. Massolo, *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, escribe: "En Grecia se inició un gran debate que marcó la orientación a seguir por toda la historia del pensamiento: éste dejó de desarrollarse alejado de los senderos transitados por el hombre (Parménides, frg. 1) y se incorporó a los caminos propios del hombre. Hemos de reconocer los méritos que corresponden a los

entre corcireos y corintios cuando ambos acuden a Atenas dispuestos a ganar su favor. El historiador escribe que "se reunió la Asamblea Popular y las dos embajadas se expresaron en sentidos opuestos" (I, 31) y que los atenienses tomaron sus decisiones "una vez que oyeron a ambos bandos" (I, 44).

Es éste el terreno en el que las antilogías se conectan con la retórica. Es tan desbordante como desafortunada la bibliografía que ésta ha provocado. Pero hay un prejuicio suficientemente difundido, tendente al descrédito de la misma, que es necesario poner ante nuestra consideración. Lo expresaré en palabras de Burckhardt: "Una cosa capital hay que hacer constar desde el principio: ciertamente fue la oratoria, con los afanes a que se dedicó, un rival del pensar, saber e investigar"<sup>108</sup>.

Si esto significa una condena de la retórica por se considerada rival del pensamiento, se comete una tremenda injusticia porque su papel fue precisamente el contrario, no rival, sino acicate del pensamiento. Pero, además, sería una falsedad, pues la retórica situaba al ciudadano ante la alternativa, ante las defensas de una causa y de sus contradictores, ante la exigencia de sopesar el pro y el contra.

Este es a mi juicio el conjunto de factores que posibilita la antilógica de Protágoras: la ciudad, el contraste con otros pueblos y culturas, el sistema democrático ateniense, el diálogo (comunicación) y la retórica.

Sin embargo, lo importante de las antilogías de Protágoras es que se presentan como constituyendo una tesis esencial acerca de la realidad y no sólo como un método de análisis. Esto equivale a decir que el conflicto y la contradicción, es decir, los argumentos contrapuestos, constituyen un fenómeno universal. La frase que

---

primeros héroes de esta lucha, Protágoras y Gorgias, en los que cabe ver no a los negadores de un criterio escolástico de verdad, sino a los primeros grandes defensores de que el saber no es una visión solitaria, de que el saber es comunicación y de que cuanto no es comunicable o expresable no es saber" (citado por Sichirollo, ob. cit., p. 7).

<sup>108</sup> J. Burckhardt, *Historia de la cultura griega, III*, pp. 431-433, citado por Sichirollo, ob. cit, p. 29.

enuncia las antilogías no deja lugar a dudas a este respecto. Además, los análisis refutatorios de Platón y Aristóteles dan por supuesta esta generalización, igual que los *Dissoi Logoi*, particularmente el parágrafo 5.

Voy a referirme brevemente a este último texto. El parágrafo citado es quizá uno de los más fragmentarios -aunque en mi opinión no ofrece lagunas esenciales para su interpretación- si lo consideramos en el conjunto del escrito, con el que guarda perfecta coherencia. El tipo de razonamiento, en lo que llamamos *tesis sofística* -también, tesis A- (5, 1-5, 5), es análoga a los párrafos anteriores: la misma cosa es buena y mala, justa e injusta, bella y fea... Esta misma estructura se manifiesta en el parágrafo 5 desarrollada en los tres siguientes ejemplos:

1. Las mismas cosas (comer, beber, dormir,...) las hace el cuerdo y el loco.
2. La misma cosa es más pesada y más ligera.
3. El mismo hombre existe y no existe.

La segunda parte del parágrafo -tesis B- (5, 6-5, 15), que refuta la anterior, se refiere solamente al primer ejemplo. Su razonamiento es también análogo a los párrafos anteriores: la tesis B tiende a interpretar a su antagonista como si ésta afirmase la identificación de cuerdos y locos "y de este modo todo se confundirá" (5, 9). Por lo tanto, es la misma tesis A la que sostiene que la diferencia entre locos y cuerdos no radica en una distinta conducta abstractamente considerada, sino en la conducta concreta en relación con la oportunidad. La tesis B, por el contrario, parece inspirada por un máximo designio: distinguir y separar los locos de los cuerdos, como dos naturalezas distintas. Lo que tiende a unirlos, aunque sólo sea en algún sentido, debe ser rechazado.

Pero, a continuación, añadiendo un aparente confusionismo a la interpretación que presento, la misma tesis B advierte: "Al decir esto, creen que el añadir «cuando se debe» o «cuando no se debe» es una pequeñez, de modo que en manera alguna es lo mismo" (5, 10).

Es decir, parece que el defensor de la tesis B se erige también en defensor de pequeñeces como las citadas frente a los partidarios de la tesis A. La solución de estos pequeños



enigmas<sup>109</sup> del texto debe basarse en las tesis fundamentales de la polémica platónico-aristotélica contra los sofistas. En este marco debemos concluir que la citada confusión no es tal, pues es indudable que Protágoras es un ardiente defensor del relativismo, lo que significa que ni identifica ni distingue en abstracto (monádicamente) loco y cuerdo, sino que los distingue según su comportamiento en relación con la oportunidad (en este ejemplo concreto).

En cualquier caso, sería absurdo suponer que Protágoras desprecia pequeñeces como "cuando se debe", pues se sabe que toda su filosofía, su relativismo, es una pugna por reivindicar la validez de estas pequeñeces, preposiciones, circunstancias de espacio y tiempo, accidentes, etc.

De los otros dos ejemplos de la tesis A, su contrario no ofrece refutación. ¿Se trata de un puro accidente relacionado con la fragmentariedad del texto, que tal vez haya perdido alguna de sus partes? No puede excluirse tal hipótesis, pero también caben otras consideraciones acordes con el *conjunto* del escrito. Tales consideraciones las baso en una hipótesis más general: Que los *Dissoi Logoi*, pese a su afirmada fragmentariedad, guardan, al menos respecto a los cinco primeros párrafos, una coherencia teórica, tanto en lo que se refiere a la tesis A como a la tesis B.

Esta última parece hallar en el escándalo un componente adicional para sus proyectos refutatorios. De ahí que insista en los conceptos más proclives al conflicto (como bueno/malo, justo/injusto, bello/feo, verdadero/falso, cuerdo/loco) y deje de lado otros más relacionados con especulaciones físico-lógicas (como pesado/ligero, existencia/no existencia).

La tesis A, por el contrario, se muestra indiferente ante tales matizaciones; se limita a defender el carácter general de las antilogías, de ahí que su campo de aplicación no quede reducido a

---

<sup>109</sup> Se han presentado diversas hipótesis para solventar estas dudas, como la inexperiencia del autor, el carácter de apuntes de un estudioso no destinados al público etc. Y, en último término, partiendo de éste y otros temas, se plantea la cuestión de si hay una tercera tesis frente a la escéptica (tesis A) y la dogmática (tesis B), que algunos atribuyen a Hipias (Dupréel) u otros sofistas.

términos relacionados con la ética o la política. Por ello, parece pertinente considerar los ejemplos segundo y tercero mencionados antes: la oposición pesado/ligero, y la de existencia/no existencia.

El primer caso constituye una muestra de lo que la teoría de constitución de conceptos llama *concepto comparativo*. Es, quizá, uno de los más simples modos de relativización, y constituye el comienzo del *concepto métrico*, tan esencial en el lenguaje de las ciencias. Frente a ambos, el *concepto cualitativo* aparece como más impreciso y primitivo, poco adecuado cuando queremos hablar con exactitud, pero perfectamente válido en la conversación ordinaria.

La tesis sofística, respecto a este ejemplo, es clara y perfectamente coherente: si utilizamos los términos de un modo absoluto, es decir, si hacemos un uso monádico de términos como *grande, pequeño, pesado, ligero*, etc. y hablamos de la grandeza en sí, la pesadez, etc., tendremos que llegar a la absurda conclusión, que impediría todo discurso y toda comunicación, de que "de todas las cosas se pueden decir las mismas cosas" (5, 3). Para evitar esta conclusión, no cabe otra alternativa que considerar estos términos como relaciones y, en consecuencia, definir la grandeza o pesadez siempre con relación a un objeto, y nunca en sí misma.

La oposición entre sofística y platonismo-aristotelismo aparece así en toda su crudeza. De ahí que Aristóteles, como hemos visto, se refiera a Protágoras y sus seguidores como los que "destruyen la sustancia y la esencia"<sup>110</sup>.

El tercer y último ejemplo aludido, la oposición existencia/no existencia, me parece todavía más aleccionador y tuvo que ser vivido como la tesis más deletérea por los dogmáticos y opositores al enfoque protagórico. Tal tesis podría resumirse así: la existencia en sí el ser en sí, es un absurdo; lo exacto es hablar del ser aquí o ahí, "en Libia o en Chipre". Tampoco, pues, el verbo εἶμί puede ser considerado como predicado monádico, sino diádico.

Creo que la tesis relativista de los *Dissoi Logoi* mantiene

---

<sup>110</sup> *Metaf.*, 1007a20.

una estricta coherencia teórica. En sus términos más generales, se podría resumir diciendo que sólo un lenguaje relacional nos garantiza una adecuada comprensión de la realidad; por tanto, el uso monádico del lenguaje, habitual en la conversación, debe ser rechazado en *todos los casos*. Las tesis protagóricas, parece evidente ya en este momento, exigen una lógica de relaciones en tanto que la lógica aristotélica es en lo fundamental una lógica de los predicados monádicos. Y así habría de seguir por varios siglos<sup>111</sup>.

Ciertamente no podemos atribuir a Protágoras iniciativas teóricas explícitas con respecto a la lógica de relaciones en cuanto tal. Sí, en cambio se puede afirmar que defendió un esquema lingüístico que conducía a la lógica de relaciones del mismo modo que el socrático-platónico conducía a la lógica aristotélica. En lugar de reconocer esta verdad, los críticos hablan, casi siempre con desprecio, del relativismo protagórico como de un obstáculo que el sofista fue incapaz de superar.

Incluso a propósito de estos ejemplos de los *Dissoi Logoi*, se habla de que Protágoras (o el autor que se considere de este escrito) identificaba el bien y el mal, la justicia y la injusticia, etc., interpretando estos párrafos de manera desacorde incluso con la sintaxis griega más elemental. ¡Hasta ese punto llegaría el relativismo protagórico!

En mi opinión, la posición del sofista de Abdera consiste, por lo que respecta a las antilogías y a su contenido filosófico, en tratar de situar en el centro de la atención no el ser en sí, sino el ser en su relación, entendiendo por ser no sólo los objetos físicos, sino

---

<sup>111</sup> Sin embargo, Galeno enumero "una tercera clase de silogismos, útil para las demostraciones; los cuales yo considero que son conforme a la relación; y los seguidores de Aristóteles se ven forzados a numerarlos con los categóricos. Y su utilidad no es poca entre los escépticos, matemáticos y calculistas; en tales argumentos: "Teón posee el doble que Dión; pero Filón posee el doble que Teón; por tanto, Filón posee el cuádruple que Dión" (*Iniciación a la dialéctica*, XVI, 1). Nótese el βιάζονται con respecto a los aristotélicos. Pese a la referencia de Galeno a los escépticos, todos los ejemplos de silogismos "conforme a la relación" pertenecen al campo de la matemática. Véase *Metaf.*, 1021a8, donde se insiste en las relaciones que "se dicen según un número y son afecciones de un número".

también la norma moral, estética, el código ético o la cultura.

Los prejuicios siguen en pleno vigor hoy. Basta recordar los testimonios aducidos en la primera parte de este estudio. Veamos cómo Classen, escribiendo a propósito de las investigaciones sobre el lenguaje en la época de Sócrates, se suma al expolio filosófico de la sofística: "Pues, como resulta evidente por este escrito, los sofistas no realizaban sus estudios lingüísticos por razones filosóficas ni por examinar los medios por los que se puede establecer una afirmación, sino por fines retóricos, a saber, persuadir a la gente con éxito, incluso a costa de la verdad; resultaba asunto accidental saber cuándo algunas de estas investigaciones proporcionaban resultados filosóficos importantes"<sup>112</sup>.

Para concluir, diremos que las antilogías sitúan a Protágoras en la relación. El alcance del relativismo que esto implica, debe ser, sin embargo, matizado, enunciando, a la vez, el nexo de las mismas con el inmediato tema de nuestro análisis: la frase homomensura.

Tenemos, en primer lugar, toda la problemática relacionada con la ética, la política y la estética. Así, se dice, por ejemplo, en los *Dissoi Logoi*, pero también en otros muchos textos: A es bueno para x, donde A representa una conducta o un hecho (en los casos de justicia o aprobación se trata de conductas o normas éticas o jurídicas), mientras x, es decir, el segundo término de la relación, es un grupo (ciudad, cultura, profesión, casta, etc.) de personas o un individuo.

En segundo lugar, tenemos el ámbito del conocimiento sensorial, a cuyo propósito podemos recordar el ejemplo del viento en el *Teeteto*, sobre el que puedo afirmar: "este viento es frío para mí". La estructura de la frase es idéntica al ejemplo anterior: nos encontramos con un hecho u objeto físico como primer término de la relación y, como segundo, un individuo. Obviamente la problemática filosófica es muy distinta, como se verá a propósito

---

<sup>112</sup> C.J. Classen, "The Study of language amongst Socrates' contemporaries", en *Sophistik* (Classen ed.), pp. 246-247.

de la relación entre la FHM y la percepción.

Finalmente, hay otros ejemplos distintos a los anteriores, como ocurre en los *Dissoi Logoi V*: "El talento es más pesado que la mina y más ligero que dos talentos". O también: "Lo que existe aquí, no existe en Libia". En el primer caso se trata de una comparación entre dos objetos que constituyen los dos términos de la relación. Y en el segundo se relacionan cosas sin precisar con su entorno geográfico.

Estos tres ámbitos pueden ser considerados como consecuencias de las antilogías; sin embargo, sólo los dos primeros caen bajo el alcance de la FHM. Por tanto, habría que concluir que las antilogías reflejan el planteamiento más general, mientras la FHM sería el resultado de aplicar las antilogías a dos temas: las valoraciones ético-estéticas y el conocimiento sensorial; sólo en estos dos casos el hombre es medida y en un sentido que se precisará más adelante. No se trata, pues, de cualquier relativismo y menos de ese relativismo desencantado que conduce a borrar los límites entre verdad y falsedad, bien y mal, justo e injusto, y, por ende, a la inacción. Ese es ciertamente un "mal relativismo", que, por cierto, nada tiene que ver con el defendido por Protágoras.

### **3. LA PROBLEMATICA DE LA FRASE HOMO-MENSURA (FHM)**

#### **3.1 Análisis platónico de la frase**

En el *Crátilo*, la FHM aparece en relación con la tesis de Hermógenes de la convencionalidad de los nombres. Sócrates pregunta si también esa convencionalidad puede aplicarse a los seres, cuya "esencia es distinta para cada individuo, como mantenía Protágoras al decir que "el hombre es la medida de todas las cosas" (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son

para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia"<sup>113</sup>.

La teoría protagórica se esclarece al ser enfrentada a una teoría rival: la teoría de la consistencia o permanencia de los seres. Como se ve, el texto antes citado presenta esta disyuntiva.

Así planteada la discusión, se entremezclan los aspectos gnoseológicos y ontológicos, pues la FHM parece referirse netamente al conocimiento y la verdad, mientras que su rival se formula ontológicamente. Platón, en el *Crátilo*, dedica escaso tiempo a la refutación de la FHM. Su argumentación se puede resumir así: si la frase de Protágoras es verdadera, en tal caso no habrá distinción entre sensatos e insensatos (en el *Teeteto* será entre sabios e ignorantes) o, lo que es lo mismo, si hay diferencia entre sensatos e insensatos, la frase de Protágoras es falsa<sup>114</sup>. Y, entonces, "si ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente" (386d-e).

De nuevo, al final de la refutación, se da una confusión de planos: de la refutación de Protágoras, Sócrates quiere deducir, no una teoría epistemológica contraria, sino la doctrina ontológica de la consistencia de los seres, opuesta a la doctrina heraclíteica del flujo implicada en las tesis protagóricas.

Esta pauta refutatoria se ampliará en el *Teeteto*, siguiendo el mismo esquema y desplegándose tanto en el plano epistemológico como en el ontológico.

Además se mantendrá también la interpretación platónica de la FHM en el sentido de que las cosas son "tal como aparecen para mí" (οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται). Esta interpretación puede calificarse de relativista, en cuanto que establece como

---

<sup>113</sup> *Crátilo* 385-386a. La versión griega de la FHM en este texto es la siguiente: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπον -ὡς ἄρα οἷα μὲν ἄν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα [ἐστὶν], τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοίρ' οἷα δ' ἄν σοί, τοιαῦτα δ' σοί.

<sup>114</sup> El razonamiento es similar en el *Teeteto*. Puede esquematizarse así: (p -->q) y (q -->p)

fundamental la relación entre las cosas y el sujeto, y a su vez tal relativismo trae como consecuencia el subjetivismo. Así pues, podemos concluir que de la FHM Platón cree poder deducir que Protágoras sostuvo en términos generales, tanto respecto al conocimiento como a la realidad, un relativismo subjetivista.

En el *Teeteto*, que gira en torno a Protágoras, Platón establece el análisis de la citada frase en tres niveles diferentes: 1. teoría de la percepción, 2. teoría heraclítica del flujo universal, y 3. consecuencias que se derivan de lo anterior, a saber, el relativismo absoluto como primera y principal. La presente exposición pretende dar cuenta de estos tres niveles. Cuando Teeteto afirma que "el conocimiento no es otra cosa que percepción" (οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις) (151e), Sócrates responde que tal manera de considerar la ciencia "es la misma que dio Protágoras, aunque él la anunció de manera diferente. Dice que "el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las cosas que son como del no-ser de las que no son" (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν) (152a). Y a continuación precisa: "¿No te parece que lo dice en este sentido: que toda cosa "es tal como a mí me parece, y tal como a tí te parece" (ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἶα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐτὸ σοί) puesto que tanto tú como yo somos hombres?" (152a).

Sócrates desarrolla estos conceptos mediante el ejemplo del viento: "Cuando sopla *el mismo viento*, unos lo sienten frío y otros no, o uno lo siente ligeramente frío y el otro completamente frío" (152b).

Así pues, no puede hablarse en *términos absolutos* del calor o la frialdad de un viento determinado, sino que tales propiedades son en todo caso dependientes del sujeto.

El tema<sup>115</sup>, tal como lo leemos en el *Teeteto*, permite distinguir con toda claridad entre el viento, cuya existencia no se

---

<sup>115</sup> A propósito de este ejemplo, la tinta ha corrido profusamente. Kerferd, ob. cit., p. 86, resume con precisión las interpretaciones que del mismo se han ofrecido:

pone en duda, y cualidades como su calor o frialdad y otras semejantes.

Esta distinción contribuye a eliminar gran cantidad de malentendidos. De lo que se habla aquí y de lo que se hablará en adelante es de las cualidades; más aún, de unas cualidades determinadas, no de todas, como, por ejemplo, las relativas a la temperatura y similares. Son estas cualidades del viento y no el viento mismo las que son para mí tal como me aparecen a mí y para ti, tal como te aparecen a ti. De estas cualidades concretas, cuyo dominio habrá que determinar, es de lo que el hombre es medida, de si son y cómo son y de si no son y cómo no son.

Hechas estas precisiones de ámbito, vemos que Sócrates establece una equivalencia entre φαίνεται y αἰσθάνεται o lo que sería lo mismo, φαντασία y αἴσθησις de modo que, en el terreno de las cualidades aludidas de las cosas, tales cualidades son tal como las siento y las siento tal como me aparecen. Por lo tanto, es vano buscar en ellas la verdad o la falsedad, pues, en la medida en que dependen de cada sujeto, son particulares (ἴδια).

Más adelante, tras referir la doctrina de Protágoras a Heráclito, vuelve el diálogo al tema de la percepción. El ejemplo sobre el que se trabaja ahora es el color: "lo que llamas color

---

a) No hay un viento en general, sino vientos privados para cada individuo. Así opina Taylor en *Plato, the man and his work*. Esta interpretación extrema contradice, no sólo el espíritu, sino también la letra de la obra platónica, pues se habla expresamente de un mismo viento (152b1).

b) Las cualidades contrarias pueden coexistir en el mismo objeto. Así, en este caso, se dice que el viento es caliente y frío, pero ocurre que los distintos sujetos perciben, unos, el calor y, otros, el frío. Esta posición es, en resumen, la que van a mantener tanto Platón en el *Teeteto* como Aristóteles en la *Metafísica* y sobre la misma argüirá el Estagirita la supuesta negación de Protágoras del principio de no contradicción.

A esta interpretación se atienen, entre otros, P. Natorp, H. Gomperz, F.M. Cornford, H. Cherniss, E.R. Dodds y el mismo Kerferd.

c) Hay un viento general público, pero sus cualidades como ser frío o ser caliente son privadas de cada sujeto. Existe, pues el viento independientemente de mi percepción, pero no las propiedades como frío o caliente. Esta posición es sostenida entre otros por W. K. C. Guthrie.



blanco no tiene una forma de ser independiente, fuera de tus ojos ni dentro de ellos, ni puedes asignarle ningún lugar preciso" (153d). Estas palabras reflejan la teoría protagórica (o si queremos protagórico-heraclíteo) de la percepción. Por ello, añade, "si así no fuera, es evidente que existiría en algún sitio determinado y allí permanecería en lugar de seguir en un proceso de devenir" (153d). "Si así no fuera" son las palabras que expresan el enfrentamiento de dos teorías rivales: la primera considera el color como algo dependiente y no localizable (como una relación, según veremos después) y la segunda localiza el color y lo considera algo permanente y ajeno al devenir.

Por ello concluye Sócrates que, siguiendo este razonamiento, es decir, la teoría protagórica, hemos de suponer que "μηδ ν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐν ὄν" (153e), lo que, lejos de ser una "oscura afirmación"<sup>116</sup>, es perfectamente lógica y coherente en el diálogo: si suponemos que Platón va mostrando poco a poco su teoría antagónica (la teoría de las formas) y que, desde luego, tal teoría es operativa a lo largo del *Teeteto*, y si suponemos que en tal caso a cada cualidad corresponde una forma o idea, podemos establecer que Platón concluye con verdad, con verdad desde su teoría, que Protágoras, al convertir las cualidades en relaciones, debe admitir que "ninguna existe en sí y por sí" (153e).

Las tres suposiciones que acabo de hacer quedarán confirmadas a lo largo de este capítulo.

En el contexto del diálogo en que nos encontramos, se hace referencia al "color blanco y negro" (153d) y "a lo grande, blanco, caliente" (154b). A la temperatura y el color se añade ahora la grandeza y, luego, la altura. A ésta se dedica unas líneas bajo el nombre de "acertijos", como el siguiente: "Si comparas 6 dados con 4, dirás que los 6 son más que 4, y que los superan en una mitad; mientras que si se los comparas con otros 12, los 6 resultarían ser menos—apenas son la mitad—y nadie podría decir lo contrario... y bien, supongamos que Protágoras o algún otro te

---

<sup>116</sup> Cornford, ob. cit., p. 50 n. 35.

pregunta: ¿Puede algo llegar a ser más grande o más numeroso de otra manera que no sea por crecimiento?" (154c).

Un ejemplo de altura se da más adelante (155b-c). Del contexto citado cabe establecer la siguiente distinción:

1. Cualidades como la grandeza o la altura, a las que llamaremos de tipo II, que se caracterizan por establecer una relación entre dos objetos, o dicho con más precisión, establecen una *comparación* (los adjetivos se hacen preceder del más, el menos o igual) entre dos objetos o personas.

2. Cualidades como la temperatura o el color, a las que llamaremos de tipo I, en las que la relación se establece siempre entre un objeto y un sujeto. Por tanto, por lo que respecta a las propiedades, la doctrina contenida en la frase *homo-mensura* implica lo siguiente:

1. Las propiedades, tanto del tipo I como del tipo II, se convierten en relaciones, lo que significa que los respectivos predicados deben ser usados diádicamente: este viento es frío para uno y caliente para otro, Sócrates es más alto que Teeteto, seis dados son más que cuatro, etc. Esta doctrina resulta escandalosa para Sócrates, pues "si dices que algo es "grande", llegarás a la conclusión de que también es pequeño; si dices que es "pesado", has de ver que también es liviano; y así ocurre con todo puesto que nada es cosa o *cierta* cosa de una especie definida" (152d).

2. Las propiedades del tipo I, de las que en el texto aparecen los ejemplos de la temperatura y el color, son estudiadas en el contexto sujeto-objeto, en el que precisamente son pertinentes para la teoría de la percepción. Por el contrario, las propiedades del tipo II se estudian en un marco de comparación entre dos cosas y nunca pueden ser consideradas como propiedades intrínsecas de una cosa, sino como relaciones.

Si estas conclusiones son correctas, se oponen a las que Sócrates establece en el diálogo en relación con las del tipo II, pues Sócrates se limita a insistir en el tamaño (grandeza) como cualidad intrínseca o absoluta de los cuerpos. Así establece que "nada puede llegar a ser mayor o menor tanto en tamaño como en número, mientras permanece igual a sí mismo... Una cosa a la que

nada se añade ni se le quita, no aumenta ni disminuye, sino que permanece igual en cantidad" (155a).

El ejemplo de los dados causaba perplejidad obviamente en quienes entendieran el tamaño como propiedad absoluta de las cosas, es decir, a los seguidores de la teoría de las formas, hasta el punto de que "el pensar en ellos me produce vértigo" (155c).

Con lo dicho hasta aquí, Sócrates considera que tenemos ya unas bases para saber "cómo son las cosas según la doctrina que atribuimos a Protágoras" (155d).

Pero va a dar un nuevo paso en la exposición de la teoría protagórica de la percepción; por ello insiste en que "su primer principio, del cual depende todo cuanto hasta aquí dijimos, sostiene que *el universo es en realidad movimiento y nada más*" (156a) o también que "*el nudo de la cuestión consiste en que todo está en movimiento*" (156c).

La teoría de la percepción se amplía con la introducción del par conceptual "agente-paciente", bastante similar al que se usa frecuentemente en psicología "estímulo-respuesta". Junto a esta pareja, se introduce otra: "movimiento lento" (alteración o cambio cualitativo) y "movimiento rápido" (cambio de lugar). Esto supuesto, para que se produzca la visión, será necesario que el ojo y un objeto adecuado "caigan dentro del mismo ámbito" (156d); entonces se produce un movimiento mutuo, en el que la visión, por parte del ojo, y la blancura, por parte del objeto, pasan a través del espacio intermedio y el ojo se transforma en ojo que ve y el objeto en objeto blanco.

Ni la visión ni la blancura tienen existencia en sí mismas, "sino que en la relación mutua es donde se originan con toda su variedad como resultado del movimiento" (157a). Incluso los conceptos del agente y paciente no representan nada absoluto, "ya que un agente sólo es tal cuando se encuentra con un paciente, y un paciente sólo lo es cuando encuentra su agente. Así, también, lo que se comporta como agente ante algo, en otro momento, si se

encuentra algo diferente, puede mostrarse como paciente" (157a)<sup>117</sup>.

La exposición de la teoría termina señalando de nuevo las conclusiones a dos niveles:

1. "Nada es algo en sí mismo, sino que está siempre en proceso de devenir y también el ser debe ser desechado, ya que - no es necesario decirlo- hemos sido hasta ahora más de una vez traicionados por el hábito y el descuido en el uso de la palabra. Estos sabios, en efecto, no hacen más que repetirnos que estábamos equivocados, y que no debemos admitir expresiones tales como "algo", "de alguien", "mío", "esto" o "aquello" o cualquier otro término que indique una cierta estabilidad, sino que más bien debemos hablar de acuerdo con la realidad y referirnos a lo que "está llegando a ser", "se está produciendo", "está pereciendo", "está cambiando". Porque el que hable de una manera tal como si adjudicara a las cosas estabilidad, será fácilmente refutado" (157a-b). Sócrates insiste: "Una vez más, pues, debes decirme si te gusta esta teoría según la cual nada es, sino que todo llega a ser, ya se trate de bueno, hermoso o cualquiera de las demás cosas que dijimos" (157d).

A los conceptos antes citados se añaden ahora los relativos a la ética (ἀγαθόν-κακόν) con lo que la teoría de la percepción experimenta un notable ensanchamiento hasta incluir los juicios valorativos.

Así pues, la primera conclusión de esta teoría es que aniquila todo ser estable, incluso ni siquiera se puede hablar propiamente de ser, sino de puro devenir.

2. "Cuando decimos que algo es o que llega a ser, en realidad tendríamos que referirnos a ello como si fuera o llegara a ser "para alguien, respecto de algo o hacia algo"; pero no debemos decir, ni permitir que otros lo hagan, que una cosa es o llega a ser

---

<sup>117</sup> En 156e se alude a lo "duro, caliente y todo lo de esa índole", con lo que a la temperatura y al calor se añade ahora la dureza, que se considera de la misma índole. En 160b se refiere a los sabores dulce y amargo

algo sólo en y por sí misma. Tal es la conclusión a que lleva nuestro argumento" (160b-c).

Este segundo nivel de conclusiones que Sócrates expone nos demuestra que la teoría protagórica del hombre-medida no es un puro recordatorio del flujo heraclíteo, sino que, coincidiendo con el mismo y asumiéndolo como propio, lo amplía y lo fundamenta, sobre todo, en la línea de una análisis lingüístico que tiene como centro, no la negación del principio lógico de no contradicción, sino la generalización de los predicados en su uso diádico, en contra de la tendencia del sentido común de concebirlo todo en términos absolutos, en si y por sí. Si puede decirse que Heráclito y Protagoras coinciden en concebir el universo como movimiento, la vía genética que conduce a esta conclusión compartida es distinta y de plena originalidad en Protágoras. Esta no es otra que el análisis del lenguaje, lo que poco después constituirá la lógica formal<sup>118</sup>, en el marco de una organización social en la que el lenguaje se encontraba tan próximo al poder que, con frecuencia, hasta se confundía con él.

Por otra parte, cuando en el diálogo se habla de la teoría del flujo (en particular en 152c-154b), se atribuye no sólo a Heráclito, sino a todos los poetas y filósofos "con excepción de Parménides" (152e). Es decir, Sócrates se está refiriendo, no a una escuela concreta, sino a una tradición cultural. Pero, además, los argumentos favorables al movimiento no son de raíz exclusivamente heraclíteo, sino que parecen incorporar otros componentes tales como el aprendizaje, la ejercitación, la gimnasia, etc., es decir, todo lo relativo al movimiento cultural y educativo propio de la Atenas del s. V.

---

<sup>118</sup> Escasamente se insiste en la importancia de los planteamientos sofísticos para la lógica formal. W. Wieland, en su reseña de la obra de Bochenski, *Formale Logik*, (en *Sophistik*, editada por Classen, pp. 248-253), recuerda contra lo que es frecuente que, en caso de buscar algún precedente para la lógica aristotélica, éste debería ser el movimiento sofístico con su exigencia de alcanzar una preparación formal general para hablar y argumentar sobre cualquier objeto. Por supuesto, cosa muy distinta es hablar de los presupuestos metafísicos de la lógica aristotélica, en los que la huella platónica es decisiva mientras que los sofistas sólo aparecen como contraejemplos.

Voy a referirme ahora a una opinión bastante común a propósito de la teoría de la percepción que se ha expuesto hasta el momento. Me refiero a la suposición de que esta teoría ha sido elaborada y defendida por Platón "mediante la combinación dialéctica de elementos prestados de Protágoras y Heráclito"<sup>119</sup>.

He aquí el resumen de la tesis de Cornford: "Platón se vio obligado a dar su propia explicación del proceso, basada en el principio heraclíteo cuya validez sólo admite en lo que se refiere a las cosas sensibles. También adoptó la doctrina de Protágoras, aplicándola a la conciencia inmediata de los objetos sensibles, incluyendo las imágenes del sueño y las alucinaciones. En este terreno, soy la medida de lo que "llega a ser para mí" o "me parece"; si el vino me parece amargo nadie puede decir que estoy equivocado por el hecho de que el vino sea dulce en sí. De manera que la percepción tiene una de las dos características del conocimiento: la infalibilidad. Y si aceptamos la identificación de Protágoras entre lo que me parece y lo que es, o es real, sin tener en cuenta el agregado "a mí" o "para mí" y la distinción entre ser y llegar a ser, entonces el cuadro quedaría completo. Sócrates, de todos modos, se entendió a las mil maravillas con Teeteto para hacer la mejor defensa de lo que éste sostenía" (ob. cit., pp. 65-66).

Varias objeciones se pueden plantear a esta interpretación:

1. Se supone que Protágoras, el adversario de Platón en el *Teeteto*, no elaboró una teoría de la percepción conexas con la doctrina del movimiento.

Esta suposición es gratuita, contradice numerosos testimonios y sólo tiene a su favor la desaparición de los textos del sofista.

2. No se sitúa el diálogo en un contexto de refutación. En efecto, el *Teeteto* pretende ser una refutación de la teoría protagórica del conocimiento y, en especial, de la FHM. De ahí que, en una primera parte, el diálogo se dedique a la exposición de la teoría, sus bases y sus consecuencias, labor que se despliega

---

<sup>119</sup> Cornford, ob. cit., p. 58. De manera similar se expresan otros como Burnet, Jackson, Kerferd, etc.

desde 151d a 160e, reservando el resto (161a-186e), como veremos enseguida, a la refutación de estas teorías<sup>120</sup>.

En cualquier caso, lo que requeriría demostración es que la teoría de la percepción expuesta no es de Protágoras sino de Platón, pues no deja de ser extraño que se nos presente a un Platón ocupado en refutar las teorías que él mismo ha construido. Así hay que recurrir a etéreas suposiciones como buscar subterfugios "para mantener las alternativas dramáticas del diálogo".

3. La teoría de la percepción aquí expuesta puede ser rastreada en la gnoseología de la época, sobre todo en Demócrito, cuando asigna a los átomos sólo algunas cualidades como forma, tamaño, etc. y les niega otras como color, sabor, etc. Por todo ello, la suposición de la construcción Platónica es doblemente gratuita.

4. Las consecuencias que se asignan a la FHM y a la teoría perceptiva que supuestamente la acompaña, disuade definitivamente de asignarla a Platón. Tal consecuencia es, en resumen, ésta: *nada es, todo deviene*, conclusión que se presenta en general, sin restricción alguna.

El argumento platónico subyacente podría resumirse así: Si cualidades como color, sabor, temperatura, etc., se resuelven en relaciones entre el objeto y el sujeto percipiente; si no tienen una entidad en si ni son permanentes; si otro tipo de cualidades como el tamaño, el número, etc., también se resuelven en relaciones de comparación entre objetos, de forma que no puede hablarse de tamaño absoluto de un cuerpo; si esta misma "relacionalización" se aplica a otros conceptos como *bueno y bello*; si, finalmente, cual es el supuesto básico de la teoría de las formas en abierta contradicción con todo lo anterior, todos estos nombres, como lo *blanco, lo dulce, lo grande, lo bueno*, etc., representan verdaderas entidades (formas) estables, las tesis protagóricas tienen obviamente un efecto devastador sobre la teoría Platónica de las formas.

---

<sup>120</sup> Ciertamente, hay párrafos no estrictamente refutatorios, sino que exponen positivamente las doctrinas platónicas, como es la llamada *digresión* sobre la filosofía y la retórica (*Teet.* 172b-177c).

Que éste es el razonamiento de Platón en el *Teeteto*, me propongo demostrarlo al desentrañar el despliegue de la refutación Platónica que se expone de 161a al 186e.

Ahora bien, en la teoría protagórica, del hecho de que se afirme la subjetividad de determinadas sensaciones (como las relativas al calor, temperatura, sabor...) no se infiere sin más que nada es en sí, a menos que se especifique el alcance y sentido de tal afirmación. Aquí precisamente radica el nudo de la cuestión sobre la falsificación platónica de la sofística: no se trata de una falsificación malintencionada (al menos, no es eso lo fundamental), gratuita, puramente subjetiva en suma, sino la necesaria falsificación que se deriva de comprender la sofística desde sus propias teorías antagónicas.

La anterior exposición de las tesis protagóricas, en la que ya se encuentran apuntes de la crítica de Platón a la luz de la teoría de las formas, es seguida por una refutación minuciosa y sistemática de la FHM y de la presuntamente implicada tesis de que la ciencia es sensación y sólo sensación, y del heraclitismo como base de esta filosofía.

*Crítica de la FHM.* Los argumentos del diálogo se resumen en los siguientes:

1. Si el hombre es la medida, ¿por qué no habría de serlo el cerdo o cualquier otro animal que tenga sensación? (161c).

2. Si el hombre es medida de las cosas, toda opinión será verdadera y, por tanto, no habrá distinción entre sabios e ignorantes contrariamente a la opinión más común. En tal caso, ¿qué puede enseñar Protágoras y a quién? (161c-d).

Una variante de este argumento es lo que se denomina *peritropé*<sup>121</sup>: Si toda opinión es verdadera (esta premisa se considera consecuencia de la FHM) y existe la opinión, fácilmente constatable en la experiencia, de que la opinión de Protágoras es falsa, la opinión de Protágoras es falsa.

Dicho de otro modo: quien diga que toda opinión es verdadera hará verdadera la opinión que sostenga que no tenga

---

<sup>121</sup> Véase infra “Aristóteles sobre de FHM”, p. 111 y ss.



opinión es verdadera (171a-b). Este argumento, ya enunciado (aunque en otro sentido) en *Eutidemo* 286c, se basa en una supuesta consecuencia de la FHM, según la cual toda opinión es verdadera.

A la ya vista conexión φαίνομαι - αἰσθάνομαι hay que unir ahora δοξάζω como enuncia Platón en 161d: "Si lo que cada hombre cree, como resultado de la percepción, es verdadero para él...( εἰ γὰρ δὴ ἐκάστῳ ἀληθὺς ἔσται ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ)". Así mismo, en 171e, se comprueba que Platón conectó los significados de δοκέω, φαίνομαι y αἰσθάνομαι. Sin duda Platón considera que toda δόξα está unida a una αἴσθησις. Pero esto significa que está juzgando la teoría sofística a la luz de sus propias convicciones. De ahí que la interpretación de Cornford (ob. cit., p. 81), de que Protágoras aplica su frase homo-mensura a todos los juicios sea una evidente confusión. Pues es cierto que Platón aplica tal frase a las opiniones, es decir, a los juicios, pero no es menos cierto que δόξα en Platón no significa juicio en general, sino una clase particular de juicios, a saber, los que tienen una base sensorial<sup>122</sup>. De lo contrario tendríamos que entender, si

---

<sup>122</sup> Dada la imposibilidad de entrar detalladamente en esta cuestión, remito al lector al libro de Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la dóxa*, un estudio bastante completo sobre este tema. Lafrance sostiene que en la *República* la oposición *dóxa-epistémē* encuentra su fundamentación en la oposición ontológica entre el mundo sensible y el mundo inteligible. De este modo puede decirse que en la *República* se produce una profundización de la teoría de la *dóxa*, integrándose en el platonismo maduro, en el que se convierte en una de sus nociones centrales.

Sin embargo, ¿qué ocurre en el *Teeteto* y el en *Sofista*? Muchos críticos observan una contradicción entre estos dos diálogos y los referidos anteriormente, es decir, la *República* y también *el Menón* o *el Gorgias*. Lafrance, por el contrario, prefiere hablar de "ambigüedad en el vocabulario platónico. Y así afirma: "En el marco de un análisis de la sensación-percepción, la *dóxa* unas veces se coloca del lado de la sensación o *aisthesis* y otras del lado del pensamiento o *diánoia*" (p. 407).

Lafrance, pues, interpreta el *Teeteto* como un intento de explicar el conocimiento y la ciencia al margen de la teoría de las ideas, giro que se explicaría a partir de la supuesta crisis del *Parrénides*.

suponemos que la δόξα agota todo el campo de los juicios, que la ἐπιστήμη no incluye juicios, lo que sería absurdo<sup>123</sup>.

Así pues, Platón puede concluir, desde su división entre δόξα y ἐπιστήμη que para Protágoras toda opinión es verdadera, entendiendo la opinión como un juicio de base sensorial.

Esto es precisamente lo que debe ser discutido, siempre y cuando lo que acabo de anunciar sea la correcta interpretación del texto platónico.

Planteadas así las cosas, la pregunta es: ¿afirmó Protágoras o era consecuencia de la FHM el que todo juicio de base sensorial es verdadero? De otro modo, ¿todo juicio de base sensorial es subjetivo o relativo al sujeto?

Según lo dicho antes, hay que responder negativamente a esta pregunta, pues, al hilo del propio *Teeteto*, son subjetivas las percepciones concernientes al color, temperatura, sabor, etc., así como lo concerniente a lo bueno, justo, etc., pero no lo referente al tamaño, número, etc.

Abordaré y justificaré esta respuesta al tratar y resumir más adelante el estado de las teorías gnoseológicas en la filosofía griega del siglo V.

---

Si bien no me es posible discutir aquí estas tesis de Lafrance, quiero enunciar mi hipótesis sobre esta cuestión: la deficiencia en que incurre este estudio radica en no considerar un aspecto fundamental tanto del *Teeteto* como del *Sofista*, a saber, que ambos diálogos, sobre todo el primero, y de éste, la primera parte, intentan una refutación de aspectos concretos de Protágoras y/o, quizá, otros sofistas. Por ello, Platón se sitúa en el terreno de aquellos a los que intenta refutar y no en su propio terreno, a saber, el que correlaciona la *dóxa* con la sensación, la apariencia y la inestabilidad, y la *episteme*, con la ciencia, la realidad y la estabilidad. El *Teeteto*, por tanto, no persigue prescindir de las ideas, sino, al contrario, como sugiere Cornford, pretende hacer sentir su necesidad frente al refutado protagonismo.

No creo, pues, necesario recurrir ni al Platón autocrítico ni tan siquiera a la ambigüedad del vocabulario para explicar los desajustes entre el *Teeteto* y la *República* en el tema de la *dóxa*. Basta considerar que se trata de una perspectiva refutatorio-negativa, en el primer caso, y, en el segundo, de una exposición positiva de las doctrinas platónicas.

<sup>123</sup> *Rep.*, 510a y ss.

3. El tercer argumento contra la FHM lo enuncia así Platón: "¿Es también verdad, Protágoras, que posee el hombre dentro de sí mismo la medida de lo que va a ser en el futuro, y que aquello que cree que ha de ser sucederá en realidad para quien así lo cree?" (178c). Este argumento demuestra que Platón ataca en todos los sentidos, pero siempre tomando como blanco la FHM pues, si lo que le interesase fundamentalmente fuese la identidad ciencia/sensación, ni siquiera plantearía enunciados sobre el futuro, sobre los que por definición no puede haber sensación alguna.

Como en otros muchos lugares de su obra, Platón se muestra especialmente sensible a cualquier teoría que preste argumentos a las tesis democráticas y, en particular, a la que habla de la sabiduría —del signo que sea—de la multitud. Por ello, la doctrina de Platón insistirá persistentemente en la defensa del experto profesional<sup>124</sup> que tendrá su expresión final en el filósofo, el sabio conocedor del Bien en sí y llamado a gobernar por este motivo.

Tras estos argumentos se concluye que "podemos decirle a tu maestro [Protágoras] que debe admitir que un hombre sea más sabio que otro y que el más sabio sea la medida, mientras que un ignorante como yo no ha de ser de ninguna manera el más indicado para ser tomado como medida, pretensión que —me agradara o no—, se concluía del discurso que hicimos en defensa de Protágoras" (179b).

Teodoro reconoce que "este es el aspecto más débil de la teoría, Sócrates, aunque ella también es vulnerable por el hecho de que vuelve válidas las opiniones de los demás, cuando éstos sostienen que las afirmaciones de Protágoras son totalmente falsas" (179b)

En resumen, la autocontradicción y la identificación de sabio e ignorante son los dos argumentos Platónicos contra la teoría de Protágoras.

---

<sup>124</sup> "Hay siempre un hombre más sabio que otro, al que nosotros consideramos medida" (179b).

*Identificación ciencia-sensación.* Entremezclándose con los argumentos contra la FHM, se encuentran los destinados a rebatir la identidad ciencia/sensación. Esta identidad es inequívocamente establecida por Platón; así en 164a afirma que "...nos pusimos de acuerdo en que la vista o la percepción y el conocimiento son lo mismo (ἐπιστήμη τε καὶ αἴσθησις ταύτων)"

Por tanto, donde no haya sensación no habrá ciencia; así se excluyen los conocimientos basados en la memoria (es decir, las percepciones pasadas) o se arguye que, si ciencia equivale a sensación, en tal caso habrá que concluir que *conocemos* y *no conocemos* una cosa cuando la estamos viendo con un ojo abierto (con el que la conocemos) y otro cerrado (con el que no la vemos y, por tanto, no la conocemos).

En todo este proceso, ¿qué papel juegan las supuestas intenciones de Protágoras y, en particular, la llamada apología? La dificultad de interpretación es enorme, pese a que, según muchos intérpretes, refleja opiniones de Protágoras<sup>125</sup> Ya en 162d interviene el sofista advirtiendo que Sócrates se basa simplemente en lo probable o verosímil (εἰκόζ), pero no aporta prueba alguna (ἀπόδειξις). Parecida queja se expresa en 166c. En 168b advierte Protágoras a Sócrates que no se debe apoyar "(como has hecho hasta ahora) en el uso común de las palabras y las frases, cosas que el vulgo somete a sus gustos, originando así numerosos problemas".

Si la tesis de Cornford fuera cierta, a saber, que la apología refleja un contenido de Protágoras, la única interpretación posible de estas quejas del sofista (quejas literarias, inventadas por Platón) sería entenderlas como la expresión manifiesta de que Platón está tergiversando a Protágoras. Esta suposición queda confirmada con el posterior aserto de Sócrates de que "si hubiera sido realmente él quien hace esta observación y no nosotros cuando llevábamos a

---

<sup>125</sup> Cornford, ob. cit. p. 77, opina, a propósito de la apología, que "... la forma de la argumentación se adapta necesariamente al contexto, pero el contenido, sin lugar a dudas, es de Protágoras".

cabo su defensa, no tendríamos necesidad de replantear la cuestión y asegurar nuestro punto de partida; pero, tal como están las cosas, quizá se nos diga que no tenemos autoridad alguna para hacer esta observación en su nombre" (169d-e).

Por lo demás, en la apología de Protágoras, se encuentra como núcleo teórico básico la afirmación de que "hay una diferencia enorme entre un hombre y otro, precisamente porque lo que le parece a uno es diferente de lo que le parece a otro. Y ni remotamente pretendo afirmar que no existe la misma diferencia entre la sabiduría y los hombres sabios" (166d).

Los argumentos definitivos contra la identificación entre sensación y ciencia (184b-186e) demuestran que Platón está realmente refutando una teoría del conocimiento contraria a la mantenida por él.

En primer lugar, establece la dualidad cuerpo-alma en el campo de la gnoseología. Los sentidos son parte del cuerpo y, a través de ellos, el alma percibe "lo caliente o duro o liviano o dulce" (184e). Los sentidos se convierten en instrumentos, a través de los cuales el alma percibe.

Pero, en segundo lugar, el alma puede aprehender lo que es común a los diversos perceptos, como la existencia, la semejanza y desemejanza, la igualdad o diferencia... "Para mí está bien claro, dice Teeteto, que es la mente misma el instrumento adecuado que discierne los términos comunes que se aplican a las cosas ", a lo que Sócrates añade que "es claro que la mente discierne algunas cosas a través de sí misma, y otras a través de las facultades corporales" (185e).

Hay que apuntar que, muy de pasada y sin una fundamentación mínima, a lo percibido por la mente en sí misma se añade "lo hermoso y lo feo, lo bueno y lo malo" (186a), lo cual confirma que, bajo la relativización de la FHM, Protágoras no solamente englobaba algunas percepciones, sino también los juicios de valor, como ya se señalaba en 171e-172a. Lo que ocurre es que el *Teeteto* se dedica a desmontar las consecuencias epistemológicas de la FHM. Por ello, respecto a las cuestiones éticas, se encuentran solamente algunos apuntes.

Los términos comunes aquí expresados (*existencia*, *diferente-igual*, *semejante-desemejante*, *unidad-números*, *par-impar*, y todo ese tipo de nociones) constituyen un conjunto heterogéneo y confusamente construido: heterogéneo, pues al lado de términos de la aritmética se citan *diferente-igual*, *semejante-desemejante*, etc. que son relaciones, y finalmente la noción de *existencia*, que es un cuantificador en la lógica; y confusamente construido, porque "los objetos que percibes a través de una facultad no puedes percibirlos a través de otra" (185a), lo que significa eliminar los llamados por Aristóteles sensibles comunes y que ya parecen haber sido considerados en la filosofía democrítea.

Platón tendrá en cuenta, en el campo de la sensación, únicamente los sensibles propios de Aristóteles, reservando a algo propio del alma los sensibles comunes<sup>126</sup>. Ahora bien, esta concepción, intencionadamente restringida, del campo de la sensación por parte de Platón, ¿a qué obedece? No hay en mi opinión ninguna razón para atribuirla a Protágoras. Más bien cabría pensar todo lo contrario a propósito del ejemplo relativo a los términos *mayor*, *menor*, etc. (154c) y de la propia orientación de Protágoras encaminada a salvaguardar el valor del

---

<sup>126</sup> "De los dos primeros, a su vez, uno es propio de cada sensación y el otro es común a todas. Llamo, por lo demás, propio a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. El tacto, por su parte, abarca múltiples cualidades diferentes. En cualquier caso, cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido, si bien puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro. Tales cualidades, por tanto, se dice que son propias de cada sentido, mientras se dice que son comunes el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, ya que éstas no son propias de ninguna sensación en particular, sino comunes a todas. El movimiento, en efecto, es perceptible tanto al tacto como a la vista" (Aristóteles, *De anima*, II, 6, 418a).

Como se ve, en el texto aristotélico han desaparecido la confusión y la heterogeneidad que se observaba en el *Teeteto*. Las nociones aquí consideradas como sensibles comunes hacen referencia a temas claves de la psicología de la percepción, prescindiendo de las implicaciones ontológicas que son las fundamentales en el texto platónico.

conocimiento sensorial; y desde luego, esta restricción platónica de la percepción es, sin duda, falsa, aplicada a Demócrito, quien atribuía a los átomos cualidades perceptibles sensorialmente como la forma o el tamaño.

El objetivo platónico en esta parte del diálogo (refutar la identificación ciencia/sensación) parece que impone a su razonamiento alguna servidumbre. Mi hipótesis es que:

1. El propio Protágoras somete la sensibilidad a examen y concluye, en el marco de la FHM, que los llamados sensibles propios de Aristóteles, también denominados cualidades secundarias (dependientes de un solo sentido), son subjetivos, particulares de cada sujeto y, por ende, relativos. Este análisis del sofista de Abdera no se hacía en el marco teórico de negar validez al conocimiento sensorial (marco propio del platonismo), sino, muy al contrario, de reivindicarlo, pero matizando y precisando al mismo tiempo la naturaleza y los límites de tal conocimiento.

2. Reconocida por el adversario (sofista o atomista) una cierta debilidad (limitación) por subjetivo de una parte del conocimiento sensorial, Platón procede, en primer lugar, a identificar toda sensación con una parte de ella, a saber, la de los sensibles propios, respecto de los cuales posteriormente Aristóteles dirá que no es posible sufrir error<sup>127</sup>. Y, en segundo lugar, reconocida la subjetividad de la sensación, la ciencia habrá que buscarla en otro ámbito, pues "¿no es cierto que las reflexiones sobre ellas (impresiones) con respecto a su existencia y utilidad vienen-si es que vienen- con gran dificultad a través de un largo e intrincado proceso de educación?... Si esto es así, el conocimiento no reside en las impresiones (παθήματα), sino en la reflexión sobre ellas. Es allí, al parecer, y no en las impresiones, donde es posible alcanzar la existencia y la verdad" (186c-d).

Esta refutación platónica aparece como verdadera alternativa que implica, además de un plano gnoseológico, otro ontológico. La cuestión no es cómo conocemos, sino cuál es la realidad que nos interesa conocer.

---

<sup>127</sup> *De anima*, 418a.

La refutación platónica, con una clara propuesta alternativa, avanza en el sentido de la dialéctica concebida como ascenso "desde los propios animales, y luego a los propios astros y, por fin, al mismo sol. E, igualmente, cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible, del mismo modo que aquel llegó entonces al de lo visible" (*Rep.*, 532a-b).

Al margen de la expresión alegórica del libro VII de la *República*, en el *Teeteto* se aprecia un esfuerzo similar, aunque en términos más teóricos, por dejar en la marginación filosófica a los sentidos (meros instrumentos del alma, cuando no obstáculos).

Ya Cornford (ob. cit., p. 106) observó que Platón pretendió en el *Teeteto* "aludir lo menos posible a las formas y hasta evita usar la palabra; pero es evidente para todo aquel que haya leído el *Parménides* que estos términos "comunes" no son otra cosa que las formas".

Pese a esta ausencia literal de las formas, la efectividad de las mismas en la trastienda es tal que constituye la firme base para el desmantelamiento de la teoría protagórica. Cuando salen a la superficie abiertamente, como en 185-186, es para avanzar que la *episteme* "en manera alguna debemos buscarla en la percepción sensible, sino en lo que sucede cuando la  $\psi\upsilon\chi\eta$  se ocupa por si misma de las cosas..." (187a).

Tras concluir que el conocimiento es algo diferente de la percepción, recuerda Sócrates que el objetivo del diálogo no es "encontrar qué es lo que el conocimiento no es, sino qué es lo que efectivamente es" (187a). De aquí se desprende que toda la parte anterior (151d-186e) es una refutación de la doctrina protagórica.



### 3.2 Aristóteles sobre la FHM

El Estagirita analiza y refuta la FHM en el contexto de la negación del principio de no contradicción, dedicándole considerable atención en los libros IV y XI de la *Metafísica*. Una mención más fugaz aparece en el libro X (1053a35). Aristóteles la recoge en términos muy similares a Platón y, salvada la distinta contextualización, se interpreta de un modo análogo al *Teeteto*: decir que el hombre es la medida de todas las cosas "es como decir que lo que opina cada uno es la pura verdad" (οὐδ' ἄλλοτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως) (1062b14).

De esta interpretación Aristóteles infiere una doble conclusión: 1. "Pues, si es así, resulta que la misma cosa es y no es, es buena y es mala" (1062b15). Expresamente añade que esta conclusión deriva del hecho de que las opiniones de los hombres son contrapuestas: "ya que muchas veces a unos les parece que una cosa determinada es hermosa y a otros lo contrario" (1062b18).

2. "Todas las opiniones o impresiones son verdaderas" (1009a8). Igual que en el libro XI, esta conclusión conduce a que "todas las cosas serán necesariamente verdaderas y falsas al mismo tiempo" (1009a91) y esta negación del principio de no contradicción se basa en que "muchos creen lo contrario que otros" (1009a14).

En ambos textos puede apreciarse una interpretación muy similar de la FHM. En primer lugar, de las opiniones contrapuestas de los hombres, observables en la experiencia, se deduce la negación del principio lógico de no contradicción. Así, por ejemplo, de observar que 1) "P es bueno para x" y "P no es bueno para y", lo que no son expresiones lógicamente contradictorias, se pasa a 2) "P es bueno" y "P no es bueno", que son contradictorias. ¿Es legítimo tal paso? Creo que no, pues significa traducir el lenguaje relacional protagórico a un lenguaje absoluto (monádico) que desprecia la relación. Este es el único modo de hacer coherente la crítica aristotélica de la FHM.

Si permanecemos en 1), que es el terreno de la sofística, no procederá la aplicación del principio de no contradicción para

declarar *necesariamente falsa* una de las dos opciones. Protágoras diría que no tiene por qué descalificarse una de ellas, y menos al amparo de falacias lógicas; ambas son sostenibles y lo que procede es, no la descalificación, sino su análisis, el porqué de esas dos opiniones contrapuestas (ἀντικειμένως φάσεις).

En segundo lugar, al Estagirita le interesa sólo el estatus lógico de los enunciados, al menos manifiestamente; por eso puede decir καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι, mezclando claramente el plano ontológico (el ser) con el valorativo, y posteriormente el perceptivo (lo blanco y lo no blanco.1062b30). Es decir, se nos presenta la FHM en el máximo nivel de generalización, según la cual Protágoras pretendió decir que el hombre es el que decide acerca de todo: sobre el ser de las cosas, sobre su bondad, sobre las cualidades, sobre la verdad de las opiniones (juicios), etc.

Las diferencias interpretativas con relación a Platón son considerables en cuanto al contexto. En el *Teeteto*, se estudia la frase con relación al conocimiento sensorial y, lateralmente, se amplía el contexto de la misma al terreno ético y político. En Aristóteles, por el contrario, se presentan en un nivel de máxima generalización los aspectos lógicos y ontológicos, si bien la mayoría de los ejemplos parecen centrarse en la diversidad de opiniones humanas sobre las valoraciones éticas (lo bueno, lo malo, lo hermoso, etc.) y las sensaciones (lo dulce, lo blanco, etc.). Es decir, a la hora de la concreción y de la aportación de ejemplos, Aristóteles se ve precisado a volver de la generalización lógica al terreno práctico de Platón.

Por otra parte, éste acentúa el aspecto relacional del análisis protagórico que aboca al subjetivismo, mientras Aristóteles considera el último aspecto en su dimensión de negación del principio lógico de no contradicción, marginando, hasta eliminarla, la relación, que se ve reducida a un accidente sin importancia.

Nueva luz obtenemos cuando Aristóteles trata de buscar las bases en las que se funda la FHM, y que se reducen a dos: 1. La doctrina de los físicos de que nada procede del no ser; y 2. La constatación empírica de que "no todos juzgan lo mismo acerca de

lo mismo, sino que a unos les parece dulce una cosa determinada y a otros, lo contrario" (1062b22).

1. *La doctrina de los físicos*. Con esta fórmula parece que se alude directamente a Anaxágoras<sup>128</sup>, y más en general, a la tradición griega de que todo lo existente procede de una materia original eterna, tradición que parte de los propios jonios. Por ello, reitera Aristóteles la opinión común de casi todos los que estudian la naturaleza, según la cual "... nada se hace de un no ente, sino que todo procede de un ente" (1062b25).

Esta creencia la ratificaron Anaxágoras y Empédocles, sobre todo, a partir del duro ataque parmenídeo a la física. Sobre esta doctrina, Aristóteles remite a la *Física* <sup>129</sup>, en la que ya ha explicado "... en qué sentido proceden del No-ente las cosas que llegan a ser, y en qué sentido del Ente"<sup>130</sup>. Se trata de la distinción entre potencia y acto.

2. *La diversidad de opiniones entre los hombres*. Aristóteles admite esta diversidad como un hecho, pero añade que "prestar igual atención a las opiniones y a las fantasías de los que se contradicen mutuamente es necedad, pues necesariamente estará equivocada una de las partes" (1062b33). Es decir, si hay dos opiniones enfrentadas, una estará en el error, será falsa y, por ende, deberá ser rechazada.

Así lo ilustra la percepción sensible, donde, por ejemplo, al percibir lo dulce, se explica la diversidad por el hecho de que una de las partes tenga dañado el sentido u órgano correspondiente. "Y si es así, habrá que admitir, que unos sean medida, pero no que lo sean los otros" (1063a4). Aun cuando concediéramos, juzgando anacrónicamente, que Aristóteles lleva razón en esta opinión particular, considerada aisladamente, el verdadero alcance de aristotelismo se aprecia en sentencias como la siguiente: "Y esto lo

---

<sup>128</sup> *Física*, 187a26.

<sup>129</sup> *Física*, 189b y ss.

<sup>130</sup> 1062b30. De parecida manera se expresa en el libro IV, 1009a22-38.

aplico igualmente a lo bueno y lo malo, a lo hermoso y a lo feo y a las demás cosas semejantes" (1063a5).

Aquí observamos cómo el pensamiento aristotélico, en su propio y libre desarrollo, orienta su crítica de la FHM en el doble contexto de la percepción sensorial y las valoraciones éticas. Si nos atenemos al libro IV, constatamos y reforzamos este punto de vista. Así, añade Aristóteles, "creen también que muchos de los demás animales tienen (acerca de las mismas cosas) impresiones (φαίνεσθαι) contrarias a las nuestras" (1009b7), lo que recuerda el famoso pasaje del *Protágoras* 334a.

También coincide Aristóteles con Platón en remitir estas teorías a la creencia de que "toda esta naturaleza se mueve" (1010a7), lo cual se basa en el supuesto de que "sólo son entes los sensibles" (1010a2).

Aristóteles reprocha a estos filósofos el haber considerado únicamente el cambio de cantidad, sin darse cuenta de que éste es compatible con la permanencia de la cualidad.

La refutación aristotélica de la FHM y de las teorías filosóficas que la sustentan tiene gran parecido con los planteamientos platónicos. He aquí alguno de los argumentos que aduce:

1. Confunden pensamiento (φρόνησις) con sensación (αἴσθησις) y ésta con una alteración (ἀλλοίωσις), confusión en la que han caído la mayoría de los filósofos (1009b13). 2. Destruyen la sustancia y la esencia, por lo que serán reiteradamente acusados de moverse únicamente en el ámbito del accidente (1007a20).

3. Argumentos *ad hominem* como, por ejemplo, a) ¿quién discernirá al sano?; b) si todo es movimiento, ¿por qué siguen las prescripciones del médico, suponiendo que lo que prescriben hoy seguirá siendo lo mismo mañana?

4. Están obligados a sostener que todas las cosas son relativas, pues todo lo reducen a lo aparente, y lo aparente es siempre relativo (1011a16, b3).

5. La autorrefutación: quien sostiene que todo es verdadero, se refuta a sí mismo (1012b12).

Veamos la cuestión del relativismo. Esta conclusión, según Aristóteles, se desprende de la afirmación protagórica de que

"todas las opiniones son verdaderas", que, a su vez, es presentada como una consecuencia de la FHM. Por tanto, no puede ser considerada como expresamente sostenida por el sofista de Abdera, sino como una deducción de Aristóteles, que, al respecto, sigue afirmando: "El que dice que todas las cosas aparentes son verdaderas, convierte todos los entes en relativos" (1011a19). A la inversa, y equivalentemente, "si no todas las cosas son relativas...] no puede ser verdadero todo lo aparente" (1011a17).

Este razonamiento aristotélico tiene una cláusula de apoyo, a saber, "pues lo aparente es aparente para alguien" (1011a19). Esto demuestra que el Estagirita sigue la iniciativa Platónica del *Teeteto* al considerar el fenómeno como "fenómeno para alguien".

El problema surge nuevamente al reducir el todo al fenómeno, es decir, al interpretar en sentido general, sin restricción ninguna, el "πάντων χρημάτων" de la FHM.

Pero aquí se muestra que tal conclusión no debía estar tan clara. En este pasaje Aristóteles se dedica a refutar a quienes defienden que "todo fenómeno es verdadero" por sus implicaciones en cuanto a negar la validez del principio de no contradicción. Es ésta la razón por la que la refutación de tal aserto se convierte en asunto prioritario. Por ello, Aristóteles parece exigir a sus opositores, Protágoras o los protagóricos, que se atengan a sus propios presupuestos, a saber, que, si aceptan la FHM, deben rechazar la sentencia "todo lo que parece es verdadero", pues en realidad deberán decir *relativamente*, es decir, que "es [verdadero] lo que parece a aquel a quien parece y cuando parece y en cuanto y como parece" (1011a22).

Si quitamos las restricciones relacionales, fácilmente se incurrirá en contradicción, pues de "X es dulce para z" y "X no es dulce para w" se pasará a "X es dulce" y "X no es dulce".

Aristóteles arguye, pues, que tales oponentes deben atenerse a sus propios principios y a las consecuencias que se derivan de ellos, en este caso, el *relativismo universal*.

Debe recordarse que, en varias ocasiones advierte Aristóteles que está refutando a gentes no convencidas, sino que

utilizan estas objeciones por discutir, en clara referencia a los erísticos<sup>131</sup>.

Aristóteles acaba dejando a sus adversarios en la alternativa de asumir que todo es relativo y que, por tanto, "nada ha llegado a ser o será, si nadie ha opinado sobre ello previamente" (1011b5), o, por el contrario, reconocer que hay cosas "que son en si y por si"(1011a17).

Un segundo tema a considerar es el argumento de la autorrefutación (περιτροπή). Me referiré aquí resumidamente a Platón, Aristóteles y Sexto Empírico, los tres principales autores que hablan de este argumento. Platón, además de en el *Eutidemo* (286c), alude con cierto detalle a este tipo de argumentación en el *Teeteto* (171ab), que podría resumirse así: "Protágoras al admitir - como lo hace- que toda opinión (ὄησις) es verdadera, debe reconocer la verdad de la creencia de quien se le opone, cuando alguien cree que él está equivocado... Es decir, debe admitir que su propia creencia es falsa, si admite que es verdadera la creencia de quienes piensan que él está equivocado".

Dos son los aspectos destacables en el planteamiento platónico: primero, el alcance del concepto de opinión, y, segundo, el sentido de la afirmación, atribuida a Protágoras por Platón, de que todas las opiniones son verdaderas. Estas dos cuestiones son igualmente relevantes en el contexto aristotélico y de Sexto. El Estagirita se refiere a este argumento en varios pasajes de la *Metafísica*.<sup>132</sup> El más explícito es el siguiente: "Acontece también ciertamente a todas estas proposiciones (λόγοις) lo que se dice tantas veces: que ellas mismas se destruyen. Pues el que dice que todas las cosas son verdaderas hace verdadera incluso la proposición (λόγον) contraria a la suya, de suerte que hace a la suya no verdadera (pues la contraria niega que ésta sea verdadera)" (1012b13-17).

---

<sup>131</sup> Para estos pasajes, Ross, *Aristotle's Metaphysics, I*, p.278 y ss., quien alude a "nuestros adversarios erísticos" como objetivo de la refutación aristotélica.

<sup>132</sup> 1008a28; 1063b30. En este último lugar, Aristóteles usa el término "φάσεις"

Este es el resumen del argumento que presenta Sexto: "No se podría decir que toda representación (φαντασίαν) sea verdadera, pues, como enseñaban Demócrito y Platón, refutando a Protágoras, el argumento podría invertirse (περιτροπή): si toda representación es verdadera, será verdadero también que no toda representación es verdadera, en tanto esto se basa en una representación, de modo que la afirmación según la cual toda representación es verdadera, es falsa"<sup>133</sup>.

La terminología es, como se ve, muy variable entre los tres autores: Platón usa οἴσις y δόξα. Aristóteles, λόγος y φάσεις y Sexto, φαντασία. Mientras el primero y el último parecen referirse al terreno de los juicios sensoriales, Aristóteles generaliza la supuesta afirmación protagórica a todos los juicios. Sexto habla también de δόξα y φαννόμενα (ob. cit., VII, 60), lo que le aproxima a Platón.

Acerca de estas cuestiones, Burnyeat sostiene que Platón interpretó la filosofía de Protágoras como una forma de relativismo, mientras que Aristóteles, Sexto y, en general, las fuentes tardías lo consideraron como un subjetivista<sup>134</sup>. Así ocurre, según ese crítico, que se establece una clara diferencia entre ambos modos de interpretar a Protágoras, "pues la versión subjetivista de la doctrina del hombre-medida viola claramente el principio de contradicción, puesto que permite que sean verdaderos al mismo tiempo tanto el juicio del que dice que algo es así como el de otro que diga que no es así; mientras que la versión relativista puede alegar que no hay contradicción en que algo sea así para uno y no así para otro"<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> *Adv. Math.*, VII, 389.

<sup>134</sup> "Protágoras and self-refutation in later greek Philosophy", *Phil. Review*, LXXXV, 1, (January, 1976, pp. 44-69). Puede verse, también, del mismo autor y en la misma revista (LXXXV, 2, April 1976, pp. 176-195), "Protagoras and self-refutation in Plato's Teetetetus".

<sup>135</sup> *Phil. Review*, LXXXV, 1, p. 46.

Este juicio me parece errado. El mismo crítico cita a Vlastos que muy precisamente observa cómo Platón, cuando narra o describe la doctrina de Protágoras, no olvida hablar de "ser para..." o "verdad para...", mientras que, contrariamente, cuando se trata de argüir contra Protágoras, se olvida de la relacionalidad de los conceptos citados.

Lamentablemente, frente a estas observaciones de Vlastos, que me parecen exactas, vuelve Burnyeat al tópico moralizante: "Apenas necesito decir que una deshonestidad perversa no es una acusación que pueda dirigirse frívolamente a un filósofo de la talla e integridad de Platón"<sup>136</sup>.

Lo cierto es que, en el *Teeteto*, habla tanto del Protágoras relativista como del subjetivista a propósito de la FHM. Lo mismo ocurre en Aristóteles, como puede verse y hemos visto, muy en particular, en la *Metafísica*. Sin embargo, ya he observado que la refutación de Protágoras, tanto por parte de Platón como de Aristóteles, cobra variados matices, situándose el Estagirita ciertamente en la perspectiva del principio de no contradicción.

En Sexto Empírico, la situación es también clara a este respecto: en *Adv. Math.*, VII, 60, afirma que para Protágoras la verdad es un  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$ . En la misma obra relaciona al sofista de Abdera con Eutidemo y Dionisodoro, "pues también ellos consideran el ente y la verdad como  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$  (VII, 64).

Sexto muestra así la tendencia a generalizar el relativismo de Protágoras, como ya ocurriera con Aristóteles.

Precisamente en esta cuestión, a saber, el ámbito de lo que se entiende por "opinión", radica el valor del argumento llamado *peritropé*. Dicho de otro modo: ¿cuál es el ámbito del relativismo subjetivo del sofista de Abdera? ¿Es cierto que Protágoras era 1. un relativista, 2. de tipo subjetivo, y 3. en término generales? Brevemente: ¿era éste un relativista subjetivo absoluto?

Quienes oponen el argumento de la *peritropé* contra Protágoras, suponen una respuesta afirmativa a las tres cuestiones planteadas. Con ello manifiestan su incapacidad para pensar la

---

<sup>136</sup> *Phil. Review*, LXXXV, 2, p. 177.



relación. Espero que este conjunto de complejas cuestiones quede coherentemente interpretado y delimitado en el presente capítulo.

Para concluir este repaso de textos aristotélicos sobre la FHM, me referiré de nuevo a la *Metafísica*, concretamente al libro X, donde se halla un pasaje extraño en relación con los anteriores. Trata allí Aristóteles del tema de la medida. Tras diversas consideraciones dice que "también consideramos medida de las cosas la ciencia (ἐπιστήμη) y la sensación (αἴσθησις) por el mismo motivo, porque por ella conocemos algo.... Y Protágoras afirma que el hombre es la medida de todas las cosas, como si dijera que lo es el que sabe (τὸν ἐπιστήμονα) o el que siente (τὸν αἰσθανόμενον), y éstos porque tienen el uno sensación y el otro ciencia, que decimos que son medidas de sus objetos" (1053a31).

Por primera vez un texto aristotélico se dispone a desarrollar, más que a refutar, el contenido de la frase protagórica, que tiene, a juzgar por este texto, un significado esencialmente epistemológico. Al mismo tiempo, Aristóteles supone que el sofista de Abdera no reducía la ciencia al conocimiento sensorial; se trata, más bien de dos niveles cognoscitivos, ambos válidos, pues ambos son medida en cuanto que nos dan a conocer el objeto. El citado texto concluye con una enigmática frase: "Y así, no diciendo nada extraordinario, parecen decir algo".

A juzgar por esta sentencia, la FHM es un juicio inocuo, al menos en el sentido que Aristóteles le da en este lugar. Es decir, la frase protagórica podría tener un sentido trivial. Protágoras, sugiere Aristóteles, utilizaría graves palabras para expresar un pensamiento "nada extraordinario" (οὐθὲν ... περιττόν).

¿Cómo compaginar esta interpretación de la FHM con los otros pasajes de la *Metafísica*? En la medida en que podemos apoyarnos en este texto aislado, creo poder suponer que Aristóteles está considerando diversos aspectos e interpretaciones de la sentencia protagórica. Dicho de otro modo: no nos hallamos ante desarrollos de la FHM realizados por su autor, sino ante interpretaciones que Aristóteles hace de la citada sentencia.

La exposición no puede concluir sin tomar nota de un último tema: la alternativa que Aristóteles presenta frente a sus

opponentes. No es, pues, una pura refutación. Ocurre aquí lo mismo que en Platón cuando en el *Teeteto* Sócrates se ve forzado a una breve pero eficaz alusión a la teoría de las formas.

Aristóteles ofrece un lugar seguro, algo estable, a todos aquellos cuya inteligencia se ha descarriado en su azaroso afán de "perseguir volátiles": "En efecto, sólo la región de lo sensible que nos rodea está permanentemente en corrupción y generación; pero ésta, por decirlo así, ni siquiera es una parte del todo; de suerte que hubiera sido más justo absolver a estas cosas a causa de aquéllas que condenar a aquéllas a causa de éstas. Además, es evidente que también en relación con estos filósofos diremos lo mismo que ya antes fue dicho. Debemos, por tanto, mostrarles que hay una naturaleza inmóvil, y persuadirles de ello" (1010a28).

Ya en el curso de la exposición hacía referencia a la necesidad de postular una sustancia inmutable (1009a36), que más adelante (1012b31) recibe el nombre de primer motor inmóvil.

Todo esto no pasa desapercibido en el libro XI, donde se resumen todos los debates del libro IV. "Es absurdo juzgar acerca de la verdad partiendo de que las cosas de aquí abajo parecen cambiar y no permanecen nunca en el mismo estado; pues debemos indagar la verdad a base de las cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio. Y tales son los cuerpos celestes. Estas cosas, en efecto, no se muestran unas veces de un modo y otras de otro, sino que siempre son las mismas y no participan de ningún cambio" (1063a10).

Si Platón nos transportaba a "otro" mundo, quizá de fantasía, en cuya construcción intervenía al menos tanto la imaginación como el frío razonar, Aristóteles, más parco y sobrio, pero con no menor pasión, no nos lleva tan lejos, no se propone que abandonemos este mundo; pero sí nos invita a ir abandonando la escena de la cotidianidad, en busca de otros parajes más dignos de "teoría". "Y tales son los cuerpos celestes."

### 3.3 La FHM en Sexto Empírico

En las *Hipotiposis Pirrónicas (H.P.)*, tras exponer el concepto, tropos y fines de la esceptis, Sexto considera que "es consecuente explicar también la diferencia, respecto a ella, de las filosofías afines suyas" (I, 209); entre tales afines refiere Sexto las de Heráclito, Demócrito y Protágoras.

La diferencia radica en que estos tres filósofos dogmatizan<sup>137</sup>. La diferencia es, pues, clara, al menos para el escepticismo de Sexto, pero ¿dónde está la afinidad? Para hallar la respuesta, debemos recordar que "el principio de constitución de la escéptica es, con prioridad, que a toda razón se opone otra razón equivalente; pues a partir de esto estimamos arribar a que no se dogmatiza" (I, 12). Por lo que respecta a Heráclito, la afinidad con la esceptis llegó al extremo de que "Enesidemo y los suyos dijeron que la doctrina escéptica era camino para la filosofía de Heráclito, porque el que en torno a lo mismo aparezcan los contrarios conduce a que existan los contrarios en orden a lo mismo" (I, 210). Es, pues, la presencia de los contrarios respecto a lo mismo lo que hace que las doctrinas de Heráclito y Demócrito se aproximen estructuralmente, no anecdóticamente, a la esceptis, como en Platón es el carácter aporético<sup>138</sup> de algunos de sus diálogos le causa de tal (aparente) aproximación (I, 33).

---

<sup>137</sup> "... el escéptico rechaza, como temerariamente dicho, todo lo que se dogmatiza en Heráclito, oponiéndose a su conflagración, oponiéndose a que existan los contrarios acerca de lo mismo y denigrando en todo dogma de Heráclito la precipitación dogmática..." (I, 212). Y respecto a Demócrito se dice: "[...] pues del aparecer la miel dulce a unos, amarga a otros, dicen que existima Demócrito no ser dulce ni amarga y proclama por esto la fonación *no más*, que es escéptica, pues ellos aplican en efecto la locución a que ninguna de ambas cosas es; mas nosotros, a que ignoramos si es alguna de las dos o ninguna de las que aparecen" (I, 213).

<sup>138</sup> Pedro de Valencia divide a los filósofos en "dogmáticos, aquellos que establecen y definen principio y dogmas, y aporemáticos o escépticos, los que dudan de todas las cosas (j) ... (citado por L. Gil, edición de las *H.P.*, p. 279).

La doctrina de Protágoras, que Sexto Empírico expone en *H P.*, I, 216-219, gira en torno a la FHM, de la que se ofrece una versión similar a la de Platón y Aristóteles, aclarando a continuación que llama "*medida*" al criterio, *cosas* a los asuntos; de suerte que dice potencialmente que el hombre es el criterio de todos los asuntos, de los existentes, del modo que son; de los no existentes, del modo que no son" (I, 216).

La medida es, pues, el criterio<sup>139</sup>, tema al que Sexto, como escéptico, dedica amplio espacio (II, 14-79). Allí se confirma la conexión entre los dos conceptos. Así se define el criterio como "aquello por lo que dicen que se juzga de la realidad e irrealidad" (II, 14), distinguiendo tres sentidos de esta palabra: uno común o general, según el cual criterio es "toda medida de comprensión" (II, 15); otro propio, en el que criterio es "toda medida artificial de comprensión como la regla y el compás" (II, 15); y, finalmente, un criterio lógico o de verdad, el que más interesa a Sexto, que se define como "medida de comprensión de una cosa oscura" (II, 15).

A su vez, este criterio de verdad puede entenderse en tres sentidos que los dogmáticos establecen así: 1. *desde el cual*, el hombre; 2. *mediante el cual*, la sensibilidad y el entendimiento; y 3. *según el cual*, la fantasía<sup>140</sup>.

La tesis que, por supuesto, defiende Sexto es que el hombre, como la sensibilidad y el entendimiento, y la fantasía, son incomprensibles, de modo que el criterio no existe, imponiéndose así la suspensión del juicio.

De la FHM, tal como ha sido interpretada, Sexto infiere: "Mediante eso, establece sólo lo que aparece a cada uno e introduce de este modo la relación" (I, 216). De aquí se concluye

---

<sup>139</sup> Sobre esta terminología "tardía", v. Untersteiner, *I sofisti*, I, p. 79 y ss., en particular nota 10.

<sup>140</sup> En la detallada exposición de este tema (II, 22-47) no se hace alusión alguna a Protágoras y sí a Demócrito, Epicuro y Platón. Se da por admitido que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, elementos ambos que para Sexto son incomprensibles.

que el hombre es concebido como un ser individual abstracto, aunque más adelante, como se verá, modifica esta concepción..

En mi opinión, la última frase citada refleja la interpretación de Sexto de la FHM, coincidente con el *Teeteto* platónico, en el que se dice que la FHM significa que "como me parece cada cosa, así es para mí; como te parece a ti, así es para ti"<sup>141</sup>.

Si la frase de Sexto se entiende en este preciso sentido, la segunda parte de la misma, de gran importancia ("se introduce de este modo la relación"), es exacta y es lo que, según nuestro autor, "justifica la comunidad [de Protágoras] con los pirrónicos" (I, 217). Por tanto, Sexto afirma que es la relación lo que explica la afinidad entre Protágoras y el escepticismo.

Ciertamente, según hemos visto, la oposición de argumentos es la base del escepticismo, hasta el punto de que "la *epojé* deviene [...] por la antítesis de las cosas" (I, 31). Y esa antítesis se desarrolla según diversas posibilidades; así se oponen "fenómenos a fenómenos, nóúmenos a nóúmenos, o alternativamente" (I, 31). Pues bien: siendo éstas las posibilidades, parece que la FHM debería relacionarse únicamente con la primera de ellas y, en todo caso, con la primera y tercera, es decir, con todo lo que se refiere a la percepción. Por ello Sexto puede afirmar "que es relativo asimismo todo lo sensible, es evidente, pues existe con relación a los que sienten" (I, 175). Así pues, los fenómenos perceptivos proporcionan una base sólida para la *epojé*. Sólida, pero no exclusiva, pues otros recursos argumentativos (la oposición de nóúmenos a nóúmenos) contribuyen a lograr este mismo objetivo escéptico<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> *Teeteto*, 152a. También coincide con la interpretación aristotélica en la *Metafísica*, libros IV y XI. Dumont, J. P., *Les Sophistes*, p. 43, n. 3.

<sup>142</sup> Puede añadirse que la analogía ("comunidad") de Protágoras con los escépticos no sólo se reduce al relativismo subjetivista respecto al conocimiento sensorial que se contiene en la FHM. La afirmación ya citada de que "a toda razón se opone otra razón equivalente" (I, 12), guarda estrecha analogía con el principio protagórico de las antilogías. De ahí que el problema histórico sea, a mi entender, argumentar las diferencias entre escepticismo y protagorismo, más que mostrar sus semejanzas. En cualquier caso, debe constatar que la FHM (el relativismo

Por tanto, el principio antilógico de Protágoras y el relativismo que se infiere de la FHM son los dos temas básicos que Protágoras comparte con la esceptis<sup>143</sup>. Ciertamente, del primero poco se dice en las *H.P.*. Sin embargo, de la relación hablan por extenso.

Por lo que toca a Protágoras, afirma lapidariamente, como hemos visto, que fue quien introdujo la relación. Pero, hablando de los diez tropos de los "escépticos más antiguos", concluye Sexto: "Tres tropos son, empero, superiores a éstos: el de lo que juzga, el de lo que se juzga y el de entrambos; pues al de lo que juzga se subordinan, en efecto, los cuatro primeros (porque o lo que juzga es animal u hombre u órgano sensorial o está en alguna circunstancia); al de lo que se juzga, empero, se refieren el séptimo y el décimo, mas al compuesto de ambos, el quinto, el sexto, el octavo y el noveno. Y a su vez estos tres se reducen al de la relación; de suerte que el de la relación es, en efecto, generalísimo; los tres, empero, específicos; mas los diez subordinados" (I, 38-39).

Sexto no se equivoca, pues, respecto a la trascendencia de la relación, de suerte que ésta se enraíza en la misma "antítesis de las cosas" hasta confundirse con ella. La cuestión está en saber si las antilogías y la generalización de la relación conducen a la *epojé* del escepticismo. Ahí es donde, en mi opinión, la respuesta debe ser negativa. Pero, además, esto exigirá precisar el sentido y alcance de las antilogías y del relativismo protagórico, que difiere en buena medida del que le atribuye el escepticismo de Sexto.

---

de los fenómenos) es algo que conduce a una tesis más vasta: la generalidad de la antítesis. Dicho en otros términos: la FHM es una aplicación a una temática específica de un principio más general que se contiene en las antilogías.

<sup>143</sup> Naturalmente, esta afirmación sólo vale en un sentido abstracto. Intento demostrar que la interpretación de Sexto, como la de Platón y Aristóteles, aunque con distinto propósito, falsifica la tesis del sofista de Abdera. Ciertamente el esfuerzo de Sexto se centra en convertir al sofista en un escéptico (en el estricto sentido de suspender el juicio en las "cosas oscuras"), aceptando parte de sus tesis.

Aunque se ha de volver al tema, bueno es dejar planteada la importancia decisiva de la relación y cómo solamente pervivió en el ámbito de las filosofías escépticas, si bien restringida y reducida a los puros aspectos gnoseológicos.

Como ya he dicho, el filósofo escéptico se separa de Protágoras en la medida en que éste dogmatiza. Aquí Sexto nos reserva otra sorpresa: de nuevo, como en el *Teeteto* platónico y en la *Metafísica* aristotélica, el fundamento que puede sustentar la FHM debe hallarse en una concepción óptico-epistemológica<sup>144</sup> que puede resumirse así:

1a. "Que la materia es fluida y que, fluyendo la misma continuamente, devienen agregados de sus emanaciones."

1b. "Que los sentidos se modifican y varían según las edades y las distintas estructuras de sus cuerpos."

2a. "Que las razones de todos los fenómenos yacen en la materia."

2b "Mas los hombres, según sus disposiciones, perciben distintamente.

Y para que no haya duda, repite como conclusión las tesis ontológicas 1a y 2a: "[...] acerca de que la materia es fluyente y de que las razones de todos los fenómenos yacen en ella, dogmatiza [...]" (I, 219).

En general, estos dogmas, que Sexto atribuye a Protágoras, de inequívoco origen heraclíteo, coinciden en lo esencial con los que Platón y Aristóteles atribuyen al citado sofista<sup>145</sup>. Son estos dogmas los que constituyen el verdadero contenido de la FHM, los que constituyen su contexto y su fundamento. Los dogmas de Sexto corresponden a lo que en el *Teeteto* se designa como doctrina secreta de Protágoras.

---

<sup>144</sup> Sexto Empírico usa ὄλη. Cencillo, en *Hyle*, dice que esta palabra procede de Aristóteles. No puede, pues, ser de Protágoras, que usa πράγματα o χρήματα.

<sup>145</sup> El testimonio coincidente de estos tres filósofos respecto al heraclitismo de Protágoras me parece, junto con la coherencia filosófica que supone, suficiente razón para dejar en el terreno de lo arbitrario la reivindicación de Protágoras para el campo parmenídeo.

En la primera formulación de la FHM aparece el hombre en un sentido abstracto. Esta cuestión ha concitado prolongados debates; por ello, vale la pena constatar las precisiones de Sexto posteriores a la primera formulación (I, 216). En primer lugar, se precisa que el hombre es criterio en cuanto ser que percibe; en este sentido, no se habla de una percepción individual de cada sujeto, sino de una percepción "según sus disposiciones", discerniendo entre "el que está conforme a la naturaleza" y "el fuera de la naturaleza", constatando la variación de los sentidos y, por ende, de la percepción, "según las edades y las distintas estructuras de sus cuerpos". Diríamos, pues, que no se trata del yo individual (que induciría a referirnos al solipsismo protagórico) ni del yo kantiano, como interpretan algunos críticos<sup>146</sup>, sino del sujeto concreto que en todo caso puede integrarse en grupos en función de determinadas características.

Cierto que todo esto son afirmaciones de Sexto, no atribuibles, sin más, a Protágoras. Pero tampoco sería lícito olvidarlas. Por otra parte, parece igualmente cierto que Sexto está utilizando una terminología "tardía", como con razón se señala frecuentemente. El problema, sin embargo, no se agota en los términos; más importantes son los conceptos. Sabemos que, a veces, con dos términos distintos se señalan conceptos semejantes, mientras en otros casos con el mismo término se alude a nociones diferentes.

En todo caso, a propósito de cómo interpretar el concepto de hombre, se puede plantear la siguiente pregunta: ¿entenderá Protágoras tal concepto en un sentido general abstracto, sea como individuo, sea como especie, cuando Protágoras se nos presenta como el filósofo de la relación, es decir, de lo concreto, de la circunstancia, del momento?

En resumen, podemos concluir que las *H.P.* nos presentan la siguiente información acerca de la FHM:

---

<sup>146</sup> Dupréel, E., *Les sophistes*, p. 14 y ss., donde se presentan y se analizan la interpretación individualista y la genérica en torno al concepto de hombre. Véase G. Casertano, *Natura e Istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, pp. 98-102.



1. Por *hombre* se entiende el sujeto perceptivo, ni como individuo ni como especie, sino constituyendo grupos según sus disposiciones. El hombre mismo sería relativo, lo que abrirá el paso al concepto de clase social, como se verá en la segunda parte.

2. *Medida* equivale a *criterio* en el sentido indicado.

3. Las cosas (χρήματα) son los asuntos (πράγματα). A mi entender aquello de lo que el hombre es criterio es todo lo que se percibe por los sentidos. Y esto nos remite al debate acerca del conocimiento con sus implicaciones ontológicas.

Así pues, la información de Sexto es de sumo interés, pues muestra muy claramente, por su simplicidad, la imbricación de las tesis ontológicas (1a-2a) con las epistemológicas (1b-2b). Al respecto cabe señalar que de la materia, en la que yace la razón de todos los fenómenos, se habla en términos de flujo, mientras que respecto a los sentidos se usan términos como diversidad, variación, etc.; en suma, los sentidos son relativos, la materia es fluyente.

Para concluir señalo que este análisis de la FHM en Sexto se basa exclusivamente en las *H.P.*, no así en *Adv. Math.* La razón está en que, en mi opinión, esta última obra no aduce novedad respecto a la primera, salvo en VII, 60-64 y 388, que he analizado en otro lugar a propósito de la *peritropé*<sup>147</sup>.

### 3.4 La sofística en *Sobre las refutaciones sofísticas*

El cuadro que Aristóteles diseña en esta obra sobre la sofística ofrece, a mi parecer, una ventaja, en calidad de fuente acerca de este movimiento, sobre otros textos como los ya estudiados de la *Metafísica*. *Sobre las refutaciones sofísticas* (*R.S*) constituye un estudio detallado, con profusa descripción de pormenores, acerca de un tema que ya tenía precedentes, como es el *Eutidemo* de Platón. No nos encontramos, pues, ante una argumentación que se oriente a socavar los fundamentos teóricos

---

<sup>147</sup> Véase supra “Aristóteles sobre la FHM”, p. 111 y ss.

de la sofística sino que pretende centrarse en su procedimiento práctico, su método formal, y descubrir las falacias en su propio origen.

En cierta medida, a las *R.S.* le ha ocurrido lo mismo que al *Eutidemo*: se ha visto en ellos una recopilación de esquemas argumentales no válidos, en la mayoría de los casos carentes de todo interés. Incluso se llega, como llegó Ast<sup>148</sup>, a considerar apócrifo el citado diálogo por entender que Platón no podía dedicarse a tan bajos menesteres. Sin embargo, lo cierto es que también Aristóteles consideró el tema y le dedicó un amplio capítulo específico<sup>149</sup> en los *Tópicos* bajo el título ya citado.

La propia naturaleza del texto, su carácter práctico, digamos, incluso, la filosofía de cada cual, tanto la aristotélica como la sofística, en su ejercicio, es decir, en su eficacia, es un buen contrapunto a las refutaciones que hemos visto en los textos de la *Metafísica*.

De entrada, tanto las *R.S.* como la *Metafísica* definen al sofista como quien "se lucra por medio de una sabiduría que parece tal pero no lo es" (165a21). Parejamente, tras tal definición, las *R.S.* versarán sobre "las refutaciones aparentes, que son en realidad razonamientos desviados y no refutaciones" (164a20).

De nuevo, también en esta obra, Aristóteles no es el frío e imparcial maestro de la *philosophia perennis*, sino el airado y vehemente adversario de unos taimados personajes para los que "es de más utilidad parecer que son sabios que serlo y no parecerlo" (165a19). Los sofistas, pues, agotan su sabiduría en la simple imagen y no tienen, además, otra intención. Son, por tanto, la encarnación de la falsedad, los que rehúsan tanto el ser sabio cuanto se esfuerzan en parecerlo. Los sofistas son algo en la medida en que logran engañar.

---

<sup>148</sup> "Introducción" al *Eutidemo* en Platón, *Diálogos*, II, Gredos, p. 197 y ss.

<sup>149</sup> "Introducción" a los *Tópicos* en Aristóteles, *Tratados de lógica*, Gredos, p. 81 y ss.

Por ello en la discusión sus argumentos<sup>150</sup> son erísticos. En todo este retrato, Aristóteles no va más allá de Platón. Aludiendo a los sofistas, éste último ya argumentaba que "no les interesa cómo es en realidad aquello de lo que tratan; en cambio, en conseguir que los presentes aprueben las tesis que sostienen, en eso sí que ponen su mayor celo"<sup>151</sup>.

Les interesa, en suma, no la verdad, sino simplemente "aspiran a vencer al otro" (165b12). De ahí que se reduzcan "ante todo a parecer que refutan, en segundo lugar mostrar que se dice alguna falsedad, en tercero conducir a la paradoja, en cuarto hacer hablar incorrectamente (esto es, hacer que el que responde cometa barbarismos en la expresión a partir del argumento); por último, hacer decir varias veces lo mismo" (165b17).

La reiteración platónica de estas fórmulas no deja de ser inquietante. ¿Por qué ese antagonismo entre el ser y el aparecer? ¿Por qué, a propósito del sofista, esa incompatibilidad entre ser sabio y aparecer como tal? ¿Será acaso el sofista aquel cuya esencia consista en el engaño? ¿Será, si esto fuera posible en la mentalidad platónico-aristotélica, la forma misma de la falsedad? Quizá ese imposible constituya el límite mismo de la sofística. O, quizá, sea el sofista ese animal paradójico que nos imponga la extraña conclusión de que "el que comete errores voluntariamente y hace cosas malas e injustas, Hippias, si ese hombre existe, no puede ser otro que el hombre bueno"<sup>152</sup>. En efecto, el sofista no es un simple ignorante, sino un experto en aparentar lo que no es.

---

<sup>150</sup> Aristóteles distingue cuatro tipos de argumentos en la discusión: a) didácticos, "...los que prueban a partir de los principios peculiares de cada disciplina y no a partir de las opiniones del que responde"; b) dialécticos, "...los que prueban la contradicción a partir de cosas plausibles"; c) críticos, "...los contruidos a partir de cosas que resultan plausibles para el que responde y que es necesario que sepa el que presume tener un conocimiento", y d) erísticos, "...los que, a partir de cosas que parecen plausibles, pero no lo son, prueban o parece que prueban" (165b).

<sup>151</sup> *Fedón*, 91a.

<sup>152</sup> *Hip. men.*, 376b.

Una y otra vez, se repite Aristóteles: "Así, pues, los que actúan de tal manera por mor de la victoria en si misma son considerados hombres disputadores y amigos de pendencias, y los que actúan por mor de la reputación [propicia] para el lucro son considerados sofistas; pues, la sofística es, como dijimos, una cierta [técnica] lucrativa basada en una sabiduría aparente; por ello aspiran a una demostración puramente aparente; y tanto los amigos de pendencias como los sofistas se sirven de los mismos argumentos, pero no con miras a las mismas cosas, y un mismo argumento será sofístico, pero no en el mismo aspecto, sino que, en cuanto sea por mor de una aparente victoria, será crítico, y en cuanto sea por mor de una aparente sabiduría, será sofístico: pues la sofística es una sabiduría aparente, pero no real" (171b27). En la práctica, esa apariencia de sabiduría se resume en los cinco fines de la argumentación sofística antes citados (165b27).

Por eso el grueso del tratado se reduce al primer objetivo sofístico: parecer que refutan. Y así, las *R.S.* constituyen un análisis de la refutación, su naturaleza, sus causas, sus clases y sus remedios.

"El razonamiento, en efecto, parte de unas cuestiones puestas de modo que necesariamente se ha de decir, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido; una refutación, en cambio, es un razonamiento con contradicción en la conclusión<sup>153</sup>. Se precisa, así mismo, que la refutación debe referirse, no a un mismo nombre, sino a una misma cosa (167a23) y, además, "se ha de contestar relacionando la conclusión con su contradicción, a fin de ver si es lo mismo bajo el mismo aspecto, respecto al mismo sujeto, de la misma manera y al mismo tiempo" (181a3).

---

<sup>153</sup> *R.S.*, 165a4. Análogamente 167a21, 168a35, 170b3; *Primeros analíticos*, II, 19-20. Y lo mismo en *Retórica*, 139b24-28. P. Aubenque (ob. cit., p. 121, n. 110) sugiere, a propósito del texto de la *Retórica*, que Aristóteles distingue entre refutación y silogismo. Sin embargo, parece que el citado texto se limita a establecer una relación entre el entimema demostrativo y el confutativo, similar a la que hay entre el silogismo y la refutación. En tal sentido no se necesita suponer que modifique el texto de la *Retórica* los asertos de las *R.S.*

Así pues, la refutación es un procedimiento de argumentación, paralelo al silogismo, cuya especificidad consiste en:

1. Apoyarse en una proposición que haya sido concedida por el adversario.
2. Partiendo de ella, deducir una contradicción, con lo que se descalifica la tesis del mismo.

De ahí que, en la afirmación de Aristóteles, el ἔλεγχος sea "el silogismo de la contradicción", que exige por parte del adversario conceder alguna tesis, "pues si no se concede ninguna proposición es imposible que haya refutación".<sup>154</sup>

Es obvio que este procedimiento es el que mejor se ajusta al debate y a la polémica y, en general, a cualquier cuestión que se desarrolle dialógicamente.

Analizada la naturaleza de la refutación, Aristóteles pasa a indagar sus causas, que nos describe agrupadas en dos clases:

1. *En función de la expresión*: "el lugar más natural es el que se da a través de los nombres" (165bS). Por ello, Aristóteles analiza cuestiones como la homonimia, ambigüedad, composición/división, acentuación y forma de la expresión, como causas que generan posibles refutaciones aparentes.

2. *Al margen de la expresión*: como en función del accidente, de la confusión entre predicación absoluta y relativa, de la falsa consecuencia, de la petición de principio, etc.

Todas estas múltiples causas se reducen a una sola, la *ignoratio elenchi*: "De modo que todos los lugares caen en el desconocimiento de la refutación; unos, pues, en función de la expresión, en cuanto que la contradicción, que es lo propio de la refutación, es sólo aparente, y otros en función de la definición del razonamiento" (169a17).

Dejaré de lado el segundo factor del texto por referirse al silogismo, como sería, por ejemplo, el creer que la consecuencia es reversible, es decir, que de  $a \rightarrow b$  se puede pasar a  $b \rightarrow a$ . En la refutación, por tanto, el elemento propio es la contradicción, y

---

<sup>154</sup> *An Pr.*, II, 20, 66bn.

todos los problemas (refutaciones aparentes) derivan de no entender bien cómo se construye lógicamente una contradicción. De ahí que el objetivo aristotélico sea establecer con exactitud, en su dimensión lógica práctica, el principio de no contradicción.

Desde este punto de vista, es obvio que no todas las causas de refutación aparente tienen la misma importancia. Basta observar que en la mayoría de los casos Aristóteles expone en muy pocas palabras la resolución de las mismas<sup>155</sup>. Su interés se centra en tres de ellas: las originadas por la forma de la expresión (capítulo 22), por el accidente (capítulo 24) y por la confusión entre predicación absoluta y relativa (capítulo 25).

Ya hemos visto que Aristóteles reduce todas las causas de la refutación aparente a la *ignoratio elenchi*. Ahora debemos añadir que ignorar la refutación es ignorar el lenguaje; y, por tanto, la solución aristotélica a las (pseudo)refutaciones sofísticas va a girar en torno a un correcto análisis del lenguaje, es decir, en torno a los sentidos del ser.

Podría resumirse así: "En cuanto a las [refutaciones] que surgen en función de la definición de la refutación [...], se ha de contestar relacionando la conclusión con su contradicción, a fin de ver si es lo mismo, bajo el mismo aspecto, respecto al mismo objeto, de la misma manera y al mismo tiempo" (181a1-5).

Hay que garantizar con exactitud que, supuesto que una contradicción es una proposición y su negación, en ambos casos se trate de idéntica proposición, con la sola diferencia de la partícula negativa.

Asimismo hay que evitar decir de igual modo cosas que no son idénticas confundiendo el "qué es" (entidad) con lo "respecto a algo" (relación), con lo "cuanto" (cantidad) o con el "tal" (cualidad).

Tampoco se puede admitir confusión en casos como el de Córisco cubierto, "de modo que no es verdad que, si conozco a

---

<sup>155</sup> Así de entre las 13 causas que se agrupan en los dos bloques ya citados, 10 de ellas ocupan menos espacio que las tres restantes.

Córisco y no conozco al que se acerca, conozco y no conozco al mismo hombre"<sup>156</sup>.

Si hubiera que señalar el expediente más aludido por Aristóteles como generador de refutaciones aparentes, éste sería sin duda el que se basa en la confusión entre términos absolutos y relativos:

"En cuanto a los argumentos en función de que tal cosa se diga con propiedad, o en algún aspecto, o en algún lugar, o de alguna manera, o respecto a algo, y no de manera absoluta, hay que resolverlos relacionando la conclusión con su contradicción, por si cabe la posibilidad de que alguna de estas cosas le afecte. En efecto, los contrarios y los opuestos, la afirmación y la negación, es imposible que se den sin más en la misma cosa; sin embargo, nada impide que cada una de ellas se dé en algún aspecto, o respecto a algo, o de alguna manera, o bien que ésta se dé sin más y aquélla en algún aspecto. De modo que, si esto se da sin más y aquello en algún aspecto, no hay refutación en modo alguno, y esto se ha de contemplar en la conclusión comparada con su contradicción"<sup>157</sup>.

En los ejemplos prácticos de Aristóteles, encontramos algunos que aparecen en términos muy similares en los *Dissoi Logoi*. Por ejemplo, ¿la salud y la riqueza son un bien? Pero para el insensato y el que no los emplea adecuadamente, no son un bien; luego son un bien y no son un bien" (180b6).

Aristóteles acepta sin dudarle el ejemplo, rechazando únicamente la contradicción final que, de acuerdo con criterios lógicos, es incorrectamente deducida, "pues la afirmación y la negación es imposible que se den sin más (es decir, de manera absoluta) en la misma cosa".

---

<sup>156</sup> RS. 179b3. Gran cantidad de los ejemplos de falacias aquí citados se encuentran ya en el *Eutidemo* de Platón.

<sup>157</sup> RS., 180a22-32. Comparar con *Dissoi Logoi* I, 2: "La comida, la bebida y los placeres del amor, estas cosas son malas para el enfermo, pero para quien está sano y tiene necesidad de ellas, son buenas".

Ya he señalado cómo las conclusiones a obtener de este tratado difieren respecto a las que hemos visto en la *Metafísica*. En *R.S.*, la refutación aparece como el procedimiento sofístico por excelencia: el tratado supone que los sofistas, aceptando el principio de no contradicción como condición de posibilidad de la refutación, hacían mal uso de él, lo que permite con toda razón hablar de la *ignoratio elenchi*. En la *Metafísica* se presenta, al menos a Protágoras, como haciendo verdaderas las proposiciones contradictorias.

Cabe, por tanto, preguntarse a qué puede deberse esta (aparente) contradicción de Aristóteles.

En principio, deben excluirse en mi opinión las dos siguientes hipótesis:

1. Que Aristóteles cometa con tanta ingenuidad una incoherencia tan flagrante.

2. Que los sofistas fueran personajes tan faltos de cualquier principio que admitan o nieguen el principio de no contradicción según la pura coyuntura de "reputación para el lucro".

En el caso de esta aparente incoherencia de Aristóteles puede suponerse que éste, en primer lugar, interpretó que la FHM conducía, *como consecuencia de la misma*, a la negación del principio de no contradicción, sin que por ello debamos admitir que tal afirmación fuera extraída y formulada por el propio Protágoras, el cual -diría Aristóteles- no es que niegue explícitamente el principio de no contradicción, sino que, si se acepta la FHM, toda opinión (juicio) debe ser verdadera; por ende, lo serán la afirmación y la negación en la misma cosa, por lo que, finalmente, será forzoso llegar a la negación del citado principio.

En segundo lugar, de acuerdo con la anterior suposición, nada tendría de incoherente que los sofistas (Protágoras, más en concreto) hicieran de la refutación su método básico de argumentar, dado que admitirían de forma explícita la condición de posibilidad de la misma, a saber, el principio de no contradicción. Ahora bien, ¿qué ocurría a los ojos de Aristóteles con la refutación sofística? Que era aparente, no real; había, pues, que desvelar su engaño, que consiste en una aplicación incorrecta



del susodicho principio, una *ignoratio elenchi*, cuya característica más notable es, como repite Aristóteles, la contradicción.

Si esto es así, dado el carácter del "principio más firme" en la obra aristotélica, a saber, el de ser el fundamento de todo conocimiento, no se podrá admitir respecto al mismo ni teorías (hipótesis) que conduzcan a su conculcamiento (cual es la FHM), aunque no se formule de modo explícito ni un uso frívolo y banal del mismo, como ocurre en la práctica sofística de la refutación.

En resumen, Aristóteles se plantearía en la *Metafísica* y en las *R.S.* atacar respectivamente estas dos diferencias impugnaciones del principio fundamento de toda ciencia.

Desde esta perspectiva se aprecia la importancia de las *R.S.* para la filosofía aristotélica, apreciación que con importantes diferencias de matiz sería aplicable asimismo al *Eutidemo* de Platón. En cualquier caso, respecto del tratado aristotélico, no existe problema alguno. El propio autor enumera (175a) los fines del mismo y la utilidad que tienen para la filosofía. Estos son los motivos de tal utilidad:

1. "Al surgir casi siempre en función de la expresión hacen que se esté en mejor situación para ver de cuántas maneras se dice cada cosa, y qué cosas se dan de igual manera y cuáles de manera distinta, en los objetos y en los nombres" (175a6). Diríamos que se persigue una especie de entrenamiento, lo que es patente en otros varios pasajes. Aristóteles no rechaza el consejo (de la diosa) de Parménides "para que nunca te aventaje ninguna opinión de los mortales"; antes al contrario es útil "aparecer ejercitado en todo" (175a13). Sin embargo, en armonía con esta finalidad práctica, apunta Aristóteles a un tema que se concibe como crucial en la filosofía griega: su análisis del lenguaje, el "de cuántas maneras se dice cada cosa".

Este primer apunte bastaría para justificar el interés *teórico* de este tratado de orden práctico, que podría incluso ser calificado de manual de ejercicios.

2. Pero además, el aspecto de entrenamiento ya señalado no debe entenderse como algo meramente orientado a vencer en la disputa, sino más bien como propedéutica necesaria para toda investigación, "pues al que cae fácilmente en un razonamiento

desviado hecho por otro sin darse cuenta de ello, también puede muchas veces pasarle otro tanto consigo mismo "(175a10).

Con esto la imagen que se perfila de la sofística en Aristóteles queda concluida: su caracterización básica sigue siendo la de la *Metafísica* que coincide con la platónica. La sofística es sabiduría aparente pero no real. Las soluciones a sus trampas habrá que buscarlas, igual que a otros muchos enredos<sup>158</sup> de los presocráticos en un análisis de los sentidos del ser. Y, finalmente, la estrategia confutativa contra la sofística debe dirigirse hacia el reforzamiento del pilar básico de nuestros conocimientos: el principio de no contradicción, "el más firme..., más conocido..., no hipotético" (1005b10).

Tras lo dicho hasta el momento, procede preguntarse por el rigor histórico que podemos atribuir a la imagen de la sofística, y más en concreto de Protágoras, que dibuja Aristóteles<sup>159</sup>.

La respuesta se deduce en parte de la exposición anterior. En primer lugar, la mera definición de la sofística como sabiduría

---

<sup>158</sup> He aquí a modo de ejemplo el siguiente pasaje de la *Física*: "En tal caso, se encontraban en apuros [los antiguos] y reconocían que lo uno es múltiple, como si no fuera posible que una misma cosa pueda ser una y múltiple, no siendo esto contradictorio; en efecto, existe lo uno en potencia y en acto" (186a1).

<sup>159</sup> El problema se plantea en términos más generales acerca de la validez histórica de los informes aristotélicos sobre sus predecesores. J. Burnet, H. Cherniss y W. Jaeger, entre otros, reconocen que Aristóteles discute generalmente los problemas desde el punto de vista de su propio sistema, adaptando las ideas de los presocráticos a las categorías de su pensamiento. En la misma línea, V. de Magalhaes Vilhena (*Le problème de Socrate*, 1952) sostiene que los datos de Aristóteles son "menos históricos que teóricos" y, además, tienen "una intención doctrinal manifiesta". Cuando el Estagirita menciona opiniones de sus predecesores, no lo hace con la perspectiva del historiador, sino para confirmar sus propias conclusiones teóricas.

Por el contrario, Classen (en Kerferd, *The Sophists and their Legacy*, p. 22), respecto al caso concreto de Protágoras, considera que Aristóteles no lo malinterpreta, sino que examina las doctrinas del sofista y sus consecuencias con una sólida argumentación.

aparente pero no real, remite a una sabiduría verdadera<sup>160</sup>, que por definición es la aristotélica.

En segundo lugar, los datos son necesariamente unilaterales, pues Aristóteles trae a su obra los aspectos que considera necesario analizar de los otros filósofos; en el caso concreto de Protágoras, la FHM y la supuesta negación del principio de no contradicción.

Y todo esto, tanto la definición de sofística como la refutación de la FHM y de los que niegan el principio de no contradicción se realiza desde los supuestos de la propia filosofía aristotélica y con el fin de consolidar, tras la refutación, aspectos esenciales de dicha filosofía.

El propio proceso argumentativo de la refutación puede llevar a Aristóteles a extraer de las tesis que refuta consecuencias que no dedujo el propio autor de las mismas. En dicho proceso, además, Aristóteles no sólo expone doctrinas de Protágoras, sino que las interpreta, pudiendo introducir una vez más elementos extraños a las doctrinas que se refutan.

En suma, las tesis de Protágoras que se encuentran en Aristóteles (y esto podría ampliarse a Platón y los presocráticos) no están en su estado puro, sino encuadradas en un medio, que es la filosofía aristotélica, y valoradas a la luz de los centros de interés del Estagirita.

A esto habría que añadir otra cuestión determinante: la pasión de la disputa anega cualquier aspecto que tenga alguna relación con la sofística. El mismo Aristóteles recomienda en ocasiones combatir a los sofistas con sus mismas armas, "pues, en general, contra los disputadores hay que luchar, no como contra aquellos que refutan realmente sino como contra aquellos que lo aparentan" (175a34). "Así pues, no hay que guardarse de ser refutado, sino de parecerlo, puesto que las preguntas ambiguas y homónimas y todos los demás fraudes de este tipo ocultan incluso

---

<sup>160</sup> En Platón se hallan reiteradas referencias al "verdadero filósofo", "el filosofar en el recto sentido de la palabra". (*Fedón* 68a; 69c; 80d; 82c). Incluso se habla de la "sofística noble en su estirpe" (*Sofista*, 231b).

la verdadera refutación..." (175bl). Además, en todos los casos en que se presente alguna de las preguntas, hay que adelantarse con la objeción y hablar en primer lugar: pues así es como se ponen más trabas al que inquiere" (176b26).

Aristóteles, pues, no sólo refuta o analiza los sentidos de las palabras, sino que también enseña trucos y artimañas para derrotar al adversario.

Este clima de pasión, tan decisivo en los siglos V y IV como estímulo para el desarrollo de la lógica, para el análisis de la política, la ética, las clases sociales, etc., no puede ser obviado en virtud de una consideración de la filosofía *sub specie aeternitatis*.

### 3.5 Heraclitismo y flujo universal

No es tema de este estudio trata de recomponer las doctrinas heraclíteas tal como las defendían sus seguidores en los siglos -v y -IV, ni tampoco trazar un cuadro del heraclitismo en la forma que adopta en la obra de Platón.

No obstante me parece ilustrativo aducir algunas opiniones sobre un tema tan complejo y debatido entre los estudiosos. Así, por ejemplo, Guthrie<sup>161</sup> sostiene que Platón habla con gran precisión, superando incluso a Aristóteles, en todo lo que afirma acerca de Heráclito y sus doctrinas. Se basa para en un breve texto del *Sofista* (242d) que establece una neta distinción entre quienes sostienen que el mundo es uno y quienes dicen que es múltiple, aludiendo con exactitud, según Guthrie, a las diferencias entre Heráclito ("la más estricta de las musas dice "en su divergencia radica su convergencia") y Empédocles, quien habla de "estados alternativos...". Por el contrario, para Kirk y Raven<sup>162</sup>, "tanto Platón Como Aristóteles aducen escasas citas directas de Heráclito y no se interesaron, en realidad, por emitir un juicio objetivo

---

<sup>161</sup> *Historia de la filosofía griega*, I, pp. 412-13.

<sup>162</sup> *Los filósofos presocráticos*, pp. 264-65.

exacto [...]. Platón lo menciona en tono humorístico e irónico...". Otros autores establecen extrañas distinciones entre un heraclitismo "desenfrenado" (Crombie)<sup>163</sup> o "extremo" (Cornford) y normal o moderado, olvidando, tal vez, que tales calificativos son aplicables, en todo caso, a las diversas estampas que el propio Platón presenta en cada momento de las doctrinas heraclíteas y no a las doctrinas mismas. Cornford llega, incluso, a sostener en el tono más típicamente hagiográfico que "la tarea propia de Platón era descubrir los elementos verdaderos que trataba de expresar cada grupo"(ob. cit., p. 97). De aquí se infiere que algo bueno<sup>164</sup> tendrá que haber en el heraclitismo aprovechable para Platón. De este modo, se incurre en el más antiheraclíteo eclecticismo, en el que, en vez de una dura polémica, de tan profundas consecuencias para toda la historia occidental, parece que estamos contemplando un combate amañado. Y si en la historia también aparece la farsa, no creo que sea éste el caso.

Nuevamente insisto en una idea ya citada: la raíz de esta confusión, conducente a la interpretación ecléctica, está, en mi opinión, en que no se tiene en cuenta, primero, que estamos ante una viva polémica, segundo que la refutación es el método de argumentar fundamental, lo que significa que Platón admite algunas de las tesis de sus adversarios, no porque haya en ellas "partes sanas", sino, al contrario, porque desea refutarlas.

Consecuentemente con este punto de vista, entiendo que Platón, principalmente en el *Teeteto*, pero también en el conjunto de sus diálogos, ante el heraclitismo (y sus seguidores, sobre todo, Protágoras) persigue su refutación. Comienza concediendo las

---

<sup>163</sup> La tesis normal del heraclitismo, para Crombie, "afirma que todas las propiedades resultan de la actividad", mientras que la tesis desenfrenada "llega a la absurda conclusión de que no hay propiedades estables". (*Análisis de las doctrinas de Platón*, II, p. 20). El problema con estas distinciones-simplificaciones de raigambre escolástica radica en que difícilmente puede entreverse en ellas atisbo alguno del enigmático filósofo de Éfeso.

<sup>164</sup> De "partes sanas" habla Crombie, ob. cit., II, p. 39.

tesis del flujo, la inestabilidad (relatividad) de la sensación y la opinión, es decir, que "todas las cosas según la explicación que han dado, están en perpetuo devenir" (*Teet.*, 182c), sometidas a los dos tipos de cambio: local y alteración.

Admitida como premisa esta tesis heraclíteica (sin adjetivos), Platón cree poder llegar a la conclusión de que "ya que todas las cosas cambian", nada se puede nombrar y por tanto, "cualquier respuesta que se dé a cualquier pregunta es igualmente verdadera: puede decirse que es así o que no es así" (193a).

Si esta conclusión es válida, obviamente queda refutado el heraclitismo (ni siquiera pueden hablar) y el camino está abierto para la búsqueda de otras hipótesis, las formas, que el *Teeteto* sugiere, exponiéndose con detalle en otros textos platónicos<sup>165</sup>.

Ahora bien, ¿la teoría de las formas es compatible con el heraclitismo? No sólo no lo es, sino que sería absurdo e incoherente que, después de haberlo refutado y haber propuesto una teoría que excluye las contradicciones del mismo, fuese de nuevo admitido. Aristóteles es, igualmente clarísimo al respecto: el error radica en identificar el mundo real con el mundo sensible y ese error, común a los físicos y a Protágoras, debe ser, para Platón, simplemente excluido, no mediante la vía de la negación, sino de la humillación y el sometimiento, es decir, de su reducción a mera apariencia.

Me limitaré, para corroborar estos asertos, a considerar algunos importantes textos platónicos de uno de sus diálogos más significativos, el *Fedón*. Entre los argumentos aducidos por Platón en favor de la inmortalidad del alma se encuentra el de la indisolubilidad de lo simple (77d-80b), en el que se establece una distinción entre la "realidad en sí", "de lo bello en sí", "lo igual en sí" que "se presenta en idéntico modo y en idéntico estado, y

---

<sup>165</sup> Cornford ha visto muy agudamente cómo Platón en el *Teeteto* "se propone hacernos sentir la necesidad de la existencia de las formas, pero sin mencionarlas" (ob. cit., p. 101). "El *Teeteto* nos conduce a esta vieja conclusión (la existencia de las formas) mediante la demostración del fracaso de todos los intentos de negar al conocimiento de los objetos sensibles". Lo que Cornford llama *demonstración del fracaso* no es más que un sinónimo de *refutación*.

nunca, en ningún momento y de ningún modo admite cambio" (78d) y, de otra parte, "la multiplicidad de las cosas bellas, como, por ejemplo, hombres, caballos, mantas o demás cosas" que no se presentan nunca, bajo ningún respecto, por decirlo así, en idéntico estado, ni consigo mismas ni entre sí" (79a).

La realidad que siempre se presenta en el mismo estado, es invisible y sólo comprensible por la "reflexión de la inteligencia", mientras que la mutable es visible y se la puede "tocar, ver y percibir con los demás sentidos". Ambas realidades acaban siendo asimiladas, en el hombre, al alma y cuerpo respectivamente. El alma está siempre sometida a los peligros del cuerpo, de manera que "cuando usa del cuerpo para considerar algo, ...es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca se presenta en el mismo estado y se extravía, se embrolla y se marea como si estuviera ebria" (79d).

Este pasaje propone que se considere si "de todo lo dicho nos resulta que es a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera, a lo que más se asemeja el alma, y si, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, inteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo. ¿Podemos decir contra esto otra cosa para demostrar que no es así? No podemos" (80b).

El alma, que es lo divino, "es lo apto por naturaleza para mandar y dirigir y lo mortal para ser mandado y servir". Este es el reduccionismo platónico que mencionaba anteriormente. El cuerpo, los sentidos, la multiplicidad de las cosas bellas, lo que siempre cambia, lo que está sometido al flujo heraclíteo es lo servil, el elemento esclavo, lo corruptible.

En el mismo *Fedón*, hay otro pasaje (89-91b) que constituye una especie de inciso no muy justificado en el desarrollo del diálogo. Se trata de una severa advertencia contra un peligroso "perceance": la misología.

La misología guarda, en cuanto su origen, un paralelo con la misantropía. Esta se produce cuando confiamos ciegamente, sin una sólida base, en alguien que luego resulta ser malvado y desleal. Si esto nos sucede muchas veces, "y especialmente ante lo que se había podido considerar como los más íntimos y más

amigos" (89e), acabamos por odiar a todos. Así se engendra la misantropía

De modo parecido, la misología surge "cuando sin el concurso del arte de los razonamientos se tiene fe en que un razonamiento es verdadero, y luego, acto seguido, se opina que es falso, siéndolo efectivamente algunas veces, pero otras no, y se sigue de nuevo opinando que es de una manera o de otra" (90b). Por ese camino llegamos a la para Platón funesta idea de que "hay peligro de que no haya nada sano en los razonamientos" (90e). Así se acaba odiando los razonamientos en lugar de reconocer nuestra propia incompetencia.

Lo más interesante de este texto es que Platón señala la causa de esta misología: "Y son precisamente los que se dedican a razonar el pro y el contra de las cosas los que, según me consta, terminan por creer que han adquirido la suprema sabiduría y que son los únicos que han comprendido que ni en las cosas hay nada de ellas que sea sano ni cierto, ni tampoco en los razonamientos, sino que la realidad en su totalidad va y viene de arriba a abajo, ni más ni menos que si estuviera en el Euripo, y no permanece quieta ni un momento en ningún punto" (90b).

Resumiendo, encontramos los siguientes elementos:

1. La teoría heraclíteica de la realidad como flujo perpetuo. Platón asimila tal doctrina con la afirmación de que en la realidad no hay nada sano ni cierto, con lo que se añaden nuevas connotaciones: lo sano y cierto sólo puede asignarse a lo estable, nunca a lo mudable.

2. Si la realidad es un flujo continuo, no habrá razonamientos de validez inmutable y absoluta. El propio flujo se aplicará a los razonamientos; no habrá, por tanto, verdades eternas.

3. Son los sofistas los responsables del peligro aludido y más concretamente, Protágoras, el primero en utilizar el método antilógico, que no es más que la versión filosófica y culta del razonar según el pro y el contra. Poco más adelante, el diálogo abunda en la alusión general a los sofistas que "cuando discuten de algo no les interesa cómo es en realidad aquello de lo que tratan; en cambio, en conseguir que los presentes aprueben las tesis que sostienen, en eso sí que ponen su mayor celo" (90e).



Fácil es ver aquí el prelude de la que Aristóteles denominará en la *Retórica* (1402a25) "la profesión de Protágoras" que busca "convertir en fuerte el argumento débil", es decir, ganar en la disputa.

Nos encontramos, pues, con un nuevo argumento contra la tesis heraclítica del flujo: engendra misología y así la persona afectada queda "privada del verdadero conocimiento de la realidades" (90c). Este pasaje sobre la misología se presenta, precisamente, en un diálogo en el que la teoría de las ideas juega un papel tan esencial, pues Platón, como señalaba Cornford, presenta su teoría mediante la demostración del fracaso de las demás. Aquí, a propósito del pasaje de la misología, en lugar del fracaso de otras teorías, habría que hablar de consecuencias inaceptables (misología) de dichas teorías (flujo). Es decir, Platón está refutando el heraclitismo, o lo que es lo mismo, intentando presentar las consecuencias absurdas del mismo. Tras esto no sería lógico que Platón lo aceptase, aunque fuese con restricciones<sup>166</sup>.

Este pasaje tiene la virtualidad de corroborar un punto importante: el método antilógico (aunque las antilogías no son sólo ni principalmente un método), el razonar según el pro y el contra, es, en cuanto método, solidario con la teoría heraclítica del flujo. Las antilogías representan, pues, un desarrollo del heraclitismo. Este extremo, en lo fundamental, se comprueba en otros muchos textos de Platón y Aristóteles. Pero el presente pasaje del *Fedón* tiene el interés de que Platón establece explícitamente un nexo entre el flujo (concebir la realidad "como si estuviera en el

---

<sup>166</sup> Por el contrario, Kerferd (op. cit., p. 67) sostiene que Platón está de acuerdo con los sofistas en el carácter antilógico de los fenómenos. Mi punto de vista es otro: Platón parte del carácter antilógico de los fenómenos (tesis de su adversario Protágoras) para refutar al sofista. Kerferd sigue: "La base real de la enemistad platónica hacia los sofistas radica no en que estuvieran totalmente equivocados a sus ojos, sino en que convertían la media verdad en la verdad total confundiendo la fuente de la que vienen las cosas con sus consecuencias [fenoménicas]" (ob. cit., I67). Ya he indicado por qué esta interpretación ecléctica me parece inaceptable. Platón en ningún sentido acepta la media verdad de los sofistas como verdad; antes al contrario, creo que toma la media verdad como la peor de las mentiras, de donde surge su iracundia antisofística.

Euripo") y el razonar según el pro y el contra de las cosas, es decir, las antilogías.

Para terminar e insistiendo en esta interpretación, vale la pena recordar que Platón endosa a quienes conciben la realidad como flujo una objeción básica: la negación del conocimiento. Por el contrario, su posibilidad solamente es garantizada por la teoría de las formas. Esta idea ya fue resaltada por Wilamovitz<sup>167</sup> al señalar que "la eternidad del alma es la condición de posibilidad de todo verdadero conocimiento para el hombre, y a la inversa, la realidad del conocimiento es el fundamento del que puede deducirse del modo más seguro la eternidad del alma".

El flujo heraclíteo y protagórico es, por tanto, para el Académico, incompatible no sólo con el conocimiento, sino con su misma posibilidad.

### 3.6 El relativismo

Quizá es éste el tópico más general y ambiguo que se atribuye a nuestro sofista. Pero, ¿de qué relativismo se trata? Con esta simple pregunta comienzan todos los problemas.

El origen de este tópico se encuentra en la obra platónica y aristotélica, que, en términos muy generales, diríamos que razonan siguiendo tres pasos bien diferenciados:

1. El lenguaje relacional. Es indudable que Protágoras con sus antilogías y la FHM apunta hacia una generalización de tal modelo de lenguaje. Recuérdese por ejemplo el tema del viento en el *Teeteto* o los abundantes pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles.

2. La generalización del lenguaje relacional es interpretada por Platón y Aristóteles (y también por la tesis B de los *Dissoi Logoi*) como si Protágoras defendiese la identificación de los opuestos. Al menos, ambos filósofos entienden que tal

---

<sup>167</sup> *Platon, sein Leben und seine Werke*, citado por L. Gil, Diálogos, Guadarrama, p. 135.

interpretación es una consecuencia lógica inevitable de la generalización del lenguaje relacional. Ello no significa obviamente que Protágoras defendiese tal tesis como consecuencia de sus doctrinas.

3. Protágoras debe ser contado entre los que niegan el principio de no contradicción. Este último paso es peculiar de Aristóteles. Por motivos conocidos (Platón no es en sentido estricto un lógico formal), los diálogos platónicos no se extienden sobre este tema, mientras que es la obsesión del Estagirita por el papel que tal principio juega no sólo en el *Organon*, sino también en la *Metafísica*.

De lo resumido en estos tres pasos, sólo lo del primero es, con certeza, protagórico. Los otros dos son invenciones platónico-aristotélicas, que, desde presupuestos teóricos distintos a los de Protágoras y con vistas a la refutación del mismo, parecen o se presentan como consecuencias de sus doctrinas. Diríamos que con la letra protagórica y el espíritu platónico-aristotélico puede deducirse de las antilogías el identificacionismo de los contrarios y la negación del principio formal de no contradicción.

Que Protágoras no defendió la identificación de los opuestos en el sentido trivial en que lo afirman Platón y Aristóteles, es más que claro. Recuérdese, por ejemplo, la cuestión del sabio en el *Teeteto* o la del bien y el mal en los *Dissoi Logoi*. Lo que ocurría es que una trivialidad como decir que lo que es bueno para uno es malo para otro resultaba incomprensible si se acepta la teoría de las formas; y aquí está el problema de Platón con la sofística y, bajo otros aspectos, el de Aristóteles.

De los tres pasos citados el primero es el básico, el del lenguaje relacional. Sobre este punto muchas han sido las polémicas entre los críticos: ¿entendió Platón la diferencia entre relaciones y cualidades? ¿Las confunde? ¿Las reduce? Antes de entrar en la respuesta, conviene señalar que toda la lógica formal de Aristóteles queda restringida a la predicación monádica (esquema lingüístico socrático-platónico), que la predicación diádica, es decir, la relaciones (esquema lingüístico de Protágoras), no tiene cabida en su lógica, que toda proposición se compone de sujeto y predicado, etc

Vayamos ahora a la respuesta: la filosofía platónica tenía como pilar fundamental la teoría de las formas<sup>168</sup>. Tal teoría era solidaria con un lenguaje monádico. El carácter absoluto de las formas exige la predicación monádica, o lo que es lo mismo, un lenguaje de propiedades. A esto se opone frontalmente un lenguaje de relaciones. Para Platón decir "morir es malo para el que muere y bueno para las empresas funerarias" (*Dissoi Logoi*) es un despropósito.

De ahí que se plantease muy vivamente el problema de las relaciones, el caballo de batalla de Protágoras. Por tanto, la cuestión no es si Platón entendió la diferencia entre cualidades y relaciones (no era la diferencia entre ambas, sino la propia existencia de las relaciones la que atentaba contra su más peculiar doctrina). Por el contrario, lo preocupante era para Platón qué hacer con ellas, cómo explicarlas coherentemente en su teoría.

Primeramente, Platón da por sentado que justo, bello, bueno son propiedades, como también saludable, fuerte, alto... La explicación así es fácil y reiterada en los diálogos: somos sabios por la sabiduría, las cosas bellas son bellas por la belleza, por la grandeza son grandes las cosas grandes, etc.<sup>169</sup> Esto Platón lo da por supuesto, sin otra base, en mi opinión, que el lenguaje común, en el que es tan frecuente el uso cualitativo de los conceptos.

Protágoras, por el contrario, no admite este supuesto. Ni la justicia ni la belleza ni la bondad son cualidades, sino relaciones. No se puede decir "esto es bello", sino "esto es bello para los atenienses", ni "esto es justo", sino "esto es justo para los poderosos", etc. En ello radica precisamente uno de los rasgos de su revolución teórica: van más allá del sentido común o de las prédicas verbalistas acerca de la justicia monádica. Este terreno, en el que Protágoras ha definido su campo de batalla, es cuidadosamente eludido por Platón bajo el señuelo de

---

<sup>168</sup> Cornford, ob. cit., p. 18, habla de dos pilares: la teoría de las formas y la divinidad e inmortalidad del alma.

<sup>169</sup> *Fedón*, 100 c; *Hip. May.*, 287c; *Gorg.*, 497d, e; 505d; *Prot.*, 322a.

identificacionismo. El filósofo ateniense guarda silencio a este respecto, mientras refuta lo que ningún sofista ha planteado.

Pero Platón, por fuertemente que se agarre al lenguaje común de las cualidades, no puede eludir su planteamiento ante locuciones comparativas tan sencillas como "Simias es más grande que Sócrates". La solución platónica consiste en un intento de reducir las relaciones a propiedades monádicas<sup>170</sup>. A la inversa podría decirse que el esfuerzo de Protágoras se orienta a convertir

---

<sup>170</sup> H. N. Castañeda, en la obra anteriormente mencionada, ha intentado justificar la teoría platónica de las relaciones hasta concluir que "la insistencia de Platón en tratar las relaciones como formas no sólo no es un error, sino la cosa más recomendable" (p. 42). Después de larga retórica, formalizada unas veces y sin formalizar otras, el libro parece, como tantos otros, una apología de Platón. Una apología que termina con una simple conclusión, pues, a propósito de la frase "Simias es más alto que Sócrates", Platón sostiene, según Castañeda, la siguiente tesis: El hecho de que Simias sea más alto que Sócrates, se expresa más perspicazmente desde un punto de vista ontológico mediante la oración "Simias participa de la altura con respecto a Sócrates y Sócrates participa en la pequeñez con respecto a Simias" (p. 38).

Como se ve, lo que el autor hace es convertir un enunciado diádico simple en una conjunción de dos enunciados diádicos. Es decir, no se ha resuelto nada, salvo contravenir la recomendación ockamista multiplicando los entes en particulares simples y complejos, formas Altura, Pequeñez, etc. y formas alto, pequeño. Por lo demás la solución del autor es harto problemática: "Platón concibe una relación como una secuencia de formas, de modo que hay una reducción de las relaciones a las cualidades". (pp. 11-12). En otros lugares (p.e., p. 62), reconoce este reduccionismo, por otra parte ambiguo, pues ambigüedad es hablar de "secuencia de formas" sin indicar su vínculo. Pero lo más extraño viene a continuación: "Pero él concibe que un hecho relacional es un complejo indivisible en que cada forma es ejemplificada por un ente, de modo que no reduce Platón los hechos relacionales a hechos cualitativos" (p. 12). Más adelante (p. 41), afirma que el objetivo de Platón en *Fedón*, 102b-d, es "distinguir entre formas monádicas y formas diádicas", mientras que en p. 62 se dice que "en la teoría platónica del *Fedón* 102b-d, no hay formas que sean relaciones, aunque desde luego hay formas hacedoras de relaciones y hay relaciones, esto es, cadenas de formas. En un sentido crucial, sin embargo, las relaciones no se reducen a formas, sino a cadenas de formas. Por supuesto que no reducimos los hechos relacionales a cadenas de hechos sino a hechos con múltiples soportes".

o interpretar las propiedades monádicas del sentido común como relaciones<sup>171</sup>.

Por todo esto, considero que es introducir confusión hablar de propiedad relacional a propósito de los predicados diádicos, tal como hace Crombie (ob. cit., p. 310). Esa expresión me parece que manifiesta una coincidencia con el propio esfuerzo platónico por "reducir" las relaciones a propiedades.

La observación no es banal. Crombie adjetiva la relación al hablar de "propiedad relacional", lo que es un obvio reduccionismo; al mismo tiempo, no responde al problema de fondo, pues afirma que "no está del todo claro si Platón hubiera llamado a la propiedad en cuestión la propiedad relacional de ser más bajo que X o si habría preferido hablar de ella como la propiedad de ser bajo. Pero pienso que ésta no es una incertidumbre de sustancia, porque evidentemente está claro que Platón se da cuenta de que las propiedades como "bajo" sólo se pueden adjudicar según los resultados de una comparación del sujeto con otra cosa" (ob. cit., p. 310).

---

<sup>171</sup> Quizá convenga, antes de proseguir, precisar la terminología. Hablo de propiedades o cualidades en paralelo con los predicados monádicos y de relaciones en conexión con los predicados poliádicos. Ambos conceptos, propiedad o cualidad y relación, así entendidos, son irreductibles, como lo son los predicados monádicos y los poliádicos. A propósito de la lógica de relaciones, M. Garrido, en *Lógica simbólica*, p. 189, habla de la misma como "uno de los puntos en los que la lógica simbólica ha significado una mayor innovación, ya que el esquema tradicional "S es P" para los predicados diádicos "resulta una especie de camisa de fuerza".

También Mosterín (*Historia de la filosofía 4: Aristóteles*) se refiere a las limitaciones de la lógica aristotélica; en particular afirma que "el Estagirita se limitaba a considerar enunciados en que un predicado se atribuye a un sujeto, ignorando los enunciados relacionales y compuestos. Esta limitación no sería superada hasta Frege, en 1879" (p 175).

Recuérdese asimismo la opinión de Leibniz de que "dos hechos relacionales quedarían resueltos en conjunciones de hechos atributivos" (Kneale, (ob. cit., p. 299). Este "lastre de la tradición" habría de suponer un serio obstáculo para el desarrollo de las ideas del citado filósofo.

En este sentido, creo que Castañeda (ob. cit., p. 48) critica con razón a estudiosos que como Cornford o Hackforth atribuyen a Platón confusión en el discernimiento de cualidad y relación. Serían incontables los pasajes en que demuestra ser consciente de tal distinción<sup>172</sup>. El problema no es, por tanto, si Platón era consciente o no del tema, sino cómo se entienden las relaciones en el marco de la teoría de las ideas. La incertidumbre que Crombie apunta es, por tanto, muy sustanciosa, si es que hay tal incertidumbre. En resumen, nos encontramos ante un tema esencial, en el que Platón despliega un enorme esfuerzo para explicar las relaciones en el marco de las formas. Tal esfuerzo consiste en un intento de reducir las relaciones a cualidades.

La transcendencia de esta temática en el desarrollo de la lógica es de sobra conocida. Así, Kneale considera que la teoría aristotélica de las categorías conduce a primar la estructura sujeto-predicado de las proposiciones, lo que ha actuado como "un impedimento para el adecuado desarrollo de la lógica de las relaciones y las proposiciones de generalidad múltiple" (ob. cit., p. 29). Por otra parte, Grote señaló con gran precisión que Sócrates "fue el iniciador de un movimiento de ideas que encontrará en la lógica formal de Aristóteles su construcción más completa y más sistemática"<sup>173</sup>. Grote apunta a que los esquemas lingüísticos presentes en la indagación socrática son los recogidos por la lógica formal de Aristóteles, lo que refuerza la sospecha de Kneale.

Tradicionalmente se ha considerado que las tesis relativistas de Protágoras tenían consecuencias especialmente funestas en el tema de la verdad. Voy a referirme ahora al cap. IV de los *Dissoi Logoi*, que nos presenta dos concepciones de la verdad enfrentadas sin que ninguna de ellas pueda ser calificada propiamente de escéptica:

a) "Un discurso es verdadero, si las cosas ocurren como dice el discurso; en caso contrario, es falso" (IV, 2). De esta tesis se

---

<sup>172</sup> Por ejemplo, *Rep.* 438a-b, 454c d; *Fedón*, 102b etc.

<sup>173</sup> Magalhaes Vilhena, ob. cit., p. 173, resumiendo las tesis de Grote.

sigue que un enunciado en si puede ser verdadero o falso. La forma de averiguarlo consiste en contrastarlo con la realidad. Por consiguiente, no existen de antemano dos clases disjuntas de enunciados, sino a posteriori, tras el contraste con la experiencia. Según esto, podríamos decir que esta tesis trata de proporcionar un método para determinar los enunciados respecto a su valor de verdad. Es decir, esta tesis tiene puestos los ojos en lo que llamamos enunciados *empíricos*, los cuales tienen que pasar la prueba de la práctica para ser clasificados como verdaderos o falsos.

Como vemos esta concepción de la verdad, que corresponde a la tesis sofística de este escrito, nada tiene que ver con el escepticismo subjetivista. No es distinta a la que presenta Aristóteles<sup>174</sup> y que, entre los modernos, Tarski aplica a los lenguajes formalizados. Esta misma formulación aparece en el *Crátilo* (385b): "¿Acaso, pues, será verdadero el que [el discurso] designa a los seres como son, y falso el que los designa como no son?".

b) La tesis opuesta, la socrática, se limita a afirmar que existen dos clases de discursos, los verdaderos y los falsos, en función de que en ellos esté presente la verdad o la falsedad. Aquí parece que se resuelve el problema de la verdad mediante<sup>175</sup> el concepto de participación. Así, se dice que "es falso el discurso en el que se mezcla la falsedad" (IV, 9) igual que ocurre con el problema de la bondad, belleza, etc

Nos hallamos ante dos conceptos de verdad que, en el plano más superficial, se oponen en que, de acuerdo con la primera, la verdad o falsedad de los enunciados sólo puede establecerse a

---

<sup>174</sup> *Metaf.*, 1011b, 27.

<sup>175</sup> Aunque el concepto de participación se inscribe en el marco del platonismo, que es posterior a la obra que comentamos, parece claro que el idealismo sistematizado por Platón estaba ya presente en las discusiones filosóficas del siglo V. Más detalles sobre el tema en Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, 190-213.



posteriori, es decir, en función de la realidad; por el contrario, de acuerdo con la segunda, los enunciados, independientemente de la realidad, constituyen dos clases disjuntas: los verdaderos y los falsos.

Yendo más al fondo de la cuestión, creo que estas dos concepciones están claramente situadas en el contexto de la sofística y del socratismo. Como ya se ha visto, Protágoras se orienta, en la generalidad de sus temas, a la dimensión práctica. En términos generales, esto mismo vale para la sofística como conjunto. Es perfectamente normal que sea, pues, en el terreno práctico donde exijan que se resuelva el problema de la verdad. Hasta cierto punto, el escrito llega incluso a sugerir que la tarea de la investigación (y, en concreto, la investigación judicial) tiene como objeto precisamente el *determinar* la verdad respecto del error.

Según este texto, pues, hay que excluir, tanto que la verdad sea relativa al individuo, como que deba ser considerada una idea. Más bien, debe ser entendida en dependencia con lo real y sólo limitada por la propia limitación humana, es decir, por la investigación de los hombres.

En suma, la contraposición de estas dos tesis consistiría en que la primera resuelve la cuestión de la verdad como una relación entre los hechos y el lenguaje, es decir, entre sujeto y objeto, mientras que la segunda establece una relación de participación que va desde las ideas al lenguaje.

Resumiendo puede decirse, en primer lugar, que la base lógica o lingüística en que se apoya el llamado relativismo de Protágoras consiste en que éste utiliza y generaliza el lenguaje de las relaciones, de la predicación relativa. El platonismo, por el contrario, es decir, la teoría de las ideas, exige un lenguaje de cualidades, o lo que es lo mismo, la predicación monádica.

En segundo lugar, y hablando en términos ontológicos el relativismo protagórico debe ser entendido por contraposición con el absolutismo platónico, ante el cual cualquier reivindicación del conocimiento sensible y del mundo de las "apariencias" debe calificarse necesariamente como peligroso relativismo.

Finalmente, podría decirse que las relaciones constituyen una amenaza o, al menos, una seria objeción para la teoría platónica. Algo similar vale para Aristóteles, quien propone buscar la verdad "en los seres que permanecen siempre los mismos" y no en el vertiginoso torbellino de lo cambiante.

#### 4. EL ARGUMENTO FUERTE Y EL DÉBIL

Un célebre pasaje de la *Retórica* aristotélica hace consistir la profesión de Protágoras en la habilidad para "hacer fuerte el argumento débil"<sup>176</sup>.

En general, esta breve sentencia, que probablemente es una cita textual de algún escrito del sofista<sup>177</sup>, ha servido de base para atribuirle (no sólo a Protágoras, sino a la sofística en general) una total indiferencia respecto del valor de verdad de las proposiciones. Los sofistas serían, así, hábiles oradores que pondrían sus capacidades al servicio del mejor postor.

Ciertamente, esto sería un buen resumen de las posiciones platónico-aristotélicas al respecto. Pero no podemos quedarnos en este final. Hemos de recorrer, como en las antilogías y en la FHM, el camino que conduce a esta conclusión.

De entrada, conviene rechazar la idea de que esta frase de Protágoras tiene una importancia menor que las otras dos ya estudiadas. Incluso con demasiada frecuencia, se la relaciona exclusivamente con la habilidad retórica y profesional del sofista para vencer en un pleito o disputa. No puede excluirse este aspecto si bien, por sí sólo, resulta unilateral. Así, por ejemplo, A. Levi, que considera esta frase una consecuencia de las antilogías y de la FHM, paradójicamente la interpreta como simple dominio formal

---

<sup>176</sup> 1402a23: τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν.

<sup>177</sup> Dietz, *Protágoras von Abdera*, p. 73, la considera cita textual, ya que la terminología de la misma no se halla en Aristóteles. L. Bodin, *Lire le Protágoras*, p. 86, la califica como "una declaración que parece haberle sido personal".

del lenguaje, traspasando la supuesta maldad contenida en la misma al abuso que hicieron de ella los discípulos de Protágoras<sup>178</sup>.

Con mayor precisión y, desde luego, con mayor proximidad a las tesis que se defienden en este estudio, L. Bodin (op. cit., p. 87) entiende la frase como fórmula que sintetiza el método dialéctico de Protágoras y que, a su vez, tiene su presupuesto en las antilogías.

El citado texto aristotélico forma parte de un capítulo dedicado a los "lugares de los entimemas aparentes", lo que sitúa al mismo en la línea de las R.S.: "Puesto que cabe que haya un silogismo que es tal y otro que no lo es, pero lo parece, es necesario también que de los entimemas exista el que es tal y el que no lo es, pero lo parece, puesto que el entimema es un cierto silogismo" (1400b 35). En líneas generales, el procedimiento aristotélico es coincidente en los dos textos.

El repaso de los lugares de los entimemas aparentes se concluye con el que "procede del no ser absolutamente probable, sino probable en relación con algo"<sup>179</sup>. Aristóteles ejemplifica este lugar con el célebre artificio de Tisias acerca de hombre débil acusado de robar a otro fuerte. En tal caso, el débil se defiende apoyándose en la inverosimilitud de que un débil ataque a otro fuerte. En el caso contrario, si el acusado es fuerte, éste se defiende diciendo que no es verosímil la acusación puesto que iba a parecerlo<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> *Storia della sofistica*, p. 141, donde dice: "La habilidad de hacer más fuerte el discurso más débil posee la naturaleza formal del arte del bien hablar en general, es decir, de la elocuencia considerada como una técnica de la persuasión separada de sus posibles contenidos".

<sup>179</sup> 1402a8. Tal lugar se corresponde con 167a1 y ss. de RS. El paralelismo entre la retórica y la erística es, por lo demás, expresamente indicado por Aristóteles.

<sup>180</sup> Este ejemplo es más ampliamente expuesto en el *Fedro* 273b-c. Como artilugio retórico puede observarse en Isócrates (XVIII) o en la *I Tetralogía*

Es en este marco en el que Aristóteles introduce la distinción entre lo verosímil absoluto (*ἀπλῶς εἰκός*) y lo verosímil relativo (*τι εἰκός*). De la confusión de ambos surge el entimema falso o aparente, como también surgía el silogismo aparente de la confusión entre la predicación absoluta y la relativa.

A partir de aquí, la interpretación aristotélica de la sentencia que nos ocupa, es sencilla: hay una verosimilitud que se fundamenta en la verdad, la absoluta, y una verosimilitud relativa cuya definición no queda clara desde el principio.

Hecha esta distinción, el argumento débil de la frase protagórica es identificado por Aristóteles como aquello que es verosímil en algún sentido, pero no absolutamente. Aquí está el engaño de la profesión de Protágoras: confundir ambos sentidos del término verosimilitud o, más aún, querer elevar la verosimilitud relativa al rango de absoluta.

Veamos ahora si puede precisarse el sentido que Aristóteles atribuye a la verosimilitud relativa. La profesión de Protágoras, contra la que se irritan los hombres, es "un fraude y una verosimilitud no verdadera, sino aparente, y no existe en ningún otro arte sino en la retórica y la erística" (1402a 26).

Con esto se establece una cierta precisión: la verosimilitud absoluta es *ἀληθές εἰκός* mientras que la relativa es *φαίνόμενον εἰκός*. De ahí que se deba considerar fraude (*ψεῦδος*) la profesión de Protágoras, pues es, a fin de cuentas, hacer pasar por verosímil lo que no lo es. El truco sofístico consistiría, siempre según la opinión de Aristóteles, en los siguientes pasos:

1. Se toma un argumento débil (falso).
2. Se le busca una verosimilitud en algún sentido (relativa).
3. Se identifica lo verosímil relativo con lo absoluto.
4. Como resultado, el argumento débil se hace fuerte.

Mediante estos pasos, todo acaba confundándose, pues todo se hace verosímil. Las fronteras entre lo verosímil o lo inverosímil se desdibujan y, en última instancia, se identifica y se mezcla lo

---

de Antifonte. Ello demuestra la trascendencia que las especulaciones ligadas a la defensa en los tribunales podían adquirir para la lógica y la epistemología.

verdadero con lo falso. Tenemos, pues, en este texto de la *Retórica* el mismo hilo argumental de la *Metafísica* y de las *R.S.*

Debe resaltarse un pequeño detalle, a mi juicio, novedoso. La verosimilitud relativa se identifica con la aparente y, a su vez, con la falsedad. Aristóteles es, pues, expedito: la verosimilitud relativa es simplemente falsa, no es tal; sólo hay un εἰκός, el ἀπλῶς εἰκός.

Nos encontramos en una situación paradójica: Aristóteles distingue entre verosimilitud absoluta y relativa, pero al final acaba descartando la segunda. ¿Por qué utilizar una distinción que va a ser desarticulada?

Esta puede ser una explicación coherente: la verosimilitud relativa no es introducida por Aristóteles; él mismo, en el texto citado, la refiere a Corax y Agatón, al menos en su dimensión práctica y en su aplicación en los tribunales. Los sofistas la han generalizado a otros terrenos, como el análisis de las leyes, las instituciones, los valores ético-estéticos, etc. Ya en la obra platónica<sup>181</sup> tiene un eco multipresente, no sólo en las áreas citadas, sino en la misma especulación lógica acerca de los conceptos, en su implicación respecto de la teoría de las ideas, etc. La batalla que Platón presenta contra los sofistas consiste precisamente en erradicar la relatividad o reducirla a un pequeño mal necesario propio de este mundo imperfecto y perecedero. Tal es el sentido de la teoría de las ideas.

Aristóteles coincide en el objetivo con Platón, pero, aparte de definir una verosimilitud basada en la verdad y de admitir, por tanto, una retórica como τέχνη, utiliza incluso la propia distinción entre absoluto y relativo para rebatir la verosimilitud relativa, es decir, utiliza contra el adversario las armas del adversario. El camino recorrido por Aristóteles en la refutación de la dialéctica protagórica se resume en los siguientes pasos:

1. Se comienza distinguiendo entre la verosimilitud absoluta y la relativa, distinción que se toma del adversario.

---

<sup>181</sup> A modo de ejemplo, *Banq.* 180c, 199d; *Fedón* 74a, 102d; *Gorgias* 491a; *Rep.*, 339b, 349d, 375c, etc.

2. Se declara la identificación de la relativa con la aparente.

3. La aparente se considera pura falacia y se tacha de mendaces a quienes se sirvan de ella.

4. Se concluye que no hay más que el *ἄπλῶς εἰκός*.

La problematicidad del discurso aristotélico en este contexto se cifra en los pasos 2 y 3, en términos más generales, en la ecuación "relativo = aparente = falso". Hasta ahora, en la *Metafísica* y en las *R.S.*, habíamos visto la reducción de lo aparente a lo falso. ¿Por qué también lo relativo?

Voy a citar de nuevo textos ya analizados de la *Metafísica*, sobre todo en relación con el libro VI, en los que se encuentran afirmaciones como las siguientes: "las consideraciones de los sofistas, casi sin excepción, versan sobre el accidente" (1026b15), "el accidente, en efecto, parece tener cierta afinidad con el No-ente" (1026b21).

Aubenque saca la siguiente conclusión: "La teoría y la práctica sofísticas no suponen sólo, por tanto, una ontología errónea: conllevan la imposibilidad de cualquier ontología" (op. cit., p. 134). Esta idea resume muy bien el pensamiento aristotélico acerca de la peligrosidad de la sofística: destruye la esencia.

Si ésta es la acusación capital de Aristóteles a los sofistas, no es extraño que lo relativo y lo aparente se conviertan en los blancos de las iras del Estagirita, pues constituyen los dos conceptos clave de la filosofía protagórica. En este sentido Aristóteles calibra bien su respuesta. No le basta refutar el accidentalismo sofístico, sino que va a sus bases, a sus cimientos.

Lo aparente es siempre algo negativo, rechazable. Así una cosa es la sabiduría y otra la sabiduría aparente, el silogismo y el silogismo aparente, lo verosímil y lo verosímil aparente. Hay oposición total entre ser y aparecer: por un lado tenemos lo que es y, por otro, lo que parece pero no es. Nunca encontramos<sup>182</sup> lo que parece y es, o el que es sabio y lo parece, proposiciones que nada tienen en principio de contradictorias. Sin embargo, en Aristóteles son de facto incompatibles.

---

<sup>182</sup> Por el contrario, la apología de Protágoras en *Teet.*166d afirma que "para el hombre enfermo el alimento parece y es amargo".

Una oposición tan rígida a lo aparente sólo se explica por el lugar central que ocupaba tal concepto en la filosofía de Protágoras<sup>183</sup>. Recordemos que ya Platón conectaba la teoría de la ciencia-sensación con la FHM, es decir, con aquello de que las cosas "son como a cada uno les parece" y que "todas las opiniones son verdaderas". Hay, pues una conexión entre αἴσθησις-φαινόμενον-δόξα. Aquí encuentra Aristóteles el meollo epistemológico (no entro, por el momento en las implicaciones sociopolíticas) de Protágoras.

Por lo que respecta a lo relativo, la respuesta se encuentra en la *Metafísica* (1011 a 16): "[...] pues lo aparente es aparente para alguien; de suerte que el que dice que todas las cosas aparentes son verdaderas, convierte todos los entes en relativos". Por otra parte, la generalización sofística del lenguaje relacional venía a situar en un primer plano lo que en Aristóteles va a ser un accidente. El accidentalismo sofístico tiene, pues, una expresión concreta y una vía de introducción y afianzamiento: la relación.

La insistencia protagórica en la relación y el lugar predominante que ocupaba, tenía implicaciones demoledoras para la filosofía aristotélica: en cuanto accidente, destruía la esencia; en cuanto ligada a lo aparente, concedía validez al conocimiento sensorial y prestigiaba la αἴσθησις y los entes sensibles; la silogística, como expresión acabada de la lógica en general, quedaba en entredicho; abría el paso al derrumbamiento del orgullo de lo griego frente a lo bárbaro; concedía, en principio, voz a las más dispares opiniones, etc.

En el texto de la *Retórica* citado, Aristóteles concluye afirmando que "tal fraude no existe en ningún arte sino en la retórica y la erística". De ahí que Dietz pueda señalar que "su propia retórica es considerada como una técnica mientras la de Protágoras es, en un aliento, calificada de erística" (ob. cit., p. 72).

---

<sup>183</sup> Cosa distinta es que tal concepto sea en la sofística como Aristóteles lo concibe, lo define y lo hace funcionar.

Contrariamente a otros pasajes de la *Retórica*<sup>184</sup>, Aristóteles se retrotrae aquí a los conceptos platónicos del *Gorgias* y del *Fedro* sobre la retórica y su relación con la sofística. No se puede, propiamente, hablar ni siquiera de dos tipos de retórica en Platón, pues "si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que preocupa que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen. Pero tú no has conocido jamás esta clase de retórica; o bien, si puedes citar algún orador de esta especie, ¿por qué no me has dicho ya quién es?"<sup>185</sup>. Platón nos habla, pues, de la retórica realmente existente y, por supuesto, para condenarla, ya que "el orador no necesita conocer los objetos en sí mismos, sino haber inventado cierto procedimiento de persuasión que, ante los ignorantes, le haga parecer más sabio que los que realmente saben"<sup>186</sup>.

En este diálogo tenemos algunos conceptos claves: engaño y persuasión. El *Fedro* añade la confrontación entre verdad y verosimilitud y su relación con el arte antilógica. Todo ello en armónica conexión con el *Gorgias*, pues el *Fedro* repite que "a quien va a ser orador no le es necesario aprender lo que es justo en realidad, sino lo que podría parecerlo a la multitud, que es

---

<sup>184</sup> Por ejemplo, 1354a11, donde Aristóteles considera la retórica como τέχνης ἔργον, lo que resulta una novedad.

<sup>185</sup> *Gorg.*, 503 a.

<sup>186</sup> *Gorg.*, 459b-c. Conviene también citar el pasaje 464b y ss. del mismo diálogo. Se afirma allí que de los cuidados del cuerpo y del alma se encargan respectivamente la gimnasia y la medicina, y la legislación y la justicia. Pero en estas cuatro artes, en cada una de ellas, se introduce la adulación, "fingiendo ser el arte en el que se introduce; no se ocupa del bien, sino que captándose a la insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, produce engaño hasta el punto de parecer digna de gran valor". Y más adelante concluye: "la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia". Se deriva de estos pasajes que la retórica no es arte, sino adulación y engaño o, en todo caso, un arte aparente.



precisamente quien va a juzgar, ni tampoco las cosas que son en realidad buenas o malas, sino aquellas que lo han de parecer. Pues de estas verosimilitudes procede la persuasión y no de la verdad" (260a).

Para Platón, los poderes de la retórica, como arte del engaño, son enormes. Así se pregunta en el *Fedro*: "y el que hace esto con arte, ¿no hará aparecer la misma cosa y a las mismas personas unas veces justa y a veces, según su voluntad, injusta? [...] Y en la alocución pública, ¿no hará que parezcan a la ciudad las mismas cosas a veces buenas, y a veces lo contrario?" (261d).

Finalmente, en una probable alusión a Zenón y trascendiendo el ámbito de los tribunales (lo justo y lo injusto) y de la política y la ética (lo bueno y lo malo), se afirma que incluso es posible hablar de tal modo que parezca que "las mismas cosas sean semejantes y desemejantes, únicas y múltiples, y según los casos inmóviles y móviles" (261d).

Podría alegarse que estamos derivando hacia un análisis de la retórica que tendría poco que ver con el tema del argumento débil y el fuerte. Sin embargo, es el propio diálogo el que inserta la retórica en el terreno de la disputa, que se considera en los tres niveles citados: tribunales, asambleas y discurso científico. Es decir, el marco más amplio, el que envuelve estos tres planos, es el procedimiento antilógico y la retórica es una parte, no del todo. De ahí que resulte una falsedad querer reducir las antilogías a retórica, como señala el mismo Platón con toda claridad: "Luego no son únicamente los tribunales y las alocuciones públicas sobre lo que se ejerce el arte de la controversia (ἀντιλογική). Antes bien, según parece, hay solamente un arte, si es que lo hay, que se aplica a todo lo que se dice; y sería ésta la que puede conferir a un individuo la capacidad de hacer semejante a todo todas las cosas susceptibles de ello ante quienes se pudiera hacer esto, y asimismo la de sacar las cosas a la luz, cuando es otro el que realiza esta semejanza y ocultación" (261d-e).

Si se lee con detención el pasaje siguiente a este texto, se observará que Platón reconoce que el engaño que implican las antilogías requiere un conocimiento exacto de las cosas sobre las que versa el engaño; del mismo modo Platón parece traicionarse a

sí mismo cuando entiende el campo del engaño como campo de discrepancias en el que resulta difícil hallar un acuerdo. Distingue así entre "pronunciar el nombre de la plata o el hierro, con el que todos nos representamos el mismo objeto" y "el de lo justo y lo bueno", en el que "cada cual va por su lado, y disentimos unos con otros, o incluso con nosotros mismos" (263a).

Pero aquí acaba la traición de Platón a sí mismo. La posibilidad de entrar en un análisis antilógico de la ética y la política, el bien y la justicia, termina con la siguiente pregunta: "¿Y en cuál de estos dos casos somos más susceptibles de engaño, y en cuál de estos dos tipos de objetos tiene mayor poder la retórica?" (263b). El campo de la ética y la política no es ya, tras esta pregunta, el campo de la discrepancia (ἀμφισβήτησις), sino el de la vacilación (πλανᾶσθαι) de la mayoría. Ciertamente no hay alusión explícita a las ideas, pero Platón está allí parapetado: el vulgo, y lo mismo el orador, ignora "qué es lo justo en realidad" (τὰ τῷ ὄντι δίκαια). La crítica platónica a la retórica y las antilogías se centra en el desprecio de éstas por la verdad.

Es así como se introduce la confrontación entre verosimilitud y verdad: "¿Y vamos a dejar dormir a Tisias y a Gorgias, que vieron que había de estimarse más las verosimilitudes que las verdades, y por la fuerza de su palabra hacen aparecer las cosas pequeñas como grandes, las grandes como pequeñas, lo que es nuevo como si fuera viejo, y lo contrario como si fuera nuevo...?" (267a b).

Ambos conceptos, εἰκός y ἀληθές, resultan incompatibles. En ello insiste ampliamente el diálogo: "Dicen en verdad esos hombres que no hace falta para nada ensalzar tanto esas cuestiones, ni subir tan arriba dando tan largo rodeo; porque es un hecho que quien se propone ser un orador cumplido no necesita en absoluto, según dijimos también al principio de esta discusión, el ocuparse de la verdad en relación con las cosas justas y buenas, ni en relación con los hombres que poseen estas cualidades por naturaleza o educación. Pues en los tribunales a nadie le interesa lo más mínimo la verdad sobre estas cuestiones, y sí, en cambio, lo que induce a persuasión. Y esto es lo verosímil, y a ellos debe prestar atención quien vaya a hablar con arte. Pues ni aun se deben

decir en ocasiones los hechos, en caso de que no hayan ocurrido de un modo natural, sino las probabilidades (τὰ εἰκότα) y eso tanto en la acusación como en la defensa. Así que, cuando se habla, se ha de perseguir por todos los conceptos lo verosímil, mandando mil veces a paseo la verdad, ya que es eso lo que, al mostrarse a través de todo el discurso, procura el arte en su totalidad" (272a-c). Pero, además, ¿qué es lo verosímil? "Que nos diga entonces Tisias si a su decir lo verosímil es otra cosa que la opinión de la muchedumbre" (273b); "Esa noción de lo verosímil se produce en la mente del vulgo precisamente por la semejanza con la verdad. Y las semejanzas, acabamos de exponer, es siempre el conocedor de la verdad el que mejor las sabe encontrar" (273 d).

En resumen, tanto en el *Gorgias* como en el *Fedro*, Platón ofrece una crítica global a la retórica. Ahora bien, el mismo Platón nos da buenas razones para concluir que, al referirse a la retórica, está tomando la parte por el todo. En efecto, la importancia de la retórica en la democracia ateniense está fuera de discusión, su trascendencia política también, la atracción que ejercía sobre las jóvenes generaciones parecía difícil de contrarrestar<sup>187</sup>. No es raro, pues, que Platón centre en ella su crítica. Es en la retórica — piensa Platón — donde se concentran las esencias de las antilogías; se imponía en el ágora y en los tribunales, campos demasiado importantes como para que la vocación política platónica permaneciera en silencio. Pero ni en los ámbitos de la retórica ni en la retórica misma se encuentra el quid de la cuestión. Ciertamente Platón, menos refinado que Aristóteles, propende a rechazar sin más toda retórica<sup>188</sup> así como a enfrentar a la verdad

---

<sup>187</sup> A. Capizzi, *La republica cosmica*, pp. 451-486.

<sup>188</sup> "Hasta que no se conozca la verdad de todas y cada una de las cosas sobre las que se habla o se escribe; se tenga la capacidad de definir la cosa en cuanto tal en su totalidad; se sepa, después de definirla, dividirla en especies hasta llegar a lo invisible; se haya llegado de la misma manera a un discernimiento de la naturaleza del alma; se descubra la especie de discurso apropiada a cada naturaleza; se componga y se adorne según ella el discurso, aplicando discursos abigarrados y en todos los tonos al alma abigarrada, y simples a la simple; hasta ese momento, será imposible que el género oratorio sea tratado, en la medida que

cualquier concepto de verosimilitud. No hay verosimilitud fundada en la verdad. Toda verosimilitud es la antesala del engaño<sup>189</sup>.

Concluimos con Platón: la mala retórica es repudiable; la buena, imposible, o, al menos, "nunca se podrá adquirir sin gran esfuerzo"<sup>190</sup>. Pero esta conclusión es provisional, por negativa. Platón ha refutado a los oradores, a los antilógicos. ¿Se trata por ello de un diálogo aporético? ¿Carece Platón de alternativa? No es éste el caso, en mi opinión, sino que arguye: "Y no es el hablar y el negociar con los hombres aquello por lo que debe poner el hombre sensato ese esfuerzo, sino el poder decir cosas gratas a los dioses, y el obrar en todo, según sus fuerzas, del modo que les es grato. Pues, al decir de los más sabios que nosotros, Tisias, no debe ejercitarse el hombre con seso, salvo de un modo accesorio, en complacer a sus compañeros de esclavitud, sino en complacer a unos amos que son buenos y están hechos de buenos elementos"<sup>191</sup>. La fuga a lo divino es la alternativa platónica: complacer a los amos buenos y no a los compañeros de esclavitud.

En muchas ocasiones se supone que la presencia de un elemento teórico sólo es contable y eficiente si es explícito. Los razonamientos anteriores demuestran lo contrario. La huida a lo divino es el ascenso a las ideas. Esta es la respuesta platónica, no, por supuesto, ni principalmente, a la retórica, sino a lo que Platón considera su base, las antologías, que se extenderían, incluso, al

---

lo permite su naturaleza, con arte, tanto en su aplicación a la enseñanza, como en su aplicación a la persuasión, según nos lo ha indicado toda la discusión anterior" (*Fedro*, 277b-c).

<sup>189</sup> Sin embargo, en *Timeo* 29c, se matiza la verosimilitud: "en cuanto a los razonamientos referentes a lo que es copia de este ser, no siendo, por lo tanto, sino una imagen del ser, serán verosímiles en proporción a la verdad de los primeros. Porque lo que el ser es con relación al devenir, esto es la verdad con relación a la creencia". Más adelante, en 51e, insiste en que "todo hombre participa de la opinión, pero de la intelección participan los dioses, y de entre los hombres, solamente una exigua clase".

<sup>190</sup> *Fedro* 273c.

<sup>191</sup> *Fedro* 273e-274a.

ámbito de lo móvil y lo inmóvil, la unidad y la multiplicidad, semejanza y desemejanza.

El ascenso a las ideas, a los dioses, presupone dar la espalda a los compañeros de esclavitud, es decir, a los prisioneros de la caverna encadenados a sus sentidos y a sus pasiones. De ahí que no sea aceptable suponer que Platón está atacando solamente y en general a la oratoria.

Este largo recorrido por el *Fedro* nos ha llevado al reencuentro con el concepto de εἰκός presente en los textos aristotélicos, aunque no hallamos en Platón la diferencia entre el absoluto y el relativo.

A lo largo de este viaje por la obra platónica y aristotélica un concepto queda machaconamente establecido: la retórica sofística, la profesión de Protágoras, no mira a la verdad, sino a la verosimilitud y ésta representa, no una aproximación a la verdad, sino la más pérfida de las falsedades, aquella que aparenta lo contrario; no es la falsedad manifiesta, sino la que se disfraza de verdad. De ahí, arguyen estos filósofos, la especial necesidad de combatir la más peligrosa corruptela de los últimos tiempos.

Antes de proseguir en estas conclusiones, conviene tener en cuenta un nuevo testimonio: el de Aristófanes. En las *Nubes* <sup>192</sup> se alude al argumento débil y el fuerte (κρείττων λόγος, ἥττων λόγος), calificados de modo general en la obra de Aristófanes como "injusto" y "justo" respectivamente. "Dicen que poseen dos razonamientos: el bueno, cualquiera que sea, y el malo. Con uno de estos, el malo, dicen que pueden ganar incluso las causas más injustas. Si tú, pues, me aprendes este discurso, el malo, de todas estas deudas que debo por tu culpa, no debería restituir a nadie ni un óbolo" (vv. 111-114). Posteriormente el combate entre estos dos discursos nos permitirá precisar el sentido de estos conceptos.

He aquí los principales envites y diatribas entre el argumento justo e injusto en la obra de Aristófanes: El argumento

---

<sup>192</sup> Se cita a este propósito los *Scholia Graeca in Aristophanem* respecto al verso 113 de las *Nubes*, en que el escoliasta corrige al comediógrafo en el sentido de que el autor de esta doctrina no es Sócrates, sino Protágoras.

injusto, que acepta ser "el débil", anuncia su victoria ("aunque pretendas ser más fuerte que yo"), basándose en "sentencias nuevas que yo invento". El argumento injusto se siente fuerte hasta el punto de sostener "firmemente que la justicia no existe".

El coro, en estas circunstancias, invita a uno y otro a exponer "tú lo que enseñabas a los de antes, y tú la nueva educación, a fin de que habiendo sido vuestros argumentos contrarios pueda él escoger su escuela" (vv. 935-938).

El argumento justo, del que es portavoz Aristófanes, representa la educación tradicional, definida por rasgos como los siguientes: los niños están callados, caminan en orden cuando van a casa del maestro de música, conservan los cantos tradicionales, exacerbado puritanismo ("ningún niño se frotaba con aceite más abajo del ombligo, de tal manera que florecía en sus vergüenzas un fresco y tierno bello como sobre los membrillos. Nadie, modulando blandamente la voz, se acercaba a su amante con miradas lascivas" (v. 976-980).

Los mandamientos de la educación tradicional, para la época presente, los enuncia así el argumento justo: "aprenderás a detestar el ágora, a alejarte de los baños públicos, a avergonzarte de las cosas deshonestas; a inflamarte si alguien se burla de ti; a ceder tu asiento a los ancianos que se acerquen; a no ser grosero con tus padres; a no cometer ningún acto vergonzoso, porque debes de modelar en tu corazón la imagen perfecta del pudor; a no correr a casa de alguna bailarina, a fin de que mientras estás con la boca abierta no recibas un membrillo, lanzado por una pequeña meretriz, con derrumbamiento de tu buena reputación [...]"(v. 991 y ss.).

Esto ofrece un notable contraste con la educación moderna: "Si haces lo que te digo y diriges tu pensamiento a estos consejos, tendrás siempre el pecho robusto, el color de la piel brillante, las espaldas anchas, la lengua corta, las nalgas grandes. Pero si tú practicas las costumbres de los jóvenes de ahora, en primer lugar, tendrás color pálido, espaldas estrechas, pecho débil, lengua larga, nalgas pequeñas y decreto largo. Este te persuadirá a creer honesto todo lo que es vergonzoso y vergonzoso lo honesto" (v. 1.001-1.022).

La respuesta del argumento injusto es más que sintomática. No se limita a situar paralelamente otro modelo de educación. Su táctica consiste en el ataque: tacha el argumento justo de "viejo chocho", "retrógrado", "charlatán". Se manifiesta como un especialista en la "refutación", deseoso de entrar en la lid con su arma fundamental de los "argumentos opuestos": "Hace tiempo que sentía una angustia visceral y deseaba ardientemente desbaratar todas estas afirmaciones con argumentos contrarios. Por ello, yo he sido llamado entre los pensadores argumento débil, porque he sido el primero en concebir la idea de contradecir las leyes y la justicia. Y esta habilidad en escoger los argumentos débiles y, a pesar de ello, vencer, vale más que diez mil estateras. Atiende ahora cómo refutaré la educación en que confía" (vv. 1036-1043).

El argumento injusto establece un nuevo modelo moral previa refutación del antiguo. Así establece objetivos educativos, contrarios al argumento justo, como frecuentar la plaza pública, tomar baños calientes, eliminar privaciones ("¿a quién has visto tú que haya obtenido algún bien con la moderación?").

En este pasaje presenta Aristófanes con acritud el choque de dos mentalidades. Al decir de F. Chatelet<sup>193</sup>, nadie mejor que él "ha ilustrado la relación ideológica de los hombres "honrados" del campo ante los acontecimientos de la época". Y lo aproxima al Pseudo-Jenofonte, a Tucídides "en cierta medida" y a Platón. Así, entre este último y Aristófanes habría sustanciosas coincidencias: "Por una curiosa alianza, Platón, cuando lucha contra el utilitarismo y el realismo democrático, no está muy lejos, en su argumentación habitual, de las posiciones que provocaron la reacción mística. Pero la perspectiva del filósofo es contradictoria con la del sentido común. Esta opone globalmente la práctica fructífera, cuyo modelo es el trabajo agrícola, en una actitud que se podría llamar casi fisiocrática, a todas las quimeras nacidas del "pensamiento", confundiendo la ciencia, el arte de la oratoria y las nuevas τέχναι, mientras que Platón rechaza, junto a la utilidad, a

---

<sup>193</sup> *El nacimiento de la historia* II, p. 31.

cualquier clase de actividad práctica, por ignorante y desmoralizadora, y antepone el saber auténtico, único susceptible de dar un sentido y unos medios a la existencia humana. En realidad el primero no comprende la ciencia de su época y la ridiculiza por apego al pasado; el segundo mide sus límites de la deformación del saber construye la posibilidad de una ciencia que permita al hombre alcanzar sus fines más altos. En ambos casos se trata de condenar la inmoralidad de la sofística que reduce la ciencia a una τέχνη; la condena platónica se pronuncia en nombre de la ὀρθή φιλοσοφία; la condena popular, en nombre de la ἐμπειρία" (op. cit. p. 327-28)

En este sentido, la disputa entre los dos argumentos en las *Nubes* nos permite ganar una perspectiva histórica relativa a valores ético-sociales como interpretación de los conceptos κρείττων y ἥττων de la *Retórica* de Aristóteles: la moral y los valores tradicionales se enfrentan a la moral defendida por los sofistas<sup>194</sup>.

Estos dos modelos son los dos argumentos. Aristófanes llama argumento justo a la moral tradicional y argumento injusto a la nueva; este argumento justo, además, llama débil al injusto, y éste, pese a ello, se propone derrotarle aun cuando sabe que "crees ser más fuerte".

De todo esto se deduce que, en un primer momento fuerte y débil se relacionan con la aceptación o no de unos juicios ético-sociales en función de su raigambre o prestigio tradicional. Así, la moral de la primera sofística aparece como algo nuevo, sin sustento en la tradición y, por tanto, débil en cuanto poco aceptado socialmente. Esta debilidad es contrarrestada por las capacidades persuasivas de los sofistas: éstos tratan de hacer aparecer "verosímiles" los nuevos valores para convertirlos en fuertes, es decir, para que sean aceptados. De ahí que el argumento injusto desee batirse en presencia de espectadores, pues, dice, "si

---

<sup>194</sup> En vv. 445 y ss., éste sería el modelo de "hombre nuevo" (promovido por los sofistas): "audaz, charlatán, temerario, intrépido, desvergonzado, costal de mentiras, improvisador, trillado en los pleitos, tabla de la ley, crótalo, zorro, truhán, flexible como correa, solapado, impuro, versátil, desabrido, grosero".



hay gente, te eliminaré más fácilmente", a lo que el justo replica, recordando el odio platónico por los πολλοί, que son los espectadores los que posibilitan el florecimiento de los sofistas. Por ello, el argumento justo trata de "imbéciles" a los espectadores, mientras que el injusto los considera "inteligentes". Es la moral de la democracia contra la moral tradicional.

Así, pues, este texto de Aristófanes nos proporciona una primera interpretación, concreta e histórica, de los conceptos fuerte y débil, que, en consecuencia, se referirían primordialmente al grado de aceptación en relación con valores éticos, sociales y educativos.

El que en la obra de Aristófanes se califique a los dos argumentos como justo e injusto no expresa más que la particular manera del comediógrafo de prejuzgar el debate entre los dos modelos de educación y su rechazo de cuanto signifique novedad.

El argumento injusto es tan consciente de su inicial debilidad como convencido de su victoria final. Por ello, sus armas son la refutación, el contraataque, los argumentos opuestos, en suma, el método antilógico. Y aquí nos encontramos plenamente con Protágoras, al que tanto Platón como Aristóteles empujan al terreno de la persuasión, del ágora pública, donde los argumentos se miden por su aceptación, lo que establece su fuerza y debilidad tras el debate. Creo que existe abrumadora evidencia para afirmar que el pensamiento protagórico se consolida, desde el punto de vista genético, a partir del debate ético-político<sup>195</sup> más que de las especulaciones físico-teóricas<sup>196</sup>, en la plaza pública, los baños, los tribunales, en la casa de Calias, es decir, no en un terreno

---

<sup>195</sup> Pero, añadamos: no en el sentido de una ética especulativa normativa, sino de análisis de la moral práctica.

<sup>196</sup> "Estos huyen de las artes y aquellos de nuevo les empujan, contra su voluntad, a ellas, haciéndoles aprender cálculo, astronomía, geometría, música (y al decir esto, miraba a Hipias). En cambio, quien acuda a mí, no aprenderá otra cosa que aquello a lo que viene. Lo que yo enseño es la prudencia: en los asuntos familiares, para que administre su casa perfectamente; y en los asuntos públicos, para que sea el mejor dispuesto en el actuar y en el hablar" (*Prot.* 318d-e).

aislado, de laboratorio, "académico", sino donde se deciden los asuntos en abierto debate.

Es este terreno del poder en el que sitúa Platón a la erística y, en buena medida, a la sofística. Sólo la tergiversación o la hipocresía han podido hallar aquí piedra de escándalo. ¿No fue acaso Aristóteles el preceptor de Alejandro Magno, el mentor de un gran ensayo imperialista? ¿No intentó Platón realizar su sueño de justicia valiéndose de un tirano, quizá haciendo bueno que "el fin justifica los medios"? ¿Acaso la Atenas democrática no ofrecía materia prima lo suficientemente valiosa para su utopía? Si el terreno de la disputa, del debate, en el que la victoria es consecuencia de argumentos<sup>197</sup> y no está de antemano prefijada, no es el idóneo, como parecen sugerir Platón y Aristóteles en su crítica a los sofistas, no tendremos otro camino que el dictado y lo que, andando el tiempo, será el argumento *ex auctoritate*. Si, como ya he indicado, la sofística se constituye originariamente en el marco político (urbano) del debate sobre los valores, nada impide suponer que tal pensamiento experimentara ampliaciones e, incluso, tuviera aspiraciones globalizadoras. Además, que ésta suposición no es gratuita, lo demuestra el hecho práctico de que tanto Aristóteles como Platón situaron la refutación de Protágoras o, más en general, de la sofística, en el terreno de la más alta abstracción, como los debates sobre el ser, la verdad, la falsedad, el principio de no contradicción, etc.

Los *Dissoi Logoi*, documento más independiente, demuestran lo mismo, si atendemos sobre todo a capítulos como el IV (sobre la verdad y la falsedad) y el V (sobre el método antilógico).

---

<sup>197</sup> Quizá, además de los argumentos, intervengan otros componentes como falacias, manipulación, habilidad, etc. A propósito de Galileo, escribe Feyerabend: "La lealtad a las nuevas ideas tendrá que conseguirse por medios irracionales tales como la propaganda, sensibilidad, hipótesis ad hoc y apelación a prejuicios de todas clases" (*Tratado contra el método*, p. 141). En buena medida me parece aplicable a nuestro caso la protesta de Feyerabend contra el fantasma de la pura racionalidad.

El capítulo IV de este tratado muestra que el método antilógico se aplicaba a cuestiones como el valor de verdad de las proposiciones y el resultado no era la destrucción de estos conceptos, sino su comprensión en un sentido distinto a como las comprendía la corriente socrático-platónica. Dicho brevemente, lo que hemos llamado tesis A, que corresponde a una filosofía de inspiración protagórica, sostiene que no existen dos clases de enunciados eternamente disjuntas, sino una masa indeterminada respecto al valor de verdad. La labor del hombre, por ejemplo, del juez en los tribunales, es determinar dicho valor y, por ende, la tarea del filósofo será proporcionar un criterio para dicha determinación y discernimiento.

Todo ello permite concluir que aquella filosofía que tenía como núcleo las antilogías, es decir, la filosofía protagórica, la más neta y eminentemente sofística, no era una charlatanería o simple recetario reducido a la pura ἐμπειρία de la que se nutrían los círculos democráticos y los jóvenes que demandan instrucción, sino que construye un original y sólido edificio conceptual (sin recurrir a escapadas celestiales y permaneciendo fieles a la tierra) capaz de aportar un sustento ideológico al régimen democrático e, incluso superarlo críticamente en muchos aspectos.

De ahí que la sofística, Protágoras en particular, para Aristófanes, como también para Platón y Aristóteles, realizaba una verdadera transmutación de valores y no una pura y simple corrosión negativa de la vieja tradición. No era simple iconoclastia: "Este te persuadirá a creer honesto todo lo que es vergonzoso y vergonzoso lo honesto"<sup>198</sup>. Es el mundo al revés, una auténtica inversión axiológica.

Protágoras, ciertamente, no se dirigía a la búsqueda de la verdad formal; su experiencia no era la del matemático (contrariamente a Platón). Pero de ahí a endosarle desprecio por la verdad, como en el *Fedro* o en la *Retórica* de Aristóteles, va un pequeño trecho. Si se olvida esto: la búsqueda de la verdad concreta, de su relación con el poder, con las aspiraciones

---

<sup>198</sup> Las *Nubes* vv. 1020-1022.

humanas de bienestar, felicidad, progreso, quedaremos restringidos a una verdad pura, formal, de laboratorio, la verdad del órgano aristotélico, lo que no es más que un reducto de verdad, mientras perdemos la verdad total, no ya, por supuesto, como resultado, sino también como aspiración.

Sobre esta base, la sentencia de la Retórica acaba perfilando un Protágoras (incluida su profesión) indiferente a la verdad, sólo interesado en sacar el máximo provecho pecuniario a su cínica habilidad retórica.

## 5. PERCEPCION Y MEDIDA

El sistemático ataque al conocimiento sensorial que encontramos en el *Teeteto* platónico es sólo nuevo por su virulencia. El debate como tal tiene una larga trayectoria que arranca, al menos, de Heráclito. Pese a sus tópicos, me parece significativa la conclusión de W. Nestle sobre el Efesio: "Su doctrina del cambio perpetuo de todas las cosas y de la relatividad de los contrarios y de la percepción sensorial originó por primera vez la teoría del conocimiento, sin embargo también ha dado paso al subjetivismo e individualismo de la sofística así como a los principios de la esceptis"<sup>199</sup>.

La tradición jónica, volcada en la observación, encuentra en Parménides al primer opositor: "Pues nunca se probará qué sean los no entes, pero tú aparta tu pensamiento de esta vía de investigación, no dejes que la costumbre te obligue a dirigir por este camino tu mirada sin rumbo, tu oído resonante, o tu lengua, sino que juzga con la razón la prueba muy discutida propuesta por mí" (frg. 7).

Farrington<sup>200</sup> señala, en mi opinión con acierto, que no se

---

<sup>199</sup> *Vom Mythos zum Logos*, p. 104.

<sup>200</sup> *Ciencia griega*, pp. 49-50.

trata por parte de Parménides de una simple admonición a la humanidad en torno a las falacias de los sentidos. Es, por el contrario, un ataque al método observacional con alusión explícita a tres órganos sensoriales de importancia: vista, oído y gusto. Y conecta tales sentidos con actividades científicas de la época como las observaciones astronómicas de los filósofos jonios realizadas desde la isla de Tenedos ("mirada sin rumbo"), los experimentos musicales de los pitagóricos ("oído resonante") y la minuciosa descripción de los médicos, Alcmeón en particular, sobre el sentido del gusto ("lengua", que no debe ser, por tanto, interpretada aquí como órgano del lenguaje).

La polémica o, si se quiere, simposio, como diría Raven, en torno a lo que luego se llamará método científico o, incluso, las condiciones de la ciencia, forma parte prácticamente de los inicios de la filosofía misma. De ahí que el planteamiento de Thompson deba ser, en mi opinión, matizado<sup>201</sup>. No puede afirmarse, sin más, que la filosofía griega "se fundaba muy poco en la observación y nada en absoluto en el experimento" (op. cit. p. 387), pues los datos cuantificados desnudos, además de la dificultad de la cuantificación en estos temas<sup>202</sup>, si los tomamos en sí mismos, no nos permiten captar la dirección, y ello es lo importante, de la actividad observacional en la filosofía griega.

En general, se tiende a ver en la medicina un cantón aislado en el que se cultiva la observación y, por tanto, una precursora del

---

<sup>201</sup> "A la vez, como miembros de una clase ociosa, estos intelectuales no intervenían en el trabajo de producción, y, en consecuencia, sus teorías estaban separadas de la práctica. Por eso su desdén por la observación y el experimento, y sus hipótesis «arbitrarias». A este respecto, empero, no se debe subestimar que en el s. V a. C. comenzó a emerger algo semejante a una ciencia de la medicina, basada en la observación sistemática de casos reales: y, según hemos observado, los autores médicos protestaron con energía frente a las hipótesis arbitrarias de los filósofos. En ellos oímos por primera vez la verdadera voz de la investigación científica" (*Los primeros filósofos*, p. 387).

<sup>202</sup> Así, por ejemplo, Nestle, en *Historia del espíritu griego*, p. 111, escribe que la medicina griega practicó un "método empírico en el cual se utilizó ya el experimento".

método científico. Así lo reconoce Thompson en el texto anteriormente citado, aunque precisa que ciencia y filosofía están atravesadas por el mismo bagaje ideológico de prejuicios sociales<sup>203</sup>.

Una opinión semejante defiende Vernant: "En esta tarea [de elaboración de conceptos y construcción de su propia racionalidad], ella [la filosofía griega] se ha apoyado poco sobre la realidad sensible; no ha tomado mucho de la observación de los fenómenos naturales; no ha hecho experiencias. La misma noción de experimento le ha permanecido extraña. Su razón no es todavía nuestra razón, esta razón experimental de la ciencia contemporánea orientada hacia los hechos y su sistematización teórica. Ella ha edificado una matemática, primera formalización de la experiencia sensible, pero precisamente no ha intentado utilizarla en la exploración de la realidad física"<sup>204</sup>.

Frente a estas opiniones, desearía precisar lo siguiente: 1. No se trata de cantidad en cuanto a observación y experimentación, sino del sentido en que se orienta. En tal aspecto, puede afirmarse, como espero mostrar en lo que sigue, que existía en la filosofía presocrática un nexo con la observación y el conocimiento sensorial que pugnaba por establecer un campo de influencia en el dominio y en la actividad de los físicos y médicos. Otra cuestión será analizar los avatares, éxitos y fracasos de esta

---

<sup>203</sup> Ob. cit., p. 352, donde se cita muy oportunamente el texto platónico de la *Rep.*, 406d: "Cuando está enfermo un carpintero—aclaré—, pide al médico que le dé a beber una pócima que le haga vomitar su enfermedad, o que le libere de ella mediante una evacuación por abajo, un cauterio o una incisión. Y si se le va con prescripciones de un largo régimen [...], enseguida sale diciendo que no tiene tiempo para estar malo ni vale la pena vivir de ese modo, dedicado a la enfermedad y sin poder ocuparse del trabajo que le corresponde. Y luego, manda a paseo al médico, se pone a hacer la vida corriente y, o se cura y vive en lo sucesivo atendiendo a sus cosas, o bien, si su cuerpo no puede soportar el mal, se muere y queda con ello libre de preocupaciones.

"En efecto—dijo—, he aquí el género de medicina que parece apropiado para un hombre de esa clase".

<sup>204</sup> *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 363.

tendencia. 2. No sólo Parménides sino también Zenón y Meliso confirman que en la filosofía presocrática existe una aguda polémica en torno a la validez del conocimiento sensorial. Me referiré como confirmación de esta tesis al fragmento 8 de Meliso, que contiene "un hábil ataque a la validez de los sentidos"<sup>205</sup> en el marco de la tradición parmenídea. En dicho fragmento se intenta atacar por la vía de la reducción al absurdo el conocimiento sensorial, la vista (ὄραν), el oído (ἀκούειν) y la percepción en general (συνιέναι)<sup>206</sup>.

Así, pues, en el pensamiento griego anterior a Platón, incluida la medicina, hallamos defensores y detractores del conocimiento sensorial, de modo que, pese a la generalización del sistema esclavista, no puede hablarse de una intelectualidad uniformemente abocada a las hipótesis "arbitrarias". Ni tampoco puede decirse que solamente entre los asclepiadas se practicase la investigación científica, aunque parece indudable que tuvieron decisiva importancia en la reivindicación del método empírico.

En este contexto no pueden pasarse por alto las tempranas intuiciones de Alcmeón sobre el cerebro como centro rector del organismo o sus explicaciones fisiológicas sobre los sentidos<sup>207</sup>. No obstante, me referiré, aunque sea brevemente, a dos textos del Corpus Hipocraticum: *Sobre la medicina antigua* (M A) y *Sobre la ciencia médica* (C M).

Pero, antes, me parece conveniente destacar en términos generales la conexión medicina-filosofía en Grecia, que ha sido puesta de relieve, entre otros, por García Gual: "El afán especulativo por conocer las causas de los procesos naturales se combina, en la actividad médica, con la observación y la experiencia clínicas. Esta combinación es lo que otorga un sello característico al saber hipocrático. Aun en los autores que recriminan el uso de postulados filosóficos o *hypotheses* (como el

---

<sup>205</sup> G.S. Kirk y J.E. Raven, ob. cit., p. 427.

<sup>206</sup> J. Barnes, ob. cit., p. 229, que entiende συνιέναι como "perceive".

<sup>207</sup> Teofrasto, *De sensu*, 25.

autor de MA) encontramos una gran dosis de especulación. Y en los escritores más especulativos, como el autor de *Sobre la dieta*, encontramos constantes referencias al dato sensible y a la observación de los síntomas específicos. La medicina encuentra en la "sensación del cuerpo", *aísthesis tou somatos*, el criterio fundamental para la verificación de la teoría. Atento a los síntomas, el hipocrático interpreta una semiótica que le conduce a un empirismo muy concreto. Los signos corpóreos son la base de la terapia, las indicaciones por las que se rige el pronóstico y la medicación. Hipótesis, observación de síntomas, conjetura de las causas morbosas, medicación, son etapas de un proceso metódico en el que se complementan la experiencia sensible (*aisthesis*) y la reflexión (*logismos*) para aplicar los recursos de la ciencia (*Techne* siempre y no *episteme*) en favor del paciente"<sup>208</sup>.

CM es generalmente reconocido como un escrito polémico en defensa de la medicina<sup>209</sup>. Casi todos los críticos reconocen la inspiración sofística del mismo. E igualmente ocurre con MA, en el que se encuentra un concepto de τέχνη que apunta "a una doctrina científica elaborada ya por la sofística"<sup>210</sup>.

Por lo que respecta a CM, además, se encuentra en determinados pasajes un parecido argumental significativo con el tratado *Dissoi Logoi*, 6. Veamos: en ambos escritos se procede a defender una tesis por vía refutatoria. En los DL se defiende la posibilidad de enseñar la virtud; en CM, el carácter de ciencia (τέχνη) de la medicina. Pero, y esto es lo más importante, el parecido es argumentativo:

---

<sup>208</sup> *Tratados hipocráticos I*, "Introducción general", pp. 48-49.

<sup>209</sup> García Cual, en la "introducción" al CM, (*Tratados hipocráticos I*, pp. 103 y ss.) considera que presenta un tono polémico y retórico característico, con sus periodos contrapuestos y sus frases equilibradas, propias de un hábil orador [...]. El opúsculo ha sido atribuido a sofistas importantes como Protágoras (T. Gomperz) o Hipias (Dupréel, Jones) [...]. Aquí el sofista se dirige contra un adversario supuesto, del que espera triunfar en un certamen, motivo grato a Protágoras, por la superioridad de sus razones".

<sup>210</sup> García Gual, ob. cit., p. 138, n. 8.



–Argumentos del adversario:

CM: Hay enfermos que sin ir al médico recuperan la salud.

DL: Muchos que no han frecuentado a los sofistas se han mostrado dignos de consideración.

CM: A pesar de la ayuda médica, algunos enfermos mueren.

DL: Muchos han frecuentado a los sofistas y no han llegado a ser sabios.

–Respuesta:

CM: No mueren por la ayuda médica, sino por los pacientes. Hay que echar la culpa al poder de la dolencia y no a la ciencia.

DL.: La asistencia a las enseñanzas de los sofistas no es suficiente. Hace falta disposición natural. Para quien la tiene con pocas lecciones basta.

Ciñéndonos a la argumentación del adversario, se observa un estricto paralelismo en el ataque a la medicina y a la sofística. Y un mismo procedimiento en la respuesta: la refutación. Merece la pena señalar otro argumento común a ambos tratados: "Que la medicina posee en sí misma eficaces razonamientos para sus curas [...] lo demuestran las palabras ahora dichas y las actuaciones públicas de los entendidos en la ciencia, que lo evidencian con sus obras [...]" (CM, 14). "En cuanto al segundo argumento, a saber, que no se han dado a conocer maestros, ¿qué otra cosa enseñan los sofistas sino la sabiduría y la virtud?" (DL, VI, 7).

En este paralelismo entre los dos escritos me parece igualmente destacable el hecho de que ambos resuelven las objeciones remitiendo a un universo mucho más amplio que el presentado en la objeción. Y es esa amplitud de factores interrelacionados, no sólo la medicina o la sofística como ciencias, sino también el médico y el sofista, la dolencia y su poder, la disposición (φύσις) para el aprendizaje, lo que cuenta en la resolución práctica del problema.

Dos son los temas específicos que me interesa resaltar de MA: la argumentación sobre el relativismo en la dieta y la exigencia, de ahí inferida, de un criterio o medida.

El tratado reconoce que la dificultad de la medicina radica en conocer la *relación* que guarda cada cosa con el individuo,

pues, en caso contrario, ni se podrá conocer sus efectos ni su correcto uso: "Porque el queso [...] no daña a todos por igual, sino que hay quienes hartándose de él no sufren ningún daño. Al contrario, a los que les sienta bien les proporciona un extraordinario vigor, mientras que otros lo eliminan con dificultad. Y es que sus constituciones físicas son distintas y se diferencian en que el organismo contiene un factor que es hostil al queso y que se ve atacado y movilizado por él. Aquellos en que ese humor se encuentra en mayor cantidad y es predominante padecen naturalmente más. Si fuese perjudicial a toda naturaleza humana, a todos les sentaría mal" (MA, 20).

La variedad de relaciones que contempla el tratado es muy amplia. En el pasaje anterior se aduce el ejemplo del queso respecto de los distintos sujetos. Más adelante se habla de las consecuencias que "puede tener un baño o un esfuerzo realizados en un momento inoportuno" (MA, 21), es decir, el baño en relación con el momento.

Mayor finura de análisis relacional muestra el siguiente pasaje: "Equiparar la dieta de un enfermo a la de un hombre sano no es menos perjudicial que equiparar la de éste a la de las fieras y demás animales. Tomemos, por ejemplo, a un enfermo con una dolencia no grave ni incurable pero tampoco totalmente benigna, sino de aquellas en que un error dejaría sentir claramente su efecto; imaginemos que quisiera comer pan y carne o cualquier otra cosa que un hombre sano come con provecho; y que no lo hiciera en gran cantidad, sino mucho menos de lo que podría comer estando bien. Tomemos, por otra parte, a un hombre sano, de constitución no muy débil pero tampoco fuerte; pongamos que come cebada o cosas similares, con las que un buey o un caballo se beneficiaría y se pondría fuerte; y que tampoco lo hace en grandes cantidades, sino mucho menos de lo que podría comer. Pues bien, este hombre sano, obrando así, no sufriría menos su salud que el otro, que estando enfermo tomó indebidamente pan o torta» (MA, 8). Aquí ya no se habla del sujeto en general, sino del sujeto sano/enfermo débil/fuerte, humano/fiera.

Todo sería más fácil si se pudiera hablar de un lenguaje cualitativo monádico, de modo que ocurriera que todo alimento

fuerte fuera perjudicial y todo lo ligero fuera beneficioso para el sano y el enfermo. En tal caso, reconoce el tratado, bastaría con tender a lo suave.

De esta realidad relacional el autor del tratado deduce en consecuencia que "el asunto es mucho más complejo y requiere mayor precisión, pues hay que apuntar a una cierta medida. Y la única medida, número o peso válido al que uno podría referirse para conocer qué es lo preciso es la percepción sensible del cuerpo humano» (MA, 9).

En mi opinión este tratado ofrece un contexto de sumo valor para la interpretación de las antilogías y de la FHM de Protágoras.

He insistido en el carácter sofístico de estos dos tratados del *Corpus Hipocraticum* o, al menos, en la conexión de los mismos con la problemática sofística, para configurar un espacio de polémica en torno al conocimiento sensorial, a la validez de las τέχναι y a las objeciones que les son planteadas. Ciertamente, por lo que conocemos de la Grecia clásica, estos textos del *Corpus Hipocraticum* pueden ser considerados como pioneros en la definición y defensa de las τέχναι, en su acepción de ciencia práctica, basada en reglas y dotada de base teórica, flanqueada por la ἐμπειρία (experiencia rutinaria) y la ἐπιστήμη (saber teórico deductivo basado en axiomas)<sup>211</sup>.

Es seguramente en este terreno de defensa de las donde confluye la medicina con la sofística, coincidencia que remite a basamentos teóricos más profundos cuales son problemas de índole ontológica y gnoseológica, como unidad/pluralidad, razón/experiencia, absoluto/relativo, etc.

Por el momento, me ceñiré a la vertiente gnoseológica del debate, volviendo, no al lejano Parménides, sino al más reciente

---

<sup>211</sup> M<sup>a</sup> Dolores Lara, en la "Introducción" al MA (*Tratados hipocráticos* I, p. 136) resume la medicina como en los siguientes rasgos: "a) existe una investigación que ha dado lugar a descubrimientos válidos: b) en la base de esa investigación se encuentran, íntimamente ligados, experiencia (*empeiria*) y saber (*episteme*); c) gracias a ellos se ha logrado reducir el campo de la *tyche*, ampliando el de la *techne* que se le contraponen". Aristóteles, *Anal. Post.* 100a y *Metaf.*, 980a.

almirante de Samos, lo que demuestra la persistencia de la filosofía eleática y su ataque al conocimiento sensorial<sup>212</sup>. Que, además, esta persistencia, en medio de la avalancha sofística, atomista e hipocrática, nada tenía de pervivencia lánguida, lo demuestra la obra platónica.

El fragmento 8 de Meliso contiene elementos muy importantes del conflicto en torno al conocimiento sensorial. La argumentación de Meliso creo que debe entenderse en el marco de los planteamientos parmenídeos y zenonianos: establecer por vía indirecta la tesis de la unidad e inmutabilidad del ser, pero con especial atención al testimonio de los sentidos, ligados a las tesis contrarias de multiplicidad y cambio perpetuo. En resumen, Meliso razona así: si el cambio y la pluralidad son imposibles y los sentidos nos testimonian que "lo caliente se hace frío y que lo frío se hace caliente, que lo duro se hace blando y lo blando duro, y que lo viviente muere y se genera de lo no viviente, y que todo se altera y que lo que era no es semejante a lo que es ahora, sino que [por ejemplo] el hierro, que es duro se desgasta en el contacto con el dedo, y así el oro, la piedra y toda otra cosa que parezca fuerte, y que del agua se genera la tierra y la piedra [...]", habrá que concluir "que no veíamos en forma correcta y que aquella multiplicidad no rectamente nos parecía que era".

Es decir, la imagen sensorial de la realidad debe ser rechazada.

No faltan valiosos testimonios en favor de la tesis contraria. Empédocles es un buen ejemplo: "Pero vamos, observa con toda tu destreza de qué modo cada cosa se hace patente / y al poseer una visión no confíes en ella más que en el oído, / ni en el oído resonante más que en las revelaciones de la lengua; / y de ninguno de los otros órganos, en cuanto que son una vía para inteligir, /

---

<sup>212</sup> Puede recordarse asimismo la posición de Zenón a propósito del medimno, el grano o la milésima parte del grano de mijo en un supuesto y sintomático diálogo con el sofista Protágoras. El texto, recogido por Simplicio (DK29A29), plantea la importante cuestión de la relación percepción/estímulo que encontraremos en otros filósofos. El debate sobre la percepción sensible es, pues, insoslayable, como lo es el ataque zenoniano al conocimiento sensorial.

tampoco alejes tu confianza, sino que entienda cada cosa por el medio en que se haga patente" (DK31B3). El filósofo nos invita a no despreciar ninguno de los sentidos, pues todos ellos son "vías para entender". Con sus importantes afirmaciones, entiendo como más decisivo un segundo aspecto: la detallada explicación de cada uno de los sentidos. La afirmación gnoseológica, teórica si se quiere, en torno a la validez del conocimiento sensorial, se complementa con indagaciones psico-fisiológicas acerca del funcionamiento de los mismos, como atestigua detalladamente Teofrasto<sup>213</sup>. Han sido Burnet y Farrington quienes con mayor ahínco han insistido en el carácter empírico de la filosofía de Empédocles, hasta el punto de que, según Farrington, éste "acertó con una demostración experimental de la naturaleza corpórea del aire que respiramos"<sup>214</sup>. Ciertamente, hablar de experimentos supone un cierto riesgo, sobre todo, si se entiende, en todos sus términos, en el sentido de la ciencia moderna. Pero debemos tener presente no sólo éste, sino también otros riesgos. Así, me parece un simple prejuicio establecer rupturas infranqueables entre las modernas ciencias experimentales y determinadas ramas de la ciencia griega, como ocurre, por ejemplo, cuando se afirma, a propósito de las tesis de Farrington, que no vale la pena discutir las anacrónicas observaciones de quienes, como Farrington y Burnet, suponen que estamos ante el primer caso de un "experimento científico"<sup>215</sup>.

Negar que asistimos a una apasionante discusión en torno al conocimiento, y en particular, al sensorial, supone una decisión

---

<sup>213</sup> Por lo que a Empédocles se refiere, ver *De sensu* 7, 8 y 9, donde se exponen las teorías del filósofo respecto a la fisiología de la vista (7-8), el oído y el olfato (9) y el gusto y el tacto (9).

<sup>214</sup> Ciencia griega, p. 52.

<sup>215</sup> Ernesto La Croce, *Los filósofos presocráticos* II, p. 216, n. 139. Este autor, que, pese a todo, reconoce la "agudeza de Empédocles al utilizar este símil", cree que estamos solamente ante "una ilustración empírica de un proceso a cuyo conocimiento Empédocles no arribó —de más está decirlo— por nada que se parezca a las modernas técnicas científicas de investigación".

que requiere presentar argumentos. Las sentencias lapidarias, como "no vale la pena..." en nada contribuyen al esclarecimiento de temas como el presente. Prueba de todo esto es la insistencia de Anaxágoras en temas ya planteados por Empédocles referentes al conocimiento sensorial. Aristóteles<sup>216</sup> refiere cómo aquél retomó el experimento de la clepsidra y Sexto Empírico<sup>217</sup> alude a un tema más interesante que, en terminología moderna, relacionaríamos con la teoría de los umbrales de la percepción. Establecer tal relación en modo alguno me parece un anacronismo. Cicerón<sup>218</sup>, hablando de Demócrito, Anaxágoras y Empédocles, nos anuncia que "casi todos los antiguos dijeron que nada se puede percibir ni saber y que los sentidos son limitados".

Esta última frase encierra un sentido profundo en relación con otros testimonios de Anaxágoras y Demócrito. Más allá del matiz escéptico que pretende Cicerón transmitir, el testimonio acerca del "experimento" de Anaxágoras, del que nos informa Sexto, nos permite situar la discusión, no sólo en el ámbito general del conocimiento sensorial, y su validez, sino más específicamente en el análisis de los límites del conocimiento sensorial, lo que no significa, ni mucho menos implica, la negación del mismo. Antes al contrario, tenemos buenas razones para pensar que el estudio de este tema ha sido iniciado por los defensores de este tipo de

---

<sup>216</sup> *Física*, IV, 6, 213a.

<sup>217</sup> *Adv. Math.*, VII, 90: "El más grande de los filósofos, Anaxágoras, quejándose de que las percepciones sensibles son débiles, "a causa de su debilidad", dice, "no somos capaces de distinguir lo verdadero", y como prueba de su inseguridad aduce el paulatino cambio de colores. En efecto, si tomamos dos colores, por ejemplo negro y blanco, y vertimos uno en el otro gota a gota, la vista no podría discriminar las mutaciones paulatinas, aunque existan en la realidad" (*Los filósofos presocráticos* II, pp. 395-396).

<sup>218</sup> *Acad.*, I, 12, 44 (Los filósofos presocráticos II, p. 395). Sería interesante analizar esta conexión ciceroniana entre el reconocimiento de la limitación de los sentidos (por parte de Anaxágoras, Empédocles y Demócrito) y la afirmación de que nada se puede conocer (tesis del escepticismo). Aquí todo lo que puedo afirmar es que tal conexión me parece históricamente falsa.

conocimiento, aunque, ciertamente, este estudio ha sido consecuencia, entre otras cosas, del ataque al conocimiento de los sentidos por parte de los eleatas.

El atomismo democríteo confirma plenamente esta perspectiva<sup>219</sup>. De modo que los conceptos de relatividad y subjetividad respecto a las sensaciones pasan a tener un papel capital, sobre todo por las consecuencias que de ellos podrían derivarse en relación con las afirmaciones ontológicas.

El planteamiento más radical de este problema nos lo ofrece Diógenes Laercio: "Los principios de todas las cosas son los átomos y el vacío; todas las otras cosas son objeto de opiniones [...] Las cualidades son por convención; por naturaleza sólo hay átomo y vacío" (DK68AI).

Quizá el fragmento que más dramáticamente expresa el conflicto ineludible y necesario entre los sentidos y la razón es el transmitido por Galeno: "Después de haber dicho «por convención el color, por convención lo dulce, por convención lo salado, pero en realidad existen sólo átomos y vacío», hace que los sentidos, dirigiéndose a la razón hablen de este modo: «¡Oh mísera razón que tomas de nosotros tus certezas! ¿Tratas de destruirnos? Nuestra caída, sin duda, será tu propia destrucción»" (DK680125). El mismo Galeno aclara que expresiones como "por convención" equivalen a "según la opinión" y "respecto a nosotros". Al no ser posible aquí un estudio detallado de la sensación en el atomismo, me limitaré a presentar una serie de elementos que nos permitan rehacer el marco histórico-teórico de la FHM.

En la teoría democríteo encontramos los siguientes conceptos básicos: 1. Lo que es "real" y "verdadero" son los átomos y el vacío; 2. Lo demás es "por convención" o "respecto a

---

<sup>219</sup> Cornford, *Antes y después de Sócrates*, p. 24, resume la relación realidad/conocimiento en la siguiente pregunta: "¿Cuáles son, de entre estas propiedades—los colores blanco y negro, la resistencia, la suavidad, la forma—las que realmente pertenecen al objeto y seguirán siendo suyas con independencia de que yo lo mire o lo toque?"

"Los atomistas sostenían que las propiedades táctiles son las reales; las propiedades visuales no son substanciales u objetivas."

nosotros"; 3. El conocimiento "genuino, y 4. El conocimiento "oscuro", al que "pertenece todo lo siguiente: vista, oído, olfato, gusto y tacto..." (DK68B11). En 1 y 2 se nos plantea la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo, lo absoluto y lo relativo. En 3 y 4 la oposición se refiere a lo inteligible y lo sensible, lo real ("genuino") y lo aparente ("oscuro").

La cuestión clave, sin embargo, no radica en el mero planteamiento de estas oposiciones, sino en la relación que Demócrito configuró entre los diversos elementos. Ahí surge un conflicto que ha originado las afirmaciones más diversas. Así, Teofrasto constata perplejo que "la contradicción máxima, y que es común a todas estas doctrinas consiste en concebir que la sensación es una afección [ ] y, a la vez, en definirla mediante la figura de los átomos, y en afirmar que lo mismo parece amargo a algunos, dulce a otros, y de gusto diferente a otros" (DK68A135). Aristóteles (DK68A112) atribuye a Demócrito la tesis de que "lo que aparece a la sensación es verdadero", mientras para Sexto (DK68A59) Demócrito elimina todos los fenómenos y con Platón sólo considera verdaderas las cosas inteligibles. Asimismo, Sexto (DK68B6, 7, 8, 19) concluye que para Demócrito el conocimiento es imposible, al tiempo que habla de dos tipos de conocimiento.

Todo esto hace suponer que Demócrito intentó una explicación determinada de las oposiciones referidas entre sujeto/objeto y razón/sentidos. Como ya he indicado, no voy a indagar la tesis democrítea al respecto, pero es muy probable que defendiera, por una parte, la necesaria colaboración entre razón y sentido como "condición de necesidad del conocimiento genuino"<sup>220</sup> y, por otra parte, resolviera salomónicamente los problemas relativos a la oposición sujeto/objeto, distinguiendo entre cualidades primarias y secundarias.

Esta clásica distinción, tan importante en los albores de la ciencia moderna, parece suficientemente atestiguada en el

---

<sup>220</sup> *Los filósofos presocráticos* III, pp. 340-342, n. 258.



atomismo griego, en el que<sup>221</sup> e habla de tres cualidades del átomo: figura, orden y posición (ῥυσμὸς τροπή διαθιγή). Otros textos hablan también de la magnitud (μέγεθος)<sup>222</sup>. Esto, pues, parece claro. También parece claro que las restantes cualidades son "por convención". Pero, a su vez, encontramos otros pasajes en los que se coloca en un nivel los átomos y el vacío, y en otro las cualidades como un todo.

Del conjunto de testimonios, y sin entrar en problemas de fuentes, pueden establecerse los siguientes niveles:

1. Átomos y vacío; 2. Las cualidades como figura, magnitud, orden y posición, que son propiedades de los átomos, y 3. El resto de cualidades como color, sabor, sonido, que son convencionales. Los niveles 2 y 3 corresponden respectivamente a las llamadas cualidades primarias y secundarias.

En mi opinión el problema principal radica en la relación de 2 con 1 y de 3 con 1; de todos modos, es éste último el caso más importante.

Ha sido frecuente resolver el tema afirmando que las cualidades secundarias son subjetivas (relativas al sujeto), y de ahí deriva el problema de la arbitrariedad o no de las mismas, del que tanto provecho intentara sacar Platón a propósito de la filosofía protagórica. El complejísimo y contradictorio mosaico de opiniones, reflejado por los testimonios de los doxógrafos y filósofos sobre estas tesis de Demócrito, sugiere que estamos ante un tema enrevesado y que, desde luego, Demócrito no resolvió con simpleza. Me parece muy significativa la zozobra de Teofrasto: "Dice que existe de por sí la naturaleza de lo pesado, de lo liviano, de lo duro y de lo blando (pues ni el tamaño, ni la pequeñez, ni lo denso ni lo raro son relativos), y afirma que el calor y el frío y todas las cosas por el estilo son relativas a las sensaciones, cuando en realidad dijo mas de una vez que el calor se debe a la figura esférica" (DK68A135). Textos de este estilo confirman que

---

<sup>221</sup> Σχήμα, τάξις, θέσις son los términos equivalentes utilizados por Aristóteles (*Metaf.*, 985b14).

<sup>222</sup> *Los filósofos presocráticos* III, pp. 206 y ss.

Demócrito estableció una cierta diferencia entre cualidades primarias y secundarias y que, respecto de las segundas, se movió entre dos tesis de apariencia contradictoria: reconocimiento de su relatividad, por un lado, y, por otro, intento de fundamentarlas en las primarias.

Dicho intento, que permite suprimir la arbitrariedad de las cualidades secundarias, se realiza recurriendo a la figura: "el blanco y el negro son, uno, liso y el otro, áspero" (68A126); el gusto ácido corresponde a las figuras angulosas y muy sinuosas, pequeñas y sutiles [...], lo dulce proviene de figuras redondas y no demasiado pequeñas [...]"<sup>223</sup>.

El problema de la relatividad de la sensación parece incompatible con lo anterior, y así lo interpreta Teofrasto, quien, entre la objetividad de la figura y la subjetividad de los sabores, se ve forzado a concluir: "Pero lo apropiado es el mejor, no el peor; el sano, no el enfermo; es decir, el que es mejor de acuerdo con la naturaleza" (DK68A135). Y he aquí que, sumergidos en esta problemática, arribamos, casi sin percibirlo, al problema de la medida: ¿Quién o qué es la medida? ¿Será el dios o el sabio (Platón), la naturaleza (Teofrasto) o el hombre (Protágoras)?

El *De anima* de Aristóteles aborda temas importantes

---

<sup>223</sup> DK68A126. Por ello puede considerarse simplista el juicio de Cornford: "La ciencia antigua, tras deducir el átomo indestructible, supuso que ya había arribado a la naturaleza real de los seres. Las cualidades variables que los objetos parecen poseer, pero de las que los átomos carecen —color, sabor y demás— fueron despachadas como simples sensaciones pertenecientes a nuestros órganos de la percepción. Las tales no son "substanciales" puesto que dependen de nosotros para su existencia. Sólo los átomos son reales, junto con el vacío en el que evolucionan y en el cual colisionan entre sí" (Antes y después..., p. 26). Pero mas adelante mitiga esta aseveración y escribe: "la variedad de cualidades que percibimos corresponde, pues, a la variedad de formas atómicas" (ob. cit., p. 27). En este pasaje Cornford recuerda la pervivencia de estas doctrinas atomistas refiriendo el siguiente texto de Lémery, químico francés del XVII: "No puede explicarse la naturaleza oculta de un objeto de mejor manera que no sea atribuyendo a sus partes formas correspondientes a todos los efectos que produce. Nadie negará que la acidez de un líquido consiste en partículas puntiagudas. Toda la experiencia lo confirma. Sólo se precisa gustarlo para sentir un picor en la lengua semejante al que ocasiona algún material dividido en finísimas puntas".

relacionados con esta problemática. Me voy a referir a este escrito porque, en mi opinión, las reflexiones del Estagirita entroncan con el debate del siglo V.

En el libro II (418a) establece la distinción entre sensibles propios y sensibles comunes: "«sensible» se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente"<sup>224</sup>.

El eco de la distinción entre cualidades primarias y secundarias del atomismo es más que manifiesto. En ese caso debe hablarse de complementariedad entre Aristóteles y Demócrito. El segundo, al hablar de cualidades primarias y secundarias, acentúa la dimensión ontológica, mientras el primero, de conformidad con la propia naturaleza del tratado, aborda la cuestión desde un punto de vista epistemológico, de modo que el sensible común es un sensible avalado y reforzado por el testimonio de varios sentidos<sup>225</sup>.

Aristóteles procede seguidamente a tratar el estatus ontológico de las cualidades. A este propósito resuelve el problema aduciendo las nociones de potencia y acto: la sensación es la potencia y el sensible el acto. Así puede Aristóteles criticar a los filósofos de la naturaleza que se equivocaban al "considerar que nada hay blanco ni negro independientemente de la vista" (426 a). Visión y color están unidos como potencia y acto y no puede hablarse en sentido absoluto de términos que precisamente no admiten un sentido absoluto.

En la idea de precisar los límites del sentido, Aristóteles afirma que "el sentido es la proporción. Los excesos en lo sensible,

---

<sup>224</sup> Véase supra "Análisis platónico de la frase", p. 101 n. 126, donde este texto se cita por extenso. La enumeración de los sensibles comunes en 418a coincide con la de 425a, donde se habla del "número y la unidad". Y en 425b se aduce como razón para que haya varios sentidos el que no nos pasen desapercibidos "los sensibles derivados y comunes, tales como el movimiento, el tamaño y el número".

<sup>225</sup> Descartes considera cualidades primarias el movimiento, la extensión, la flexibilidad, la magnitud y la figura. Locke habla de solidez, extensión, figura, movilidad e impenetrabilidad.

en fin, producen ya dolor, ya destrucción" (426 b). De nuevo, el concepto de umbral, en este caso diferencial, de la sensación aparece en un sentido muy preciso.

No resulta extraño que Aristóteles, al discutir estos problemas se refiera reiteradamente a los "filósofos antiguos" como Empédocles, Anaxágoras y Demócrito. Es seguramente en esta época cuando el tema de la limitación y alcance del conocimiento sensorial alcanzó mayor significado.

En estas coordenadas teóricas, voy a intentar explicar el concepto medida, crucial en la FHM, con lo que espero poder añadir nueva luz sobre la cuestión.

En primer lugar, el concepto de medida es un tópico técnico del siglo V, como han demostrado diversos críticos<sup>226</sup>. A este respecto es muy significativo el ya citado MA. La medida, en el estricto sentido matemático, es una exigencia de la necesaria búsqueda de precisión en la dieta que corresponde a cada individuo en cada situación. La relatividad de la dieta, su variación según los casos, es la causa de esta exigencia de medida. Por lo que a MA se refiere, creo que puede hablarse de una necesidad de conceptos cuantificacionales en virtud del proceso de la propia medicina; por ello, se habla de exceso y defecto. Sin embargo, al plantearse cuál debe ser la medida (μέτρον) el autor responde paradójicamente que "la única medida [...] es la percepción del cuerpo (τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν)".

La extrañeza de esta respuesta radica en que parece llevarnos a un terreno cualitativo, pues la discusión debería entenderse planteada entre un criterio observacional (la percepción del cuerpo) y uno basado en postulados, que se refuta en esta obra.

La beligerancia de este tratado se enmarca mejor en este último aspecto, sin que ello signifique dejar de lado su contundente toma de posición en favor de la precisión (τὸ ἀκριβὲς). Más aún, podrá decirse que el autor está esencialmente

---

<sup>226</sup> Festugière, A. J. *Hippocrate: L'ancienne médecine* pp. 41 y ss. y 59-60. También puede hallarse datos de interés en G. Thomson, *Los primeros filósofos*, pp. 269-272.

movido por el afán de eficacia en la curación. Para ello, no bastan postulados abstractos (como lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco), pues los que así obran "cometen errores de bulto" (MA, 1). Por el contrario, el médico que quiera actuar correctamente, debe esforzarse por saber "qué es el hombre en relación con lo que come y bebe, qué es en relación con sus demás hábitos y qué le puede pasar a cada individuo a partir de cada cosa concreta" (MA, 20). No se puede, por tanto, hablar de lo que beneficia o perjudica en general, sino en relación con los individuos, los hábitos, las circunstancias, etc, "y no decir simplemente cosas como que el queso es un alimento nocivo porque perjudica al que se atiborra de él" (MA, 20). Para nada se violenta el texto si se afirma que del tratado se infiere una negativa al lenguaje absoluto de los predicados monádicos, mientras, por el contrario, se constata en él una defensa del lenguaje relacional como correcto uso de los predicados que se refieren a la salud.

En resumen, la eficacia terapéutica exige tanto una cuantificación que permita evitar el exceso y el defecto, cuanto la definición de un criterio sobre el que se fundamente la cuantificación. Y este criterio o medida no es otro sino la percepción del cuerpo<sup>227</sup>.

Sobre este concepto de medida, los diálogos platónicos nos ofrecen diversos textos.

El *Eutifrón* es uno de ellos y, por cierto, uno de los que con más ingenuidad plantea el tema. Sócrates recuerda a su interlocutor que no se trata de analizar actos píos (aspecto extensional), sino de hallar "el carácter propio por el que todas las cosas pías son pías" (6d). Dicho carácter es tal que "dirigiendo la vista a él y sirviéndose de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase [...]" (6e). Aparece aquí una idea recurrente en la obra platónica: el sabio es sabio por la sabiduría;

---

<sup>227</sup> Sobre este pasaje de MA, ver Festugière, ob. cit., pp. 41 y ss., y Laín Entralgo, La medicina hipocrática, quien en varios pasajes se refiere a esta cuestión. Concretamente en la p. 239, n. 17, parece presentar como incompatibles los aspectos cualitativo y cuantitativo, interpretando la fórmula de MA en analogía con otra que aparece en el tratado hipocrático Sobre las mujeres estériles.

el justo, por la justicia, y el bueno, por la bondad.

Pero, ¿qué ocurre cuando no hay consenso? Veamos diversos casos que cita el diálogo: 1. Si la disputa versa sobre "cuál de los dos números es mayor" (7b), recurrimos al cálculo; 2. Si disputamos sobre "lo mayor y lo menor", recurrimos a medirlo, y 3. Si sobre "lo más pesado y lo más ligero", recurrimos a pesarla.

Hay, sin embargo, otro ámbito donde todo es más difícil. Tal es lo relativo a "lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo" (7d). En este terreno, todos los dioses, como los hombres, discrepan, pues no se formarían partidos entre ellos [los dioses], si no tuvieran distinta opinión sobre estos temas" (7e). Por esto, hay que concluir que "las mismas cosas son odiadas y amadas por los dioses y, por tanto, serían a la vez agradables y odiosas para los dioses" (8a).

Esta problemática lleva a Platón a una segunda definición de la piedad, de carácter extensionalista: "Es pío lo que agrada a todos los dioses y, por el contrario, lo que todos los dioses odian es impío" (9e).

Pero el *Eutifrón* no acaba ahí. En sus especulaciones sobre lo agradable a los dioses y lo pío, prosigue así: "No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por decirlo así, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos" (11b).

Este trascendental texto muestra cómo el relativismo y la disputa sobre el flujo son dos temas condenados a ir juntos. El nexo no va a ser ni aislado ni accidental en la obra platónica.

El diálogo citado, además, es importante por el hecho de que enfrenta cualidades cuantificables de las cosas con juicios valorativos sobre la bondad, la justicia, etc., es decir, opone las cualidades a las valoraciones éticas, desviando la disputa hacia éstas últimas.

Es en los diálogos tardíos donde el debate sobre las propiedades se problematiza. El *Político* se refiere también al arte de medir, que se define como relativo a toda clase de exceso o defecto. De todos los textos platónicos me parece éste el más esclarecedor. El arte de medir se divide en dos partes: "por una parte, según la recíproca relación de los objetos en su magnitud y

pequeñez; por otra, refiriendo su tamaño a la condición necesaria de su propio nacimiento" (283d).

Más que dos partes de laimetrética, habría que hablar de dos clases, cuya definición no se realiza de pasada o sin detalle, sino con toda precisión y en varios lugares distintos del *Político*. He aquí un ejemplo: "hemos de forzar a su vez al más y al menos para que se hagan mesurables, no sólo entre sí, sino incluso en relación con el logro de la justa medida (τοῦ μετρίου)" (284b).

Platón da por concluido el tema del arte de medir (que abarca de 283b a 287b, un espacio nada desdeñable) insistiendo en que "hemos descubierto dos géneros de arte de medir" (285 c). Ambos géneros presuponen el establecimiento de una relación. El primero (por ejemplo, "x es mayor que y") establece una relación entre dos objetos; en el segundo, por el contrario, la relación se da entre un objeto y un patrón estandarizado que recibe el nombre de justo medio (τὸ μέτριον), condición necesaria del nacimiento (τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν), lo conveniente (τὸ πρέπον), lo oportuno (τὸν καιρὸν), lo necesario (τὸ δέον) y lo que está en el medio alejado de los extremos (πάνθ' ὁπόσα εἰς τὸ μέσον ἀποκίσθη τῶν ἐσχάτων).

De entrada, es ya interesante esta división que muestra dos especies de medida. Y no sólo debido a la obsesión platónica por las divisiones, con ser ello cierto. Más importante todavía es la comprobación de qué y cómo la obra platónica se hace eco de afirmaciones "que muchos hombres de genio suelen hacer" (285a), los cuales "por no estar habituados a realizar sus investigaciones dividiendo por especies, aunque esos elementos ofrecen tanta diferencia, los reúnen al punto en un solo grupo, juzgándolos semejantes [...]" (285a). La alusión me parece evidentemente dirigida a los sofistas y, más en general, a los círculos allegados a las τέχναι tal como se ha visto a propósito de MA y CM. Además, hay en mi opinión una argumentación refutatoria que liga la defensa de las técnicas (propia de la sofística) o bien a la admisión del punto de vista platónico (la medida como la justa medida) y, en consecuencia, al rechazo de la medida como mera relación de magnitudes, o bien a la negación misma de la posibilidad de las técnicas. Así puede afirmar Platón que "si ésta última [la justa

medida] existe, existen también aquéllas [las artes], y existiendo aquéllas, existe asimismo dicha relación; y caso de no existir uno de los dos términos, ninguno de ellos podrá existir jamás" (284d).

Precisando más, concluye el diálogo caracterizando las dos clases de arte de medir: 1. la que incluye las artes que miden "el número, la longitud, la anchura y las velocidades en relación con sus contrarios" (284e), es decir, las técnicas que cuantifican; y 2. las que miden en relación con la justa medida, lo conveniente, lo oportuno, lo necesario y todo cuanto está en el medio alejado de los extremos (283e), es decir, una medida cualitativa que permite distinguir los "buenos y malos" (283e) y alcanzar en las artes "buenas y hermosas" obras (284a).

Toda la argumentación platónica se destina, por un lado a conceder a sus adversarios latentes el concepto relacional de medida, y, por otro, a defender celosamente un concepto de medida absolutizado, fijado, entendido como criterio o forma (idea); es decir, la doctrina de las ideas constituye la meta u horizonte de estas tácticas platónicas, de modo que las digresiones en el diálogo, su longitud o brevedad, deben admitirse o rechazarse "sin juzgar de su amplitud por *comparación recíproca*, sino de acuerdo con la parte de medir que decíamos entonces era preciso tener presente: la conveniencia (τὸ πρέπον) (286 c-d). "La finalidad debe estar presidida, no por el placer, sino por el intento de convertirnos en más hábiles dialécticos y más perspicaces para explicar racionalmente la realidad" (287a)<sup>228</sup>.

El texto platónico, pese a sus denodados esfuerzos, fracasa. Y fracasa porque intenta inútilmente salir del terreno de la relación por lo que a la medida se refiere. En el Protágoras, como se verá,

---

<sup>228</sup> "Conviene esforzarse por ser capaz de dar y recibir razón de cada cosa; porque los seres incorpóreos, que son los más hermosos y más grandes, se explican claramente solo por el razonamiento y no con cualquier otro medio, y a ellos tiende toda nuestra actual exposición" 286a). Se apunta en todo este pasaje un razonamiento similar al de la *Rep.* 522-532, que considera el cálculo, la geometría y la astronomía como enseñanzas que contribuyen a impulsarnos hacia la verdad, si se usan debidamente ("contemplan la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia, y no ejercitándose con miras a las ventas o compras [...]") (525c).



se opone el sabio al ignorante (el que se fía de las apariencias)<sup>229</sup>, pero en el Político se matiza, pues no basta medir, sino que, a su vez, en el arte de la medida hay que dividir y distinguir: la medida cualitativa (relación de un objeto respecto a su patrón, modelo o idea) y la cuantitativa (relación de un objeto con otro). La diferencia sería muy similar a la que existe entre el intercambio por trueque (se comparan dos objetos cualesquiera) y el intercambio monetario (se compara cualquier objeto con un patrón, la moneda).

En uno y otro caso (acepto la terminología habitual de medida cuantitativa y cualitativa, equivalente a los conceptos métricos y comparativos de la filosofía de la ciencia, es decir, en ambos casos conceptos relacionales) no salimos de la relación. Incluso diría que no salimos del terreno sofístico. Hasta el momento Platón no añade nada que no estuviera en el horizonte teórico del atomismo, la medicina hipocrática y la sofística. Lo prototípico de Platón será la absolutización, la elevación del patrón a la categoría de realidad en sí frente a la de convencionalidad. Pero, por supuesto, tal absolutización conlleva necesariamente la descalificación de lo que se mide, del objeto, su aniquilación real.

Operación imposible, pues no hay medida sin relación. Si se destruye ésta, se destruye igualmente no sólo la medida, sino su misma posibilidad. La peculiar característica del platonismo de ser una inectiva refutatoria de la sofística y movimientos afines ha impedido una precisa captación de sus propias contradicciones. Así se sostiene con frecuencia que Platón está de acuerdo con Protágoras en reconocer la realidad cambiante del mundo material, mientras que la discrepancia radica en que Platón quiere ir más allá en el sentido de reconocer un mundo inmutable junto a y en

---

<sup>229</sup> El mismo criterio aparece en *Rep.* 602d y ss., donde la condena de las artes imitativas se justifica con razones de este tipo. Platón ve el remedio contra las mismas en "el medir, el contar y el pesar, de modo que no se nos imponga esa apariencia mayor o menor o de mayor número o más peso, sino lo que cuenta, mide y pesa".

convivencia con el mundo cambiante<sup>230</sup>.

Por el contrario, la teoría platónica exige, como conclusión, la liquidación de uno de los dos polos de la relación para poder hablar del ser en sí, mientras que Protágoras, admitiendo los dos polos de la relación, se plantea el tema de la medida; y ahí entra de lleno la solución de la convencionalidad: del patrón o código.

También se podría plantear el problema desde otra perspectiva: la sofística establece una relación comparativa horizontal entre objetos, quedando abierto el tema de por qué se imponen criterios, medidas, valores. A este problema responde la revolución convencionalista. Por el contrario, Platón vería inútil la relación horizontal, incluso imposible, pues no son comparables dos objetos en cambio continuo. De ahí su esfuerzo por la absolutización, es decir, por la definición de un en sí con el que lo mutable no establece propiamente relación de comparación, pues uno y otro son inconmensurables. De ahí la gran problematicidad de la relación de participación.

El *Filebo*, en relación con estos problemas, es también coherente con la exigencia platónica de investigar "dividiendo por especies". Y así, se establece toda una distinción entre las ciencias que "presentan una menor exactitud y [...] las que son más exactas" (56c). Pero entre las exactas, como la aritmética, hay que discernir "una aritmética para el vulgo [...] y otra aritmética para los [...] filósofos" (56d). Concluye afirmando que "hay dos tipos de aritmética y dos de metrética, y muchas otras dependientes de aquéllas, que tienen la misma dualidad, compartiendo, en cambio, un solo nombre" (57d).

Ante tal dualidad, el propósito de Sócrates es patente: buscar no la ciencia más útil, sino aquella que "investiga lo evidente, lo exacto y lo más verdadero" (58c). El μέτρον comienza así a escribirse con mayúscula. Esto no es una característica propia del *Filebo* o de otros diálogos tardíos, sino un idea guía en el

---

<sup>230</sup> Esta visión conciliadora entre Platón y la sofística está en desacuerdo con la agresividad platónica (y aristotélica) hacia los sofistas. La defienden, entre otros, Kerferd (*The Sophistic Movement*, pp. 65 y ss.) y F.M. Cornford (ob. cit., pp. 95 y ss.).

conjunto de la obra platónica<sup>231</sup>. Ante los múltiples lugares que se podrían aducir, he aquí una muestra de la *República*: "¿Y se muestran en algo diferentes de los ciegos los que de hecho están privados del conocimiento de todo ser y no tienen en su alma ningún modelo claro ni pueden, como los pintores, volviendo su mirada a lo puramente verdadero y tornando constantemente a ello y contemplándolo con la mayor agudeza, poner allí, cuando haya que ponerlas, las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno, y conservarlas con su vigilancia una vez establecidas" (484c-d)<sup>232</sup>.

De lo dicho hasta aquí, se concluye que dos son las cuestiones fundamentales en torno a la medida:

1. Entendida como *cuantificación*. En este sentido, la exigencia de medida procede del ámbito de las cosas materiales, cognoscibles por los sentidos. Es el tamaño, la forma, el número, de las cosas, lo que se misura. Las apariencias, como resultado inmediato de nuestras percepciones, deben ser sometidas a un control que permita la precisión y la exactitud. Esta exigencia era particularmente sentida entre quienes reclamaban la eficacia de la medicina.

Hay un pasaje en el *Protágoras*, de orientación distinta a otros textos platónicos<sup>233</sup>, en el que el arte de medir se presenta contrapuesto a la facultad de las apariencias. Sócrates recuerda

---

<sup>231</sup> "Y esto [la medida cualitativa] es lo que desde el primer momento distingue a Platón de la masa y su conciencia valorativa. Es ese el *telos* que proclama el Gorgias y que presupone el Protágoras. Ya desde los primeros escritos de Platón, desde los diálogos socráticos menores, aparece ese criterio detrás de sus investigaciones en torno a la *arete* como conocimiento de lo bueno. Y esto es, como nos enseña inequívocamente el *Gorgias*, aquello cuya *parusia* hace que los buenos sean buenos" (*Gorg.*, 498d), es decir, es la Idea, el prototipo de todo lo bueno" (Jaeger, *Paideia* p. 531). Sin aceptar los reiterados juicios de pleitesía a Platón, me parece acertado ver en la búsqueda del criterio una pieza clave de los diálogos platónicos.

<sup>232</sup> Otros lugares, p.e., *Gorg.* 498d; *Hip. May.* 287c y ss.

<sup>233</sup> Véase infra "Segunda posición de Sócrates", p. 273 y ss., donde se explica la discordancia de este texto con otros de la obra platónica en el tema de la medida.

que, a simple vista, una misma magnitud parece "mayor de cerca y menor de lejos" (356c). Por tanto, si hubiera que escoger entre lo pequeño y lo grande, la solución estaría en la medición, de modo que "el arte de medir dejaría sin valor estas apariencias y, mostrándonos la verdad, proporcionaría tranquilidad a nuestra alma" (356d).

Tal arte de medir es reconocido como τέχνη y ἐπιστήμη, enfrentado a las apariencias. Se opone así el sabio al ignorante, al que se fía de sus percepciones.

Debe observarse que esta oposición no significa incompatibilidad entre medida y apariencia. Por el contrario, ambas se sitúan en lo que Platón llamaría el mundo de la opinión, de la cantidad. Puede, pues, afirmarse que la medida, lejos de negar la apariencia, la complementa introduciendo precisión y objetividad allí donde los factores subjetivos y las condiciones mismas de la percepción humana permiten la discrepancia.

Ya hemos visto en qué sentido esta exigencia de medir derivaba de las necesidades de las técnicas, que requerían medios precisos para evitar el exceso y el defecto.

La propia filosofía protagórica y su propuesta de análisis según el pro y el contra no hace sino reavivar la necesidad de "contar y medir".

Los textos platónicos citados plantean, sin embargo, algunos problemas importantes: la exigencia de medida puede verse satisfecha en determinadas esferas, como las relativas a cualidades cuantificables de las cosas, pero ofrece dificultades insalvables en el terreno de las valoraciones éticas. ¿Cómo realizar allí mediciones? ¿Cómo introducir la medida en temas como la justicia, la belleza o la bondad?

2. Estos interrogantes obligan a discutir el tema en otro nivel, de naturaleza más estrictamente filosófica: me refiero a su aspecto cualitativo. ¿Conforme a qué norma podemos y debemos medir?

En la época que estamos estudiando, tres son las soluciones que cabe considerar. La primera, ya vista en MA, establece la exigencia de una medida que, huyendo de especulaciones simplistas sobre lo fuerte y lo ligero, el exceso de alimentación o

el ayuno, sólo puede consistir en un sólido método observacional, la percepción del cuerpo.

Esta respuesta resume, tomando una posición concreta, el debate en torno a qué tipo de conocimiento, el sensorial o el especulativo-deductivo, debe tomar la primacía. Como tal, se inserta, pues, en un contexto de naturaleza preeminentemente científica.

La segunda solución, la protagórica, de mayores ambiciones filosóficas, establece que la medida es el hombre, cada hombre. Será en el campo de la política donde mayor rendimiento producirá esta tesis. No obstante, también en epistemología tiene algo que decir y la gravedad de sus consecuencias para este ámbito no escapó a Platón y Aristóteles. En sentido negativo, la respuesta protagórica no dejaba lugar a un término absoluto, independiente del hombre, con referencia al cual se efectuase la medida. Esta no podía proceder más que de las discrepantes opiniones humanas. Mal podía construirse desde ellas un criterio absoluto que se impusiera por la fuerza de su propia evidencia interna. El hombre que siente, percibe y comprende, tal es la medida en el conocer. Ahuyentando a los dioses, socavando su necesidad, esta tesis cifrará la medida en las limitadas opiniones de los hombres.

Finalmente, la solución platónica se perfila como reacción al protagorismo. La medida, opina el Académico, no puede ser relegada a la convencionalidad, pues la mayoría no merece confianza. Tampoco puede proceder el criterio del cambiante y huidizo mundo de los objetos materiales; debe establecerse algo más firme, un "modelo claro" (ἐναργές [...] παράδειγμα)<sup>234</sup>, conforme al cual pueda ser medido el ser, la verdad y las normas de lo hermoso, lo justo y lo bello. Pero, si tal modelo posee la garantía de la firmeza, carece, sin embargo, de un fácil acceso. Sólo a unos pocos, tras esfuerzos no pequeños, se les muestra. Por tanto, no es el hombre, cada hombre, medida, sino el sabio, raro y escaso. Así se explica Platón en el *Teeteto* refutando al sofista de Abdera.

---

<sup>234</sup> *Rep.* 484c

De este modo se completa el cuadro de la polémica: las cambiantes y enfrentadas opiniones de los hombres en torno a una materia fluyente o la ciencia, severa e inmutable, del sabio acerca de entidades perpetuamente consistentes, siempre igual a sí mismas.



## SEGUNDA PARTE

### CUESTIONES DE ÉTICA Y POLÍTICA

Ahí tienes, Sócrates, por qué los atenienses, al igual que los demás pueblos, cuando deliberan sobre la virtud en arquitectura o en cualquier otra profesión, sólo a unos pocos los consideran con derecho a dar consejos... Pero cuando se ponen a deliberar sobre la virtud política, toda la cual deben abordar con justicia y sensatez, entonces escuchan, y con razón, a todo el mundo, como suponiendo que todos deben participar de esta virtud o, de lo contrario, no habría ciudades. Ésta es, Sócrates, la causa de tal comportamiento.

Platón, *Protágoras* 322e5-323a4





## 6. EL HOMBRE MEDIDA Y EL ANALISIS POLITICO

### 6.1 Relativismo y convencionalidad

No pueden comprenderse las ideas protagóricas sobre la política, la moral y la estética si no es partiendo del concepto de relativismo. En otras palabras, las reflexiones protagóricas y sofísticas en general referentes a las cuestiones políticas se enmarcan en un terreno definido por la multiplicidad, la finitud, el conflicto; es el mundo, en suma de la historia real, no de la historia inventada o la utopía.

Entra, así, en escena una importante problemática; la escisión entre el ser y el deber ser. En términos generales puede decirse que la sofística y el socratismo-platonismo se sitúan respectivamente, la primera, en el análisis de la moralidad real y, los segundos, en el campo del deber ser, de la idea. Esta diferente posición hace que gran parte de la polémica de Platón con los sofistas dé la impresión de un diálogo imposible. Por otra parte, el olvido de este hecho, o su inadvertencia, ha originado uno de los más siniestros confusionismos, que ha permitido, por ejemplo, mezclar a Trasímaco con Calicles y hacer pasar, en general, a todo el movimiento sofístico como campo abonado para el surgimiento del más descarado inmoralismo y de la más violenta defensa del derecho de los más fuertes a dominar a los débiles.

El relativismo sofístico y en concreto el protagórico sobre la moral se desarrolla en el marco de una vieja contradicción, la que opone el νόμος a la φύσις y que va tener una decisiva proyección histórica en los debates sobre el fundamento de la moral y del derecho. Las ramificaciones de esta contradicción son muy amplias. Nos recuerda Henimann que la pareja *nomos-physis* aparece por primera vez en el tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas v lugares* para explicar las causas de las diferencias entre Asia y Europa. Así se dice que la característica de los macrocéfalos se debe a la costumbre (νόμος) de dar una forma

larga a las débiles cabezas de los recién nacidos por medio de procedimientos artísticos.

En Heródoto encontramos razonamientos similares. Así, por ejemplo, explica las diferencias óseas del cráneo entre persas y egipcios recurriendo a las costumbres de ambos pueblos: "Los egipcios empiezan a afeitarse la cabeza desde su más tierna infancia, por lo que el hueso se fortalece debido a la acción del sol. Y a esto mismo se debe también que no se queden calvos [...] y que los egipcios tengan el cráneo duro". Sin embargo, los persas "desde la niñez mantienen sus cabezas a la sombra, ya que llevan tiaras, que son unos gorros de fieltro" III, 12).

La oposición *nomos-physis* surge, pues, en el contexto de la tradición jónica, pero estaba llamada a alcanzar su máximo desarrollo en el terreno de la teoría política. En tal sentido, dicha oposición sintetiza la confrontación entre el ideal democrático y el aristocrático respecto a la política y la educación.

La nobleza griega había establecido la tesis de que sus prerrogativas de clase se amparaban en unos presupuestos naturales, una *physis* especial<sup>235</sup> que, de no poseerse por nacimiento, hacía inútil toda educación<sup>236</sup>. El nuevo rumbo de la ciudad de Atenas, iniciado con Solón (594), proseguido con las tiranías (561) y las reformas de Clístenes (508) y Efialtes (462), llegado a su máximo esplendor con Pericles, acabaría derrumbando o, al menos, limitando la vieja tesis aristocrática en sus afanes universalistas. La oposición *nomos-physis* es, entre otras cosas, expresión de este conflicto sociopolítico entre democracia y aristocracia.

---

<sup>235</sup> F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, pp. 2973.

<sup>236</sup> Buenos ejemplos de ello son los poetas Teognis y Píndaro. De éste último son los siguientes versos: "Uno tiene mucho peso cuando su gloria es de cuna, pero el que sólo tiene lo que ha aprendido, es un hombre en la oscuridad que, con aspiraciones volubles, nunca llega con pie seguro a su meta, sino que prueba en mil fortunas sin un propósito eficaz" (*Nemea* 3, 38-42, ed. de Pedro Bádenas y A. Bernabé).

Se considera al discípulo de Anaxágoras, Arquelaos, el primero en formular en la ética y la estética la doctrina del convencionalismo; su conocida, aunque dudosa, sentencia enuncia que "lo justo y lo injusto no es por naturaleza, sino por convención (τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ)" (DK60 A1).

No sabemos en qué medida tal aserto es original de Arquelaos, contemporáneo de Pericles, Demócrito y la primera sofística. Podría tratarse de una tesis amplia y profundamente establecida y difundida. Es ya idea habitual en Heródoto, del que, en este contexto, se suele citar este famoso pasaje: "En efecto, si a todos los hombres se les diera a elegir entre todas las costumbres, invitándoles a escoger las más perfectas, cada cual, después de una detenida reflexión, escogería para sí las suyas" (III, 38). A continuación, Heródoto añade como prueba una anécdota de Darío, según la cual los griegos tienen por blasfemia comerse los cadáveres de los padres (costumbre de los calacias), mientras los calacias consideran blasfemia quemar los cadáveres de los padres<sup>237</sup>.

Los *Dissoi Logoi* afirman con no menos claridad la misma idea: "Pienso que si se ordenara a todos los hombres reunir en un solo lugar las cosas que estiman feas y, después, tomaran de este montón las que estiman bellas, ni una sola quedaría en su lugar, sino que todas se repartirían por todas, pues no todos tienen las mismas opiniones"<sup>238</sup>.

La reflexión contenida en estos textos es a considerar y nos habla del elevado nivel de profunda apertura a que sus autores habían llegado<sup>239</sup>. Ciertamente, los sofistas, por su propia

---

<sup>237</sup> La costumbre de comer los cadáveres de los padres se atribuye a los masagetas en *Dissoi Logoi*, 2, 14.

<sup>238</sup> 2,18. Junto a este texto se añaden unos versos de autor desconocido (se sugiere de Eurípides) que insisten en el mismo tema.

<sup>239</sup> Quiero citar al respecto un texto moderno que sintetiza, desde el punto de vista de la actual antropología, esta misma experiencia: "Cada cultura siente las normas y creaciones culturales elaboradas por ella misma, por ejemplo,

condición viajera, estaban en una posición adecuada para esta valoración de las diferencias en los juicios éticos y estéticos. Pero a tal posición se añade una decisión teórica importante: la relativización frente a la absolutización y al inevitable *chauvinismo* político. Aristóteles, recopilador de constituciones, originario de Macedonia, también viajero, y su maestro Platón, ambos posteriores a esta tradición que comentamos, llegaron a conclusiones totalmente contrarias. Tal era el clima de absolutos en que sus filosofías se desenvuelven.

De Platón leemos que "la raza griega es allegada y pariente para consigo misma, pero ajena y extraña en relación con el mundo bárbaro [...], los griegos han de combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos, y son enemigos por naturaleza (πολεμίουσ φύσει εναι) unos de otros"<sup>240</sup>. En otros pasajes sugiere que, en correspondencia con las tres partes del alma, existirán no sólo tres clases sociales, sino también tres tipos distintos de estados: a las regiones norteñas les atribuye Platón un carácter arrebatado (τὸ θυμοειδέσ); los fenicios y egipcios se distinguen por la avaricia (τὸ φιλοχρήματον), en tanto que a los griegos los caracteriza el amor a la sabiduría (τὸ φιλομαθέσ)<sup>241</sup>. En este texto se perciben claramente los ecos de la teoría del alma y sus tres virtudes.

Más radical es todavía Aristóteles, quien habría formulado algunas graves recomendaciones a su discípulo Alejandro según se

---

su mentalidad sobre el derecho, sus formas matrimoniales, su escala de intereses, pasiones y sentimientos, como las únicas ajustadas a la naturaleza. Por lo general, siente las normas de otra cultura o sociedad como curiosas, cómicas, extrañas, en la mayoría de los casos como no naturales, de mal gusto, antinaturales o también, en un paso ulterior, como pecaminosas y reprobables". A. Gehlen, *Antropologische Forschung*, 80.

Es oportuno recordar el fragmento de Píndaro (215, Schröder; 203, Bowra): "Pueblos distintos tienen costumbres distintas; todo hombre prefiere su propia justicia".

<sup>240</sup> *Rep.*, 470c.

<sup>241</sup> *Rep.*, 435-436a.

infiere del siguiente pasaje de Plutarco: “Pues [Alejandro] no trató a los griegos como líder y a los bárbaros como déspota, como Aristóteles le había aconsejado, ni se preocupó de los primeros como parientes y amigos ni se comportó con los otros como si fueran plantas o animales”<sup>242</sup>. En la *Política*, diseña el filósofo de Estagira un modelo de hegemonía, puesta en práctica por el imperialismo de Filipo y Alejandro, que permitiría a Grecia dominar a los pueblos del Norte y del Sur: “Los que habitan en lugares fríos, y especialmente los de Europa, están llenos de brío, pero faltos de inteligencia y de técnicas, y por eso viven en cierta libertad, pero sin organización política e incapacitados para gobernar. Los que habitan el Asia son inteligentes y de espíritu técnico, pero faltos de brío, y por tanto llevan una vida de sometimiento y servidumbre. La raza griega, así como ocupa localmente una posición intermedia, participa de las características de ambos grupos y es a la vez briosa e inteligente: por eso no sólo vive libre, sino que es la que mejor se gobierna y la más capacitada para gobernar a todos los demás si alcanzara la unidad política. Las mismas diferencias se observan entre los distintos pueblos helénicos: unos tienen una naturaleza unilateral, mientras que en otros esas dos facultades están bien combinadas” (1327b24-36).

Nada más ajeno a los sofistas que este radical y estrecho *chauvinismo*. Estos patrones, que aquí se refieren a la pareja conceptual griegos/bárbaros, es decir, lo que podría llamarse la política exterior, se reproducirán cuando Platón y Aristóteles analicen la estructura interna de la *polis*.

El relativismo específico que los sofistas descubren en el dominio de la valoración ética y política (a saber, que el segundo término de la relación es siempre un sujeto humano individual o colectivo), empuja a un lugar preeminente a una nueva categoría: la de convencionalidad; las normas éticas, políticas, estéticas, jurídicas, etc., encuentran su fundamento en un acuerdo (¿quizá imposición?) entre seres humanos; no existe, pues, un fundamento natural inmutable en el que se basen nuestros conceptos de bondad

---

<sup>242</sup> Plutarco, *Moralia* 329b. Aristóteles, *Fragmentos*, 658 (V. Rose).

y justicia. El hombre no es, por tanto, un ser que se limita a someterse a unos patrones que le llegan de fuera. Tales patrones no pueden proceder más que de la propia estructura social del hombre, que es el verdadero fundamento de su propio sistema valorativo.

En este contexto surge el problema de cómo entender este concepto de hombre. Sobre el tema se han pronunciado muy diversos juicios que giran en torno a dos fundamentales: quienes entienden *hombre* en sentido de individuo y quienes lo entienden en sentido de humanidad<sup>243</sup>. En mi opinión no hay duda de que, cuando la FHM tiene significación gnoseológica (percepciones) se impone el sentido individual. Por el contrario, cuando estamos ante un contexto relativo a juicios éticos y estéticos, como son las costumbres, las leyes, la normativa moral, el individuo es sustituido por otros diversos términos que se refieren a colectivos humanos: culturas, etnias, imperios, profesiones, clases, etc. Debe excluirse, en mi opinión, la significación genérica, ya que carece de toda justificación textual, es contraria al enfoque extensionalista-nominalista de Protágoras y al contexto de los informes etnográficos e induce a confundir los planteamientos antagónicos de Platón y Protágoras.

El camino queda abierto a un nuevo concepto, el de *clase social*, que se alcanza mediante un progresivo afinamiento en la determinación del tema del hombre. Los *Dissoi Logoi* constituyen un ejemplo aleccionador y sumamente informativo sobre la cuestión.

Podríamos decir como consecuencia de lo visto hasta aquí, que Protágoras, y en general el movimiento sofístico en una de sus principales tendencias (la relativista convencionalista), llevan a cabo un desnaturalización o, también, desontologización de la moral, es decir, contribuyen a la disolución del ideal moral de la aristocracia. Desde el punto de vista social, el pertinente en esta

---

<sup>243</sup> Untersteiner, ob. cit., I, p. 138, resume la diversidad de opiniones sobre la cuestión y ofrece un poco convincente intento de conciliar el sentido genérico y el individual.

temática, ontologizar la moral consistiría en absolutizarla a dos niveles: primero, ignorando que otros pueblos tienen otras normas de moralidad, en todo caso, considerándolos inferiores, y, en segundo lugar, ignorando que dentro de un mismo estado hay realmente distintas formas de entender lo que es bueno y malo e, incluso, distintas morales.

Es decir, absolutizar la moral es, en este último sentido, elevar a categoría de moral universal la moral de la clase dominante.

Un importante aspecto de esta labor desontologizadora (relativizadora) es el contraste sistemáticamente realizado entre la normativa moral y la realidad moral misma. Y así se concluye que, por ejemplo, en la guerra lo bueno y lo malo es distinto según se vea desde uno u otro bando. En las competiciones, tan profundamente arraigadas en Grecia, ocurre lo mismo. En suma, el análisis concluye que los principios morales por sí mismos, es decir, absolutamente tomados, no valen como norma práctica y real de comportamiento, sino que éstos deben ser entendidos a la luz del momento (καίρως). Así, por ejemplo, respecto al principio de no jurar en falso se dice en los *Dissoi Logoi*: " Si uno cayese en manos del enemigo y prometiese traicionar a su ciudad, en caso de recobrar la libertad, ¿obraría éste justamente ateniéndose al juramento? A mi me parece que no"<sup>244</sup>.

Que esta inspiración es netamente protagórica se confirma si se admite que el *Protágoras* recoge en lo esencial doctrinas de este sofista. A este respecto es sumamente representativo un pasaje en el que, tratándose en ese momento sobre las relaciones entre utilidad y bondad, responde Protágoras: "Conozco muchas cosas perjudiciales para los hombres, por lo que respecta a alimentos, bebidas, fármacos y otras mil cosas; y conozco también otras que le son útiles; otras que son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos; otras que son útiles sólo para los bueyes o sólo para los perros; otras, que no lo son para ninguno de éstos, pero sí

---

<sup>244</sup> III,6. La conexión de los juicios valorativos con los intereses de clase es igualmente expuesta con profusión en I, 3.



para los árboles. Y por lo que respecta a las del árbol, unas, que son buenas para las raíces, pero dañinas para los brotes; por ejemplo, el estiércol: es bueno echarlo a las raíces de todas las plantas, pero si se te ocurre echarlo a los vástagos y las ramas tiernas, lo mata todo. Así también, el aceite es completamente nocivo para todas las plantas y muy perjudicial para el pelo de todos los animales excepto el del hombre; para el del hombre, así como para el resto de su cuerpo, sirve de protector. Por consiguiente, qué sea lo bueno resulta tan diverso y multiforme que incluso esto mismo, el aceite, es bueno para el hombre, aplicado a las partes externas de su cuerpo, pero muy malo, aplicado a las internas. Y por eso, todos los médicos prohíben a los enfermos el uso del aceite, salvo muy pequeñas dosis en aquellos alimentos que van a ingerir, lo imprescindible para eliminar la repugnancia que provocan en nuestros órganos olfativos ciertas viandas o carnes"<sup>245</sup>.

El bien no es un objeto ni una cualidad, sino una relación. La razón de esta posición hay que buscarla, de modo inmediato en el punto de partida descriptivo (herodotiano) que adoptan en la investigación, alejado del normativismo platónico. Podría resumirse así la conclusión por lo que a ética respecta: las conductas buenas y las conductas malas no forman para todos y para siempre clases disjuntas. Esta conclusión resulta, por supuesto, inadmisibles y aun escandalosa para quien la analiza desde el punto de vista del bien como idea.

En resumen, esta teoría ética protagórica: 1. tiene como fundamento los comportamientos reales y concretos de los individuos concretos; 2. considera el bien y la justicia como relaciones y no como objetos ideales, y 3. refleja a nivel de teoría

---

<sup>245</sup> *Prot.*, 334a. Al terminar esta intervención de Protágoras, los asistentes aplauden. C. Bueno, en la introducción al diálogo, intuye que con estos aplausos "Platón nos está indicando quizá, a la vez, que Protágoras acaba de exponer una de sus tesis fundamentales y, por cierto, irreductibles a las tesis de Sócrates y a las suyas propias" (p. 71). El análisis relacional es muy abundante en este diálogo, como en 318d, 331de, 334e, 359c.

las contradicciones de moral concreta en lugar de limitarse a una pura teoría normativa.

Si éste es, como creo, el sustrato básico de las tesis protagóricas sobre la ética y la política, la virulenta reacción platónica resulta comprensible. Su interés radica en reivindicar y fundar la doctrina del bien-idea, con desprecio a la moralidad real, recurriendo a las especulaciones lógicas para expulsar del debate las contradicciones inmersas en la moralidad real. No es extraño que los sofistas desemboquen en un análisis del poder político y de las clases sociales, mientras la obra platónica concluye en una *entelequia* utópica.

A partir de aquí, creo, resultará claro que calificar la ética sofística de nihilismo moral constituye una mera maniobra de etiquetación por parte del platonismo y sus seguidores.

El tema, sin embargo, merece ser discutido. Partiré de un ilustrativo texto del *Hippias Mayor*. Empeñado Sócrates en alcanzar una definición de lo bello y rechazando las definiciones extensionalistas de Hipias, éste precisa: "Me parece que tú tratas de definir lo bello como algo tal que nunca parezca feo a nadie en ninguna parte" (291 d). Creo que debe aquí hacerse una precisión. El planteamiento que se encuentra en este texto es relativista y, por ende, de inspiración sofística, pues lo bello se entiende relacionado con personas, tiempos y lugares. La belleza, así, es una relación. El relativismo sofístico en ningún sentido impide semejante planteamiento acerca de la belleza. Es decir, el relativismo no excluye la generalización; puede preguntarse si existe una ley válida para todos. Muy distinto es plantear la cuestión de la belleza en sí frente a la belleza como relación, planteamientos ambos irreductibles y que representan respectivamente el punto de vista de Platón y Sócrates frente al de Protágoras.

Ciertamente la sofística señala la diversidad más que la uniformidad, y la particularización más que la generalización. En esto radica lo revolucionario de su enfoque. La tradición transmitía el cierre sobre la propia cultura de cada cual, la tendencia a considerar bueno y natural lo propio, y degradado e inferior lo de los demás. No obstante lo dicho, no puede

encontrarse noticia alguna que confirme como tesis sofística el que nada existe que sea bueno para todos. La cuestión de si hay algo bueno y bello para todos, en todo lugar y en todo tiempo es una cuestión legítima que se resuelve en el análisis concreto de las culturas en sus variantes espacio—temporales, y no en la pregunta por una belleza o bondad en sí.

## 6.2 El sabio protagórico

Sobre este tema, resulta fundamental referirse a la apología de Protágoras contenida en el *Teeteto*. Analizado este fragmento en el curso del mencionado diálogo, resulta evidente que se incluyen en él supuestas respuestas de Protágoras a objeciones planteadas anteriormente por Sócrates. Es decir, la apología resume lo que Platón supone que Protágoras respondería (o hubiese respondido). No obstante, puede plantearse la pregunta de en qué sentido la apología recoge y con qué fidelidad opiniones del sofista de Abdera o, también, en qué sentido estas opiniones pueden estar deformadas. Ciñéndonos más al propio texto de la apología, debemos preguntarnos si el contenido de la misma se ajusta a lo que el mismo Protágoras "hubiese hecho de estar aún con vida"<sup>246</sup>.

Lo primero a tener presente para responder a esta pregunta es que en varios momentos del supuesto discurso protagórico se responde a objeciones anteriormente esgrimidas por Sócrates en el diálogo, cuales son: 155c alude a 161b en que se afirmaba la extraña conclusión de que es imposible recordar algo y no conocerlo, basándose en la identificación de conocer con ver; 166b responde a 165b en que Sócrates planteaba "la más difícil de las

---

<sup>246</sup> Así Cornford, ob cit., p. 77. Por el contrario, Levi, ob cit., p. 131, observando "notables diferencias" entre el *Teeteto* y el *Protágoras*, considera que las mismas son "...motivo suficiente para negar que la apología sea una reproducción exacta de las convicciones íntimas del sofista. V. al respecto Untersteiner, *I Sofisti*, I, p. 114, n. 1. También Diès, en su "Introducción" al *Teeteto* (Belles Lettres), p. 135, afirma que la apología de Protágoras "tiene su fuente más probable en los mismos escritos del sofista".

cuestiones", a saber que una misma persona pueda conocer algo y no conocer lo que conoce sobre el supuesto de ver algo con un ojo tapado. Como en tal caso con un ojo se ve y con el otro no y como ver es igual a conocer, se llega a la citada conclusión.

Dada la extrema dificultad de estos planteamientos, conviene orientarse a otro terreno, el de las afirmaciones que se presentan como tesis filosóficas del sofista. Estas son las principales:

a) "Cada uno de nosotros tiene sus propias percepciones (ἴδια αἰσθήσεις), de donde se deduce que "lo que a cada uno parece llega a ser nada más que para aquél a quien parece" (166c).

b) "Cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es", lo que no significa que se identifique a sabios e ignorantes (166d).

c) Definición del sabio: "el que puede cambiarnos a cualquiera de nosotros y hacernos que cuando algo malo nos parezca tal y sea así para nosotros, eso mismo parezca y sea bueno" (166d).

d) "Todo está en movimiento" (168b).

e) Doctrina de la convencionalidad: "lo que parece es, no sólo para el individuo, sino también para la comunidad" (τό τε δοκοῦν ἐκάστω τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτη τε καὶ πόλει) (168b). "De ahí que sostenga que todas las acciones que parezcan correctas y beneficiosas para cualquier estado en particular, lo son para él en tanto así las considere" (167c).

De estos temas hay que considerar en este contexto dos: el problema de la verdad y su relación con el sabio, y el de la convencionalidad.

La filosofía platónica considera impensable poder hablar de sabios e ignorantes si esta escisión no se fundamenta en la referente a la de verdad/error. Pues bien, el *Teeteto* supone que de la FHM se infiere la imposibilidad de la falsedad (explícitamente afirmado en la apología: "pues no es posible ni pensar lo que no es, ni pensar algo más allá de lo que se experimenta, y todo lo que se experimenta es verdadero" (167ab), con lo que no habrá posibilidad de hablar de sabios e ignorantes.

Lo que en la apología queda claro es que Protágoras difiere de Sócrates (Platón) no en que éste afirme la existencia del sabio y aquél la niegue, sino en cuál ha de ser el criterio que debe permitir su definición: para Sócrates el sabio sólo puede definirse en función de la verdad, mientras que para Protágoras el criterio estará en la capacidad para transformar la realidad.

¿Significa esto que el sofista negaba (como afirma el inciso de 167ab y otros lugares del *Teeteto*) la posibilidad misma del error, quedando en tal caso el concepto de verdad vacío de contenido, y que *todas* las opiniones son verdaderas?<sup>247</sup>.

En capítulos anteriores ya he indicado cómo la tesis de la imposibilidad del error que Aristóteles atribuye a Antístenes no es aplicable a Protágoras. Por el contrario, sería interpretación de Platón y Aristóteles el considerar como consecuencia de la FHM que todas las opiniones son verdaderas. Esta consecuencia no se puede admitir como universalmente válida, sino sólo en el contexto de los juicios de base sensorial y de la valoración ética y estética. En estos casos, Protágoras establecía una relación sujeto/objeto y objeto/objeto, como ocurre en los juicios comparativos (x es más alto que y, etc.). La pregunta pertinente sería: entendidos esos juicios como relaciones, ¿se negaría Protágoras a hablar de verdad y falsedad? Es evidente que el hecho de convertir los predicados monádicos en diádicos no nos obliga a renunciar al concepto de verdad. Cuestión distinta sería saber si se puede hablar de la verdad antes de resolver cuál es el uso correcto de los predicados. Protágoras cree que esta resolución es previa al planteamiento sobre la verdad.

Por lo demás no hay pruebas de que Protágoras formulase de modo explícito ni que la falsedad fuera imposible ni que todas las opiniones fuesen verdaderas<sup>248</sup>.

---

<sup>247</sup> Ya he sugerido que el οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάζσαι, que recuerda al fragmento B2 de Parménides, pudo entrar como una pieza refutatoria de los sofistas cuando eran atacados por sus adversarios. Véase supra “El contexto del rechazo de las antilogías: Platón”, p. 53 y ss.

<sup>248</sup> En cualquier caso no sería extraño que Protágoras hubiese formulado (como también otros filósofos de la época, por ejemplo, Demócrito o Anaxágoras,

Vayamos, pues, a la apología. En ella Protágoras rehúye definir al sabio en función de los conceptos de verdad y falsedad. El sabio no es el hombre capaz de llevar "a quien piensa en algo falso a que piense en lo verdadero" (167a), sino el capaz de realizar "el tránsito a la posición opuesta", porque ese estado es mejor. Aquí se manifiestan enfrentados los dos criterios: el socrático-platónico y el protagórico, en torno al cual debe distinguirse al sabio del ignorante.

Más explícitamente, el enfoque protagórico incluiría dos aspectos básicos:

1. El lograr el tránsito o cambio a una situación opuesta<sup>249</sup>. En tal sentido, diríamos que el criterio del sofista de Abdera prima la acción frente a la contemplación del filósofo platónico y el movimiento frente a la estabilidad, lo que obviamente se corresponde con temas ya tratados de la filosofía protagórica y heraclíteica.

2. El estado (ἔξις) inicial (definido como πονηρός, χείρων) y el estado final (que es ἀμείνων, χρηστός, ὑγιεινός, βελτίων). Se excluyen expresamente los términos ἀληθής - ψευδής. El cambio que realiza el sabio no es, pues, un tránsito de la ignorancia al conocimiento, sino de un estado malo a otro mejor. Si a veces se habla, por lo que a este contexto se refiere, en términos de verdad y falsedad, es por ignorancia (ὑπὸ ἀπειρίας), opina el sofista.

Para comprender estas supuestas afirmaciones protagóricas, debe considerarse el ámbito sobre el que se hace la definición de sabio: se habla del médico respecto a los enfermos, el sofista respecto a la educación, los agricultores respecto de las plantas y los oradores respecto a las opiniones de las ciudades sobre lo justo.

---

a los que por ello se considera a veces como escépticos) algún tipo de enunciado similar a los de Aristóteles del *De anima*, 418a. Véase supra "Aristóteles sobre la FHM", p. 104 y ss.

<sup>249</sup> La palabra griega usada es μεταβάλλον, μεταβλητέον, de relevante importancia en la literatura hipocrática, como se muestra, particularmente, en *Sobre la dieta de las enfermedades agudas*.

Obviamente<sup>250</sup> los ámbitos de estas profesiones son la acción práctica: si una persona encuentra amargos los alimentos, el médico no tratará de convencerlo de que está equivocado y que la verdad es que no lo son, sino de curarlo de modo que encuentre (le parezcan) los alimentos con otro sabor. Esto vale igualmente para la παιδεία protagórica (que analizaré al tratar el *Protágoras*), cuya misión no es la transmisión de conocimientos, sino que promete que "en cuanto convivas un día conmigo, volverás a casa siendo mejor"<sup>251</sup>. Pero esto tampoco exige que deba excluirse la acción de transmisión de conocimiento; simplemente es suficiente con suponer que Protágoras no la consideraba definitoria ni determinante.

Complementariamente, se puede observar el aspecto en el que interviene el sabio: a propósito de las plantas se habla de sus αἰσθήσεις, mientras que, en general, se habla de todo lo relativo a la opinión, opiniones que, sobre todo por lo que a la ética y a la estética se refiere, de ningún modo pueden calificarse de verdaderas o falsas, como se admite trivialmente.

---

<sup>250</sup> Sobre el conjunto de opiniones que Platón atribuye a Protágoras en la apología, la opinión de Cornford es que "la forma de argumentación se adapta necesariamente al contexto, pero el contenido, sin lugar a dudas, es de Protágoras...; podemos concluir que Platón aquí está simplemente reproduciendo el punto de vista del Protágoras histórico" (pp 7778).

No se puede negar la presencia de tesis protagóricas en este pasaje, pero menos negable es que se trata de un texto platónico en el marco de la refutación de la FHM. Así, en 169d, el propio Sócrates reconoce: "Si hubiera sido realmente él (Protágoras) quien hace esta afirmación y no nosotros cuando llevábamos a cabo su defensa, no tendríamos necesidad de replantear la cuestión y asegurar nuestro punto de partida..."

La apología, pues, es un constructo de Platón, quien seguramente se esfuerza por elaborar un texto ajustado a las tesis protagóricas, pero, en cualquier caso, en lugar de basarse en tal texto (la apología), Platón prefiere partir "ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου" (169e). Considerar la apología como una simple reproducción de las tesis del Protágoras histórico significa despreciar las componentes que entran en cualquier refutación.

<sup>251</sup> *Prot.*, 318a.

Por lo demás, el propio Protágoras no evita incluso utilizar la palabra como título de una de sus obras. No se trataría, pues, de una negación del concepto de verdad (o falsedad), sino de un desplazamiento de los centros de interés del sofista. Además, dado el enfoque general de la sofística, cabe suponer que Protágoras criticase la concepción abstracta de la verdad tal como la utilizaban los seguidores de Parménides, en el sentido de especulación matemática (la dialéctica zenoniana). Tal sentido podría tener, asimismo, la crítica de Protágoras a los geómetras a propósito de la tangente. Por lo demás todas estas consideraciones guardan coherencia con todo lo dicho sobre el ἦττω y el κρείττω λόγον.

Cosa distinta es que esta posición sea vivida, teorizada y dramatizada por Platón y Aristóteles como un desprecio a la verdad frente a puros objetivos crematísticos y como identificación entre sabios e ignorantes.

Sin embargo, si la apología representa en algún sentido ideas de Protágoras, la historia no termina ahí; hay, por el contrario, interpretaciones diferentes. Cornford, que sigue a Platón, opina que "Protágoras debió de haber conciliado esta aspiración (de reclamar el título de "sofista": que implicaba poseer un saber superior) con su teoría de que todas las opiniones son igualmente verdaderas, cosa que sólo pudo hacer sosteniendo [...] que algunas opiniones son "mejores" que otras..." (ob. cit., p. 77).

Esta interpretación plantea dos importantes cuestiones: 1. que Protágoras sustituye la verdad por la conveniencia, y 2. que tal sustitución se debe al intento de justificar la superioridad del sofista sobre los demás, pues, de lo contrario, ¿qué pretendería enseñar Protágoras?

De ahí se infiere que la sofística supeditaba todo interés teórico y ético a la justificación de su propia actividad profesional, lo que supone que no salimos de las redes platónico-aristotélicas, las cuales en su refutación incluyen, junto a las teóricas, las argumentaciones *ad hominem*.<sup>252</sup>

---

<sup>252</sup> *Gorg.*, 519c, en que se compara a los políticos con los sofistas en cuanto a que ambos se contradicen.



Lo que aquí se está debatiendo no es la profesión sofística y su justificación. Tal tema sólo entra como pieza de la refutación platónica. El núcleo de la apología (166d-167d) (no lo olvidemos, la apología de Protágoras escrita por Platón) comienza afirmando " μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ..." (166d) y concluye que "καὶ σοί, ἔάντε βούλη ἔάντε μὴ, ἀνεκτέον ὄντι μέτρῳ" (167d). El tema de la medida es tan sumamente querido para Protágoras como intensamente enojoso resulta para Platón. En esa confluencia de amores y odios, no es extraño que la FHM haya sido la principal fuente y núcleo del debate entre la sofística y el platonismo.

La argumentación platónica puede resumirse así: Si cada uno es medida, no puede hablarse de sabios e ignorantes, y de manera equivalente, si se habla de sabios e ignorantes, en tal caso no todos somos medida<sup>253</sup>. Por tanto, Protágoras se contradice cuando, afirmando que cada uno de nosotros es medida, sostiene al mismo tiempo la superioridad del sabio.

Todo el interés platónico sobre la frase en disputa gira en torno a esta decisiva cuestión: quién es la medida, a la que me referiré más adelante.

Paralelo a este tema, la apología contiene otro conexo: el de la convencionalidad, es decir, la tesis del relativismo aplicada a la política, la moral y la estética. La convencionalidad constituye el fundamento de posibilidad de la intervención del sabio. Negado el carácter convencional de los valores, el sabio (tal como ha sido definido en la apología) se hace imposible. De ahí que haya una diferencia tan abismal entre el sabio protagórico y el filósofo platónico.

Siguiendo la lectura de la apología (165e-168c) y la posterior refutación (164d-172b y 177c-179c), hay momentos en que tal diferencia parece oscurecerse. Según hemos visto, en la apología hay dos claras formulaciones del convencionalismo político. Por otra parte, en dos momentos se para Platón a resumir el estado de la cuestión: 171d-172b y 177c.

---

<sup>253</sup> Formalmente el argumento sería: (p --> no q) y (q --> no p).

En el primero comienza estableciendo una distinción<sup>254</sup> entre dos campos de aplicación de la FHM: el de las sensaciones (θερμά, ξηρά, γλυκέα) y el de los asuntos sociales (περὶ πολιτικῶν).

Por lo que respecta a las sensaciones, Platón está con Protágoras en que "la mayoría de las cosas -calientes, secas, dulces, y otras por el estilo- son para cada uno tal como a cada uno le parece" (171e). En esto todos los hombres son iguales. La diferencia entre las personas en sabios e ignorantes surge cuando se trata de cuestiones como la buena o mala salud; en tal caso, el médico es superior a los demás.

Respecto a los temas sociales, ocurre lo mismo: Platón conviene con Protágoras en que las costumbres y asuntos religiosos son legales (νόμιμα) mientras cada estado lo decida. En esto, todos los estados son igual, no hay superioridad de uno sobre otro. Sin embargo, cuando se plantea el tema de lo ventajoso o desventajoso (τὰ συμφέροντα) para cada ciudad, "hay que distinguir entre consejeros (σύμβουλον)<sup>255</sup> y entre las decisiones que adopte un estado.

En 177c repite aproximadamente la misma posición. ¿Dónde radica, pues, la diferencia entre el sabio de la apología (del sabio del Protágoras histórico queda todavía mucho que decir) y el filósofo platónico? Aun sin prejuzgar en detalle si la apología representa o no una exposición protagórica en su letra y en su espíritu, aceptándola como tal pieza del *Teeteto*, aparecen las siguientes contradicciones:

1. El sabio protagórico coexiste con la pretensión de hacer "autosuficiente a cada individuo en lo que se refiere a la sabiduría" (169d), pretensión que resulta totalmente inaceptable para Sócrates.

---

<sup>254</sup> Lo que confirma mi interpretación de la FHM expuesta en pp. 107 y ss.

<sup>255</sup> Sobre esta palabra, usada por Diodoro Sículo a propósito de las leyes de Turios, véanse las conjeturas de Lana, ob cit., p. 41 n. 37 e infra "Protágoras y Pericles, teoría y realidad", p. 335 y ss.

El filósofo platónico, por el contrario, sólo encuentra su firme base en la sabiduría de lo inmutable.

2. El sabio protagórico es competente en hacer cambiar de un estado a otro, *teniendo presente que ambos estados se consideran relativos*; por ello, al segundo estado se le domina *mejor*. Incluso afirma el diálogo que Protágoras reconoce que "algunas personas eran superiores en lo que atañe a lo que es mejor o peor, y éstos, según dijo, eran sabios" (169d).

Sobra repetir que los conceptos citados son comparativos, es decir, relacionales. En esa competencia en lo mejor y peor lo que da al sabio protagórico<sup>256</sup> su superioridad sobre los demás, y no el conocimiento de qué es el bien entendido como idea inmutable.

Creo que esta interpretación se corrobora cuando en 177c-179c concluye Sócrates la refutación de la apología de Protágoras. Allí se retrotrae el problema de las leyes (cuya convencionalidad se acepta) a la cuestión del provecho que dichas leyes van a ocasionar, lo cual no es una cuestión convencional. Más aún, puede haber, y de hecho hay, opiniones enfrentadas. En tal caso, como las consecuencias beneficiosas o no de una ley son asunto de futuro, de lo que por definición no hay percepción, ¿quién tendrá la razón en caso de disputa? El experto, responde el diálogo. "Entonces, con toda razón, podemos decirle a tu maestro que debe admitir que un hombre sea más sabio que otro y que el más sabio sea la medida, mientras que un ignorante como yo no ha de ser de ninguna manera el más indicado para ser tomado como medida, pretensión que -me agrada o no- se concluía del discurso que hicimos en defensa de Protágoras" (179bc). Teodoro reconoce que "éste es el aspecto más débil de la teoría".

Con este razonamiento Platón cree poder llegar al núcleo del protagorismo político: el hombre medida. Si "cada uno de nosotros es medida", la teoría platónica con sus jerarquías de guardianes y filósofos queda minada desde su base y amenazada de

---

<sup>256</sup> En mi opinión, se equivoca Cornford al suponer que Protágoras hace una "concesión" cuando admite que unos son más sabios que otros. Se trata más bien de una idea básica del sofista, por lo que no me parece acertado suponer que con ello se debilita la posición del sofista (ob. cit., p. 81).

derrumbamiento. De ahí que responda en el *Teeteto*: sólo el sabio es medida, o como en las *Leyes* (716c), el dios es la medida. Protágoras, en cambio, diría sartreanamente que estamos condenados a ser medida: "te agrade o no, debes conformarte con ser medida" (167d).

Creo que de este modo encontramos un aspecto decisivo de la FHM que justifica la extensión dedicada por Platón para refutar a Protágoras. Este último consideraría que definir al sabio en función de la verdad reduciría la competencia del mismo al campo puramente cognoscitivo, dejando al margen la acción práctica. Quizá, habría otro riesgo mayor: la deliberación en temas de política (asunto del *Protágoras*) quedaría restringida a los expertos (el filósofo), la política sería cosa de profesionales.

### 6.3 Los dos paradigmas

En el proceso de refutación que Platón plantea contra la defensa de Protágoras y, más en particular, la problemática del sabio en relación con el hombre medida se intercala, antes de concluir tal refutación, una llamada digresión acerca del contraste entre la filosofía y los sabios de este mundo<sup>257</sup> o entre la filosofía y la retórica<sup>258</sup>.

---

<sup>257</sup> A. Diès, "Introducción" al *Teeteto* (Belles Lettres), p. 136.

<sup>258</sup> Cornford, ob. cit., p. 85. Como conclusión el crítico inglés sostiene que tal digresión indica "la división tajante entre el platonismo y la posición de quienes adoptan las consecuencia extremas de la tesis de Protágoras" es decir, de los seguidores del sofista. En tal sentido no sólo Cornford, sino también otros críticos, sostienen el punto de vista del carácter conservador de Protágoras en cuanto a moral. Así, singularmente, A. Levi, quien concluye, en *Storia della sofistica*, que "así entendido, el principio relativista, lejos de implicar consecuencias peligrosas para la vida ético-social, debía servir para defenderla de la negación del antitradicionalismo anárquico y del inmoralismo egoísta" (p. 134). O de modo similar el principio relativista, audaz, incluso revolucionario en la esfera de la filosofía de la naturaleza (identificada con el conocimiento teórico), era para Protágoras una arma para defender la tradición ético-social de su pueblo, amenazada por teorías subversivas y, en algunos casos, destructoras" (p. 148). Por

Ciertamente elementos similares a los que aparecen en esta digresión se hallan dispersos en otros diálogos platónicos, como son el *Gorgias*, la *República*, el *Fedón* y las *Leyes*. Sin embargo, aquí interesa sobre todo el contexto en que tal digresión se plantea.

Si desde el punto de vista del desarrollo temático puede hablarse de digresión (pues se interrumpe el hilo del discurso al que se vuelve luego, para hacer reflexiones adicionales), desde el punto de vista del tipo argumentativo habría que hablar de exposición positiva de lo que la refutación pretende establecer negativamente.

De ahí que esta llamada digresión ponga el acento, no en los absurdos que se derivan de la FHM, sino en la gran superioridad del sabio platónico sobre el sabio protagórico. Platón elabora dos παραδείγματα (176e), aunque obviamente detalla el del filósofo, pues el sabio protagórico sigue siendo objeto de refutación en el diálogo. De ahí que ahorre detalles y desarrollos. El momento en que se introduce la digresión es, para el autor del diálogo, sumamente grave. Se trata de presentar la tesis convencionalista, es decir, a los que afirman "que ninguna de estas cosas (a saber, lo justo y lo injusto, y las cuestiones de religión) existe naturalmente (φύσει), con realidad propia, y que más bien la decisión pública se hace verdadera en el momento en que es adoptada y se mantiene como tal hasta tanto esté en vigencia [...]" (172b).

Se observará que se trata de la vertiente ético-política de la FHM. Es éste el tema que se viene abordando en la refutación de la apología. La digresión presenta, pues, un duplicado sobre la cuestión: la refutación (vía negativa) y la contrapropuesta platónica (vía positiva).

Sin embargo, la digresión parece tener una perspectiva más amplia. No sólo se refiere a Protágoras<sup>259</sup>, sino también a

---

supuesto, para Levi son los discípulos del sofista, quien reconocía valores éticos absolutos (p. 133), los que hacen mal uso de sus enseñanzas (p 142).

<sup>259</sup> Creo que el texto, y más aún el contexto, no deja lugar a dudas que Platón se refiere, en primer lugar, a Protágoras, y, secundariamente, a otros que no coinciden en todos sus argumentos y razonamientos. Tal interpretación, además,

"quienes no argumentan del todo como Protágoras" (172b). Terminológicamente, el enfrentamiento revestirá la forma de un contraste entre filosofía y retórica.

Sabemos que Platón no es hombre dispuesto a las matizaciones en lo que respecta a la crítica de la sofística. Será más bien su discípulo Aristóteles el que introducirá distinciones a la hora de valorar.

La globalización que aparece en la digresión del *Teeteto* se da igualmente en el *Gorgias*. Platón, en cualquier caso, hace lo posible por identificar bajo una denominación común todo lo que le resulta contrario en algún sentido a sus tesis, tal vez guiado por la idea<sup>260</sup> de que "cada cosa tiene un solo contrario y no más". En el *Gorgias*, Sócrates ve similitudes entre "políticos" y "sofistas": los primeros, cuando son criticados por la ciudad, se consideran injustamente tratados por los muchos bienes que han realizado, mientras que los segundos acusan a sus alumnos de ser injustos por no pagarles sus lecciones. La acusación, piensa Sócrates, es en los dos casos incongruente, pues ambos se proclaman maestros de virtud. No se trata solo de una coincidencia, sino de afinidad o incluso identidad: "lo mismo es, dichoso amigo, un sofista que un orador, o muy cerca y afín..." (520a).

No opinaba, igualmente, sin embargo, el interlocutor de Sócrates, Calicles: "Pero tú, por ignorancia, opinas que una, la retórica, es algo totalmente bello, pero la otra la desprecias"(520b). El testimonio de Calicles es suficientemente indicativo de que la identificación entre sofística y retórica es una tesis atribuible a Platón, más que una expresión de la realidad histórica, como se confirma en el *Menón* (91c), donde Anito se expresa en los peores términos contra la sofística, "hombres que no valen nada", según Calicles en el *Gorgias* 520a<sup>261</sup>.

---

es congruente con la magna difusión de la teoría convencionalista y con las ideas de la "ilustración" griega en general.

<sup>260</sup> *Prot.*, 332cd.

<sup>261</sup> A Calicles lo describe Platón como un orador que lógicamente aprecia su arte, mientras que detesta la filosofía y desprecia la sofística. Esta

No puede, ciertamente, decirse que desde el punto de vista de la historia social y política de Atenas se dé una identificación entre el sofista y el orador. Sin embargo, supuesta la diferenciación de ambos, pese a los esfuerzos reduccionistas de Platón dirigidos a convertir al sofista en orador, Protágoras defiende un particular tipo de relación entre ambas actividades, según hemos visto en la apología del *Teeteto*: la sabiduría del sabio se demuestra mediante la intervención en la ciudad y en la asamblea. En tal intervención, los oradores jugaban un importante papel. Pero Protágoras no se identificaba sin más con la oratoria como técnica. Es para el formalista Platón para quien no hay más que una clase de retórica, la que adula en vez de curar. El sofista de Abdera, por el contrario, no habla (ni tampoco sería coherente con las bases relativistas que sustenta) del orador sin más, sino de los oradores "sabios y buenos" (σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας), por citar la expresión del *Teeteto* (167c)<sup>262</sup>.

Lo cierto es que en la mayoría de los pasajes, alusivos al tema en los diálogos platónicos, se da esta polarización entre el *rétor* y el *filósofo*.

Los primeros, prosigue Platón en la digresión, han sido educados en los dicasterios<sup>263</sup> y más se parecen a sirvientes que a hombres libres. La alternativa que Platón presenta frente a Protágoras comienza, pues, con una etiquetación, muy

---

descripción platónica como orador, pero enemigo de la sofística, parece resultar coherente con la tesis de Menzel (*Calicles*, pp. 113-127) de que Calicles es una personificación de Critias. Por otra parte, el asociar a Calicles y Alcibiades, a los que Platón considera, no los culpables de los males, sino tal vez sólo cómplices (*Gorg.* 519ab), parece apuntar en la misma dirección.

<sup>262</sup> Aristófanes nos da igualmente una concepción no estática (no platónica), sino dialéctica, de los oradores cuando en *Pluto* hace decir a la pobreza: "Considera, pues, la conducta de los oradores en las ciudades: mientras son pobres son justos con el pueblo y el estado; pero en cuanto se enriquecen a costa de la comunidad, al punto devienen injustos, conspiran contra la multitud y hacen la guerra al pueblo" (vv. 567570).

<sup>263</sup> Las *Avispas* nos dan un excelente retrato de los ambientes judiciales atenienses.

escasamente fundamentada, que asimila el *rétor* al sirviente (οἰκίτης) y el *filósofo* al hombre libre (ἐλεύθερος)<sup>264</sup>.

Platón se basa, para justificar esta caracterización, en el tradicional prejuicio del hombre libre griego, a saber, que se es libre en la medida en que se está exento de todo tipo de urgencia exterior. El hombre libre no se somete al imperativo de la clepsidra ni al orden del día de la asamblea. Dispone de todo el tiempo necesario para debatir y conversar sobre los temas que se ofrezcan. Sólo la verdad le interesa y preocupa.

El orador, por el contrario, tiene el tiempo limitado y no puede pasar de un argumento a otro, como hacen Sócrates y Teodoro en el *Teeteto*. Además no se preocupa de la verdad, ni puede, pues el fallo, tras su discurso, le compromete; con ello, desarrolla una extraordinaria habilidad para el engaño, la adulación y las artes persuasivas con indiferencia a los valores de la verdad y la moralidad. Especialistas en juegos verbales, desarrollan una peligrosa capacidad para la injusticia, de modo que "nada sano queda en ellos" (ὄγι ζ οὐδ ν ἔχοντες τῆς διανοίας )<sup>265</sup>.

Por el contrario, los corifeos de la filosofía se distinguen por:

1. No haber conocido jamás "el camino que conduce a la plaza del mercado (ἀγοράν) o a la corte de justicia (δικαστήριον)

---

<sup>264</sup> En el *Gorgias*, en un contexto ligeramente distinto, pero con el trasfondo de los dos modelos, Sócrates define dos actitudes del político ante la ciudad: o como *médico* que persigue curar a los ciudadanos o como *servidor* tratando de buscar su favor. Entre ambas posiciones Pericles adoptó otra actitud, según informa Tucídides: "La causa era que Pericles, que poseía gran autoridad por su prestigio e inteligencia y era inaccesible al soborno, contenía a la multitud sin quitarle libertad, y la gobernaba en mayor medida que era gobernado por ella: y esto debido a que no hablaba de acuerdo con su capricho para buscarse influencia por medios indignos, sino que, gracias a su sentido del honor, llegaba a oponerse a la multitud" (II, 65. 9)."

<sup>265</sup> El retrato que aquí presenta Platón del orador (y del sofista) coincide en buena medida con las tesis del argumento justo en las *Nubes* de Aristófanes. Véase supra "El argumento débil y el fuerte", p. 145 y ss.



o a la sala de consejo (βουλευτήριον) o a cualquier otro lugar de la asamblea pública" (173d);

2. "Nunca oyen un decreto leído de viva voz ni miran el texto de una ley";

3. No les preocupa aquello por lo que la mayoría se desvive: los antepasados<sup>266</sup>, las rivalidades de los grupos políticos, las reuniones y las fiestas.

Esta despreocupación del filósofo y su ignorancia por los asuntos humanos no es accidental. Parte, realmente, de la dualidad entre cuerpo y pensamiento. Éste último, ajeno a la ciudad, se interesa sólo por conocer "la verdadera naturaleza de las cosas como un todo, sin dirigirse nunca a lo que está al alcance de la mano" (173e174a).

Las ideas, la verdadera naturaleza de las cosas, lo de arriba frente a la ciudad, las preocupaciones de la mayoría, lo que hay a nuestros pies, lugar en torno al que rondan necesariamente los males, por una parte, y, por otra, el pensamiento frente al cuerpo: éstos son en resumen los dos paradigmas.

No hay motivo alguno, en este largo texto alternativo de Platón, para dudar de que define con toda nitidez dos campos o niveles de la realidad y, correlativamente, dos tipos de hombre.

Sobre este supuesto se explica el tema recurrente de la inutilidad del filósofo cuando se ocupa de asuntos humanos, como inútil es el orador cuando pretende elevarse a las alturas. Es importante notar este segundo aspecto para tener el cuadro completo: la filosofía resulta ridícula, el filósofo parece inútil cuando afronta tareas domésticas. Calicles dice que la filosofía está bien como actividad juvenil, pero si se persiste en ella "es la ruina de los hombres"<sup>267</sup>.

En este texto Platón quiere ajustar cuentas con los detractores de la filosofía: "En todas estas cosas [la justicia la felicidad, etc.] la situación resulta invertida por completo. Porque

---

<sup>266</sup> Recuérdese la costumbre de elaborar largas listas de antepasados hasta llegar a entroncar con personajes de la mitología y la ficción.

<sup>267</sup> Ver, entre otros, *Gorg.*, 484c, y *Rep.*, 517a.

ahora ya no es más el filósofo el que se marea al subir a una altura tan desacostumbrada y al mirar hacia abajo, suspendido en el aire. Perdido, desfalleciente y balbuceante, el del espíritu estrecho, legal y mezquino, se convertirán en el hazmerreír ya no de las criaturas y de la gente inculta ,porque éstos no verán lo que sucede, sino de todos aquellos cuya educación hayas ido la antítesis de la de un esclavo" (175cd).

En resumen, el mundo de aquí abajo, el cuerpo y el orador, constituyen un paradigma opuesto al formado por el mundo de arriba, el conocimiento y el filósofo. Ejemplo de los primeros es Protágoras y otros, aunque no estén completamente de acuerdo con él.

Volvemos aquí a encontrar con variantes los conceptos clásicos de la crítica platónica a la sofística: quienes defienden el carácter convencional del bien y la justicia, aliter, quienes se atienen a la decisión de la asamblea, son realmente ignorantes, o, si presumen de sabios, se trata de una sabiduría aparente. Pero "la pena que pagan es la vida que llevan, en conformidad con el paradigma al cual se asemejan" (177a).

Platón concluye, tras la presentación de las dos opciones, afirmando la superioridad del filósofo sobre el orador e insistiendo en la dificultad de comunicación entre ambos, pues "todo eso (lo relativo a "esa otra región, libre de todo mal") les parecerá tonto a esas mentes tan rudas e inescrupulosas" (177a). La vía de comunicación sólo puede establecerse cuando el orador es "suficientemente valiente como para afrontar un largo examen" y si esto se hace a solas, no en público

El *Gorgias* plantea también los dos modelos, pero entendidos fundamentalmente como dos actitudes o formas de vida. Allí se enfrenta la filosofía al modelo de Calicles que se caracteriza por "realizar las cosas propias de un varón, hablar en el pueblo, ejercer la retórica y llevar los asuntos públicos del modo como vosotros los lleváis ahora" (500cd). Estos dos modelos conllevan dos conceptos de virtud: la del orador, que busca satisfacer los propios deseos y los de los demás, y la del filósofo, que persigue los deseos que hacen mejor al hombre (503c). La vida del primero es un completo desorden, inmoderada

y desdichada, mientras la vida del filósofo consiste en orden y en belleza, su alma es moderada, es justo con los hombres y pío con los dioses (507a).

Cabría, pues, preguntarse por el sentido final de la digresión del *Teeteto*. Mi interpretación al respecto es la siguiente: Platón no cesa en la refutación de la teoría protagórica, la FHM y sus consecuencias, tanto éticas como epistemológicas. Sin embargo, llega un momento en que se enfrenta a la tesis del convencionalismo moral (justicia y religión), punto del que arranca la digresión. Es allí donde Platón ve flaquear su refutación; los argumentos se le quedan cortos, momento en que reconoce estar ante una encrucijada. En este punto, no hay más remedio que elegir, ofreciéndonos los dos modelos ya descritos. Tiene esta opción algo de axiomático; Platón, impotente, se limita a cargar las tintas en los trazos negros de la vida del orador. "Deberíamos -aconseja- apresurarnos todo lo posible por alzar el vuelo de este mundo y dirigirnos al otro" (176a).

El libro X de las *Leyes* creo que confirma esta interpretación (888a y ss.). Platón va a refutar la opinión de quienes "afirman ante todo que los dioses existen por el arte, quiero decir, no por naturaleza, sino por determinadas prescripciones legales, y que son distintos en cada sitio según cada pueblo acordó consigo mismo al darse las leyes; y que, de las cosas hermosas, las unas lo son por naturaleza y las otras por ley, pero que las justas no lo son por naturaleza en modo alguno, sino que los hombres se pasan la vida discutiéndolas, entre sí y cambiándolas continuamente; y aquellas que resultan del cambio en cada ocasión son firmes entonces surgiendo del arte y de las leyes, no de naturaleza alguna" (889a).

Ciertamente Platón argumenta contra esta opinión, una enfermedad<sup>268</sup> que siempre afecta en mayor o menor número, que

---

<sup>268</sup> 888b. Por cierto que G. Bueno, en concordancia con Platón escribe: "Por supuesto, ni Sócrates ni Platón, a pesar de su implacable análisis, han podido acabar con los sofistas en su sentido más estricto, ni es posible acabar con ellos como tampoco la medicina puede acabar con las enfermedades". Este punto de vista, tan querido para Platón, me parece que muestra la peligrosidad de aplicar

consiste en reducir lo justo y la religión a convenciones humana<sup>269</sup>. Pero el Platón maduro de las *Leyes* complementa la argumentación contra los convencionalistas con disposiciones represivas, lo que manifiesta el propio convencimiento platónico en la impotencia de su razonar.

Finalmente, merece la pena una reflexión acerca del libre y el esclavo, tema aludido por Platón en la digresión, quien considera al filósofo un hombre libre, libre de las constricciones de la clepsidra. Aunque abordaré el tema en otro lugar, quiero exponer ya desde ahora que la cuestión de la libertad se planteaba en este período histórico al menos en dos ámbitos distintos: la política y la teoría de la historia. Por supuesto, el ámbito político es más manifiesto: el hombre libre se opone al esclavo<sup>270</sup>. Es éste el único aspecto en el que Platón considera al filósofo como hombre libre. Resulta comprensible que así sea en un pensador en el que tan arraigado se encuentra el prejuicio contra el trabajo asalariado. Sin embargo, en lo que todavía incipientemente se perfila como teoría de la historia, la libertad se entiende por oposición, no a la esclavitud, sino a la necesidad. Así, el conocido texto de Diodoro Sículo, atribuido frecuentemente a Demócrito (DK68B55), enuncia que "la necesidad es la que enseña a los hombres todas las cosas...". Este sintomático texto no representa

---

modelos como el de la medicina y la enfermedad al terreno de la polémica y la lucha de ideas. V. "Introd." al *Protágoras*, p. 82.

<sup>269</sup> Ciertamente hoy se habla mucho de reduccionismo, a veces en el peor sentido. Corro el riesgo de ser encuadrado en el camino trillado de la noción general. Me queda el consuelo de pensar con espíritu protagórico que, como el relativismo, hay también muchos tipos de reduccionismo. Debe recordarse también que este tipo concreto está, no prefigurado, sino expresado con claridad y belleza en algunos fragmentos de Jenófanes (DK21B15).

<sup>270</sup> Dejo ahora de lado las cuestiones que se estudian en torno a la esclavitud en el mundo, tales como categorías intermedias, clases de ciudadanos, etc. V. AA.VV., *Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la antigüedad clásica*. P. Vidal Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, y AA.VV., *Clases y luchas de clases en la Grecia antigua*.

un pensamiento accidental o aislado. *Sobre la medicina antigua* (MA 3) insiste en la misma línea al afirmar que "fue la necesidad la que llevó a los hombres a buscar y descubrir la medicina, puesto que la alimentación de los enfermos no requería lo mismo que la de los sanos, como tampoco ahora lo requiere".

En el posterior análisis del *Protágoras* veremos cómo esta corriente intelectual es expuesta, defendida y argumentada por el sofista de Abdera. Y fue precisamente desde esta corriente desde la que la escisión libertad/esclavitud pudo ser cuestionada.

#### **6.4 La masa y los expertos o quién es la medida**

En términos políticos, la cuestión decisiva que Platón quiere fundamentar al refutar la FHM es que la decisión política ha de quedar restringida a una elite dotada de un título para tal función. Y ése es el problema de Platón: hallar tal título y dar razones en su favor.

Ante tal necesidad, Platón recurre a las técnicas, analizando las ventajas que ofrece la división del trabajo y la especialización que desarrollan. Se ha señalado con insistencia la contradicción en que el académico incurre con tal recurrencia: por una parte, la especialización que las técnicas desarrollan, se convierten en modelo para reivindicar la especialización en política, pero, por otro lado, los artesanos representan en la sociedad una condición ínfima<sup>271</sup>.

Platón trata de definir al político, sabio o gobernante como una profesión que, al igual que cualquier otra, requiere sus conocimientos propios y específicos. No se pueden intercambiar papeles.

---

<sup>271</sup> J.P. Vernant, *Mito y pensamiento*, p. 249: "Se puede decir que para Platón el trabajo permanece extraño a todo valor humano y que en ciertos aspectos se le muestra incluso como la antítesis de lo que en el hombre es esencial". P. Vidal Naquet, *op. cit.*, pp. 265 y 282, habla de la contradicción entre la pobre situación real del artesano y su elevado rango cuando se le toma como metáfora.

Por otra parte, la problemática clave de la *República* gira en torno a la justicia, en torno a cómo definir este concepto de modo que nos sirva para fundamentar una constitución estable. Así se muestra cómo la tendencia a la división del trabajo, fomentada por un régimen democrático con elevada implantación comercial, se complementa con la perspectiva platónica de fundamentar la noción del experto político. No puede, por tanto, interpretarse la obra platónica, en cuanto a política se refiere, como un simple regreso nostálgico al viejo orden aristocrático.

Pero, al mismo tiempo esta complementariedad entre la perspectiva platónica y la división del trabajo, es decir, la especialización (lo que Vidal Naquet llama *situación metafórica del artesanado*), coexiste con la tendencia inversa: la incompatibilidad del modelo platónico de república con un papel mínimamente positivo de los artesanos y, más en general, de todo lo relacionado con el trabajo.

Platón se nos manifiesta aquí como un profundo formalista: sólo le interesa el aspecto formal de la división del trabajo, es decir, la división misma. Esto le basta. Pero, hay que recalcarlo, Platón no se interesa por el proceso social que ha conducido a esta división del trabajo. Más aún, frecuentemente ve en la economía mercantil ateniense una de las causas del funesto estado de cosas que Atenas está viviendo en su época, haciendo de ello responsables a quienes "sin tener moderación y justicia han llenado la ciudad, de puertos, astilleros, muros, impuestos y de estas tonterías"<sup>272</sup>.

Esta metodología formalista permite aislar el concepto de división respecto del de trabajo, aplicándolo o otro ámbito bastante diferente, el de la sociedad. Y así, mientras se puede con razón hablar de un proceso de división del trabajo desarrollado en el seno del estado democrático ateniense, Platón cambia los términos para pasar a referirse a la división de la sociedad en tres clases.

---

<sup>272</sup> *Gorg.*, 519a, donde se alude a los principales dirigentes del estado democrático ateniense como Pericles, Temístocles o Cimón.

Entre metodología (formalista) y teoría (de las ideas) no sólo no hay divorcio, sino más bien una armoniosa complementariedad.

La capacidad platónica de reacción (el Platón reaccionario) debe medirse precisamente en este ámbito. Lo que encuentra es un régimen democrático en el que el *demos* (οἱ πολλοί) impone su criterio. Situación ésta que debe ser superada, pues con ello el *demos* se ocupa de lo que no le corresponde, ya que la posesión y práctica de lo que a cada uno es propio será reconocida como justicia" (433e).

No se trata, por tanto, de teorizar acerca de la división del trabajo, sino de la sociedad. De ahí que el que un carpintero haga el trabajo del zapatero y viceversa, no sea cosa grave: "por el contrario, pienso que, cuando un artesano u otro que su índole destine a negocios privados, engreído por su riqueza o por el número de los que le siguen o por su fuerza o por otra cualquier cosa semejante, pretenda entrar en la clase de los guerreros, o uno de los guerreros en la de los consejeros o guardianes, sin tener mérito para ello, y así cambien entre sí sus instrumentos y honores, o cuando uno sólo trate de hacer a un tiempo los oficios de todos, entonces creo, como digo, que tú también opinarás que semejante trueque y entrometimiento ha de ser ruinoso para la ciudad" (434ab). De ahí que "el entrometimiento y trueque mutuo de estas tres clases es el mayor daño de la ciudad y más que ningún otro podría ser con plena razón calificado de crimen.... Eso es, pues, injusticia. Y a la inversa, diremos: la actuación en lo que les es propio de los linajes de los traficantes, auxiliares y guardianes, cuando cada uno haga lo suyo en la ciudad, ¿no será justicia, al contrario de aquello otro, y no hará justa a la ciudad misma?" (434c).

La especulación platónica, una vez establecidas las tres clases, prosigue teorizando sobre la escasez del filósofo y la facilidad con que éste se corrompe. Estos temas, junto al de la inutilidad del filósofo, son recurrentes en la obra política del filósofo ateniense. En la *República* contesta a estos temas con una comparación (488a), que alude críticamente a la democracia. Compara la ciudad a una nave: hay un patrón un poco sordo, corto

de vista y con escasos conocimientos de náutica: en suma, un patrón inepto. Los marineros se disputan quién ha de tomar el timón, negando la posibilidad de que se pueda enseñar el arte de navegar, hasta que se deciden a tomar el mando. Como es natural, agrega Platón, mal rumbo seguirá la nave. "No necesitas - interpreta- examinar por menudo la comparación para ver que representa la actitud de las ciudades respecto de los verdaderos filósofos" (489a).

La comparación no sólo persigue establecer conclusiones teóricas, sino que pretende al tiempo describir el estado de la democracia ateniense ("no errarás, en cambio, si comparas a los políticos que ahora gobiernan con los marineros de que hablábamos hace un momento, y a los que éstos llamaban inútiles y papanatas, con los verdaderos pilotos" (489cl). El filósofo, ciertamente, es algo inútil, está desplazado, se encuentra al margen del centro de decisiones. Pero la culpa hay que buscarla en quienes "no se sirven de ellos", pues "la verdad es que, naturalmente el que está enfermo, sea rico o pobre, tiene que ir a la puerta del médico, y todo el que necesita ser gobernado, a la de aquel que puede gobernarlo; no que el gobernante pida a los gobernados que se dejen gobernar, si es que de cierto hay alguna utilidad en su gobierno" (489c).

Hay aquí, por parte de Platón, una alusión a los gobernantes que prescindan de los filósofos<sup>273</sup>, pero estaría, sin embargo, dispuesto a ser transigente, ya que los verdaderos culpables son otros: "la más grande, con mucho, y más fuerte de las inculpaciones le viene a la filosofía de aquellos que dicen que la practican" (489cd). Lo importante, sin embargo, y lo reiterado por

---

<sup>273</sup> Es el inconsciente platónico el que por estos textos se derrama. Inconsciente en el sentido de que Platón se identifica con la filosofía misma. Porque, por otra parte, estos textos dejan ver la amarga conciencia de la incapacidad platónica para determinar las decisiones políticas de su entorno, o lo que es lo mismo, son el testimonio del fracaso más completo de quien tan preocupado se muestra por el desarrollo de la vida política. La frustración en la vida se habría de compensar ampliamente con una dilatada y profunda pervivencia en la historia.



Platón, es la escasez del filósofo<sup>274</sup>, debido a que su actividad (ἐπιτήδευμα) no sería posible "sino siendo por naturaleza (φύσει) memorioso (μνήμων), expedito en el estudio (εὐμαθής), elevado de mente (μεγαλοπρεπής), bien dispuesto (εὐχαρις), amigo y allegado de la verdad, de la justicia, del valor y de la templanza (φίλος τε καὶ συγγενῆς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης)" (487a)<sup>275</sup>.

Sin embargo, pese a la escasez de este carácter, conviene, sobre todo, explicar las causas de que la mayoría se corrompa y sólo unos pocos escapen a este destino. Así pues, de aquellos pocos que tienen cualidades innatas de filósofo, unos se corrompen y con razón se les llama malos, y otros no se corrompen<sup>276</sup> pero son inútiles. Esta es la situación de la filosofía: ni de la corrupción de unos ni de la inutilidad de otros es ésta culpable.

La explicación de la corrupción interesa porque Platón profundiza en la diferencia entre el filósofo y la mayoría. Estos últimos, al tener una naturaleza inferior (φαυλὴ φύσις), apenas pueden degenerar. No harán ni grandes bienes ni grandes males<sup>277</sup>. Son las naturalezas superiores las capaces de grandes crímenes y de refinadas maldades. Las dotes naturales determinan la cualidad tanto de la virtud como de la corrupción, pero la causa de ésta es la mala educación (491e).

Para comprender esta tesis platónica debemos recordar el principio ya establecido de que el ataque fundamental a la filosofía viene de "aquellos que dicen que la practican" (489d), los cuales

---

<sup>274</sup> 491ab, 495b, 496b, 499b.

<sup>275</sup> En sustancia este mismo retrato se repite en 490a, si bien se insiste allí en que su "principal y primera cualidad era la verdad".

<sup>276</sup> "Debes saber muy bien que, si hay algo que, en una organización política como ésta, se salve y sea como es debido, no carecerás de razón al afirmar que es una providencia divina la que lo ha salvado" (492e493a).

<sup>277</sup> "Los espíritus mezquinos no hacen jamás nada grande ni a ningún particular ni a ningún estado" (495b).

son más específicamente determinados después (491a) como "aquellos caracteres que imitan a esa naturaleza y la suplantán en sus menesteres, y veremos qué clase de almas son las que, emprendiendo una ocupación de la cual no son dignas ni están a la altura, se propasan en muchas cosas y con ello cuelgan a la filosofía esa reputación común y universal de que hablas".

Es decir, además de los filósofos están los intrusos, o lo que es lo mismo, los que parecen filósofos, quedando así completado el panorama que el académico presenta para explicar la corrupción del auténtico filósofo.

El primer motivo consiste en los hábitos que los jóvenes adquieren en las prácticas asamblearias del estado democrático ateniense: alabanzas y encomios, gritos y aplausos harán imposible cualquier educación privada. Todo quedará anegado en ese torbellino estruendoso.

Pero lo más importante es la coacción de los educadores y sofistas (οἱ παιδευταὶ τε καὶ σοφισταὶ) que pasan a los hechos (privaciones de derechos, multas y penas de muerte) cuando fracasan en la persuasión. Sin embargo, lo decisivo de la labor de esos sofistas es que no enseñan otra cosa sino "los mismos principios que el vulgo expresa en sus reuniones, y a esto es a lo que llaman ciencia" (493a). Platón recurre, de nuevo, a una comparación: el sofista es como el guardián de una gran fiera, el vulgo, cuyo saber consiste en conocer los instintos y reacciones de esa gran fiera y obrar en consecuencia. Así llama "bueno aquello con que la fiera goza y malo a lo que a ella le molesta" (494c). No hay modo de poder definir así lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Esos educadores nunca serán filósofos, puesto que nunca lo será el vulgo con quienes éstos conviven y a los que desean agradar.

Así degeneran las naturalezas bien dotadas, hasta el punto de dejar a la filosofía "solitaria y célibe" (ἔρημον καὶ ἀτελῆ) (495c), atrayendo a "muchas personas de condición imperfecta, que tienen tan deteriorados los cuerpos por sus oficios manuales como truncadas y embotadas las almas a causa de su ocupación artesana" (495de).

Este asalto a la filosofía, verdadera injusticia en cuanto que usurpa funciones impropias de su naturaleza, no puede tener otra consecuencia que el nacimiento de una prole degenerada y vil (νόθα καὶ φαῦλα). Los pensamientos de estas gentes no pueden ser más que sofismas. En resumen, Platón exigiría para sacar a la filosofía de su situación de inutilidad y desprecio, las siguientes condiciones: un sistema político distinto ("no hay entre los de ahora ningún sistema político que convenga a las naturalezas filosóficas y por eso se tuercen éstas y se alteran" (497b); la ciudad debe adoptar con respecto a este estudio una conducta enteramente distinta a la de ahora" (497e) y el reconocimiento de los verdaderos filósofos y la erradicación de los intrusos (cosa "difícil, pero no irrealizable"). De acuerdo con este amplio pasaje del libro VI de la *República* podemos establecer las siguientes tesis:

1. La irreductible escisión entre unos pocos de especial naturaleza, llamados a dirigir, y la gran mayoría incapaz de gobernarse a sí misma.

2. La situación de duplicación de la filosofía: de una parte, el filósofo auténtico, no degradado, en minoría abrumadora, y, de otra, el intruso, el que parece filósofo sin serlo, o lo que es lo mismo, el filósofo platónico frente al sofista.

3. La situación social real, el sistema democrático, impone una educación degradante y corruptora, educación que resulta determinante en el desarrollo del ciudadano. Esta sólo es eficaz cuando se parte de naturalezas bien dotadas e inútil con las "gentes indignas de educación" (496a).

4. La mala educación que la democracia impone tiene en los sofistas a los principales autores propagandistas.

De estas tesis, algunas ya estudiadas y otras lo serán a continuación, hay que retener la relativa a la escisión de la sociedad entre una minoría dotada de un alma o naturaleza especial y la gran mayoría, en cuyo carácter y modo de vivir "no hay nada que no sea simplemente humano" (497c). Es esta escisión la que posibilitará la definición del político como experto especialista así como la crítica del sistema democrático.

También Aristóteles se plantea el tema. En el libro III de la *Política* intenta definir qué es la ciudad y qué el ciudadano.

Respecto a la definición del ciudadano no parece haber problema: "El ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno" (τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς)<sup>278</sup>. Pero, tal definición sirve para poco, pues "el que es ciudadano en una democracia, a menudo no lo es en una oligarquía" (1275a 35). De este modo se remite el problema a una decisión valorativa sobre las formas de gobierno.

Pero, además, independientemente de las formas de gobierno. Aristóteles se plantea la pregunta específicamente: "El verdadero ciudadano, ¿es sólo aquel que puede participar del poder o deben considerarse ciudadanos también los obreros?" (1277b 34-35). También aquí Aristóteles hace depender la respuesta de la opción que se tome sobre el modelo de ciudad. La posición del Estagirita está libre de toda ambigüedad: "La ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero" (ἢ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάνουσον πολίτην) (1278a8), aduciendo como razón que "no es posible, en efecto, que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de obrero o campesino (ζῶντα βίον βάνουσον ἢ θητικόν)" (1278a 20—21).

Un importante aspecto de esta cuestión sería considerar las consecuencias de estas posiciones con relación al desarrollo de las técnicas y de la ciencia. Plutarco ofrece un buen ejemplo de estas consecuencias al reflexionar sobre la obra de Arquímedes, del que "fue tanto su juicio, tan grande su ingenio y tal su riqueza en teoremas, que sobre aquellos objetos que le habían dado el nombre y gloria de una inteligencia sobrehumana, no permitió dejar nada escrito; y es que tenía por innoble y ministerial toda ocupación en la mecánica y todo arte implicado a nuestros usos..."<sup>279</sup>. En la misma obra nos recuerda Plutarco que fueron Euxodo y Arquitas los que iniciaron los trabajos en el arte de las máquinas. Pero estos inicios pronto quedaron paralizados: "Mas después que Platón se indispuso contra ellos, porque degradaban lo más

---

<sup>278</sup> 1275a22-23. De modo similar en 1275b18-19.

<sup>279</sup> *Marcelo*, 17.

excelente de la geometría con trasladarla de lo incorpóreo e intelectual a lo sensible y emplearla en los cuerpos que son objeto de oficios toscos y manuales, decayó la mecánica separada de la geometría y desdeñada de los filósofos, viniendo a ser una de las artes militares"<sup>280</sup>.

Bien puede decirse que tanto Platón como Aristóteles representan un profundo punto de inflexión en la tradición ateniense. El sistema político de Atenas, en torno al que se engendran gloriosas gestas y producciones del mundo griego, junto con una vasta tradición intelectual, no siempre bien armonizados, cada cual con sus propios ritmos de desarrollo, comienzan a manifestar signos de debilidad ante el entresijo de contradicciones en que se enmarca. Es el tiempo de Platón y Aristóteles.

Pero la tradición del estado democrático, en tiempo de la primera sofística, estaba en pleno vigor. La Asamblea, como institución en torno a la que giraba la vida política, tenía su correlato físico en el ágora. La *polis* define un dominio público frente a la esfera individual, doméstica. Este dominio de las cosas públicas exige, asimismo, un pensamiento político, pues lo común debe ser tratado y discutido por todos los que componen la colectividad. El rey sacerdote es desplazado. El *logos* (en su doble sentido de palabra que se pronuncia en la asamblea y de razón como facultad argumentativa) y, sobre todo, el *diálogos* se enraíza en la *polis*, y no sólo como diálogo, sino también como palabra escrita. De ahí que en Grecia no existan los escribas (estamento al servicio del rey), porque la escritura va a ser un instrumento al servicio de todos los ciudadanos.

Todo esto hace que, desde el punto de vista del espacio urbano, el ágora constituya el centro de la ciudad. Su disposición circular, constituida según relaciones de simetría y equilibrio, la convierte en un lugar para la discusión de los iguales; nadie depende de nadie, los ciudadanos son ἴσοι y ὅμοιοι. Todos tienen acceso al espacio circular y centrado del ágora.

---

<sup>280</sup> Plutarco, ob. cit., 14. Sobre el tema. v. J. P. Vernant. ob. cit. 242-301.

Por el contrario, el espacio mítico está organizado en niveles, que expresaban las relaciones de dominación entre los hombres. Podemos, pues, concluir con Vernant que "comprendemos de qué manera el advenimiento de la ciudad, la discusión pública, el "modelo" social en una comunidad humana constituida por "iguales", han permitido al pensamiento racionalizarse, abrirse a una concepción nueva del espacio, expresándose a la vez sobre toda una serie de niveles en la vida política, en la organización del espacio urbano, en la cosmología y la astronomía" (ob. cit., p. 197).

En este sentido, la sofística, independientemente de la cuestión de si puede considerarse o no soporte ideológico de la democracia, entronca como hecho social en esta tradición centrada en el ágora y en ella encuentra sus mismas condiciones de posibilidad<sup>281</sup>.

La sofística proclamaba el derecho de todos a la educación y la tesis protagórica del hombre medida es la expresión más radical de la igualdad. A este respecto es buena prueba una de las leyes de Turios que establece la enseñanza gratuita a cargo del estado para los hijos de todos los ciudadanos.

Esta tradición expresa una fuerte tendencia al igualitarismo, borrando así las viejas diferencias entre una minoría de bien dotados o bien nacidos y la mayoría de la población. Asimismo, expresa una tendencia, contrapuesta a los prejuicios contra el trabajo, a reivindicar una valoración positiva para las técnicas y los oficios artesanos.

¿Puede, por tanto, afirmarse que la democracia protagórica se funda en la clase de los artesanos? Vidal Naquet, tras reconocer la gran importancia de esta clase en la vida ateniense, afirma que al mismo tiempo que la polis, la actividad política también "es causa de la postergación de la actividad artesana al último plano.

---

<sup>281</sup> Vernant (o.c., 135-242) ofrece una sugerente explicación de la génesis del espacio geométrico (las cosmologías de Anaximandro y los pitagóricos) en función de un suceso decisivo en el mundo griego: el advenimiento de la polis, en el que este autor encuentra el eslabón mediador entre la práctica social (la democracia) y el universo teórico.

Los mismos hombres que trabajan codo con codo en los talleres del Erecteion, por un salario idéntico (reserva hecha del beneficiario real del salario del esclavo), se encuentran al dejar el taller con que unos son ciudadanos, otros son metecos, y otros, por último, esclavos. El plano político separa lo que el plano técnico une" (ob. cit., p. 185).

Vidal Naquet señala con precisión las contradicciones entre la política, de un lado, y la técnica y el trabajo, de otro. Sin embargo, el problema va más allá de esta contradicción. Es cierto que en la mentalidad griega el trabajo no representa el lazo social que constituye la polis, sino que la unidad de ésta "debe cimentarse en un plano exterior a la actividad profesional"<sup>282</sup>. Los prejuicios de los griegos al trabajo manual son conocidos. Más allá, pues, de la contradicción entre política y producción, conviene precisar el sentido y la orientación del influjo sofístico sobre la misma. Al respecto Vernant opina que "en los sofistas, en particular, no podría hablarse de un pensamiento técnico... Bien es verdad que pretenden regular y codificar la acción, enseñar técnicas de éxito. Pero para el griego del siglo V actuar no es fabricar objetos, ni transformar la naturaleza: es tener los medios de obrar sobre los hombres, vencerlos, dominarlos. La reflexión de los sofistas sobre la *téchne* humana...ha desembocado en la retórica; ha constituido la dialéctica y la lógica"<sup>283</sup>.

Es verdad que la retórica es una técnica utilizada por los sofistas, pero no concluye ahí su universo teórico, al menos por lo que a Protágoras se refiere, ni tampoco en la enseñanza de "técnicas de éxito".

Creo que debe resaltarse a este respecto un hecho importante: en Protágoras se encuentra una clara y decidida defensa de la necesaria participación del artesano en la vida política; los sofistas cobran un salario por sus lecciones,

---

<sup>282</sup> J.P. Vernant, ob. cit. p. 265.

<sup>283</sup> O. c., p. 301. Coincido con Vernant (o.c., 280-301) en reconocer la influencia de la sofística en el nacimiento de la lógica. W. Wieland. "Zur Problemgeschichte der formalen Logik", en C. J. Classen, *Sophistik*, p. 248-253.

rompiendo otro prejuicio sobre el trabajo asalariado. Por lo demás, no puede hallarse en los sofistas textos que denigren el trabajo manual y las técnicas.

Creo que estos son hechos comprobables. Sobre la base de una sociedad esclavista y conociendo la opinión platónica al respecto, no se puede sino concederles gran importancia, pues apuntan hacia críticas básicas y fundamentales del propio sistema esclavista y hacia la reivindicación de la igualdad del género humano.

La fórmula protagórica del hombre-medida recoge de modo preciso todas estas implicaciones: si proclama la apertura de todo ser humano a desarrollar su capacidad intelectual, ¿en qué se fundará el filósofo platónico para reivindicar su primacía? Si enuncia la igualdad de todos los hombres, ¿cómo justificar las tres clases de la utopía platónica? Si el hombre es medida, ¿qué papel juegan entonces los dioses? Si el hombre, cada hombre, es medida, ¿cómo y por qué hablar de naturalezas inferiores indignas de educación? Si todo el mundo tiene derecho a intervenir en política, ¿cómo fundamentar la teoría del experto especialista, es decir, de la clase política?

Concluyo con una referencia al *Sobre la medicina antigua*. Este tratado del *corpus hipocraticum* desarrolla una defensa de la medicina como τέχνη. Aparecen aquí palabras como χειροτέχνης y δημιουργός en su sentido positivo, mientras en Platón ya tienen un sentido peyorativo. Al argumentar en favor de que la medicina es una técnica, el autor comenta: "No deja de ser comprensible que a éste no se le considere un arte; porque no parece adecuado llamar a alguien experto en un arte en el que nadie es profano y que todos conocen, debido a su imprescindible uso" (*MA*, 4).

Vemos aquí aparecer la noción de un arte compartido por todos al mismo tiempo que ello no excluye la existencia de expertos. Si esto se puede decir a propósito de la medicina, es muy probable que Protágoras defendiera una tesis similar, todavía más matizada, por lo que a la virtud política se refiere.



## 7. LAS BASES FILOSOFICAS DE LA DEMOCRACIA

### 7.1 El atractivo de Protágoras

El núcleo teórico del *Protágoras* lo compone el debate entre el sofista de Abdera y Sócrates, que se extiende desde 316a a 362 y que gira en torno a la enseñabilidad de la virtud.

Sin embargo, tomado el diálogo en su conjunto y desde el punto de vista del tiempo interno del mismo, cabe aislar las siguientes situaciones:

1. El joven Hipócrates llama a Sócrates antes del amanecer para visitar a Protágoras.

2. El debate en casa de Calias entre Sócrates y Protágoras.

3. El encuentro fortuito de Sócrates con un amigo tras la terminación del debate en casa de Calias. La redacción del diálogo se inicia con 3 y sigue con 1 y 2. Sin duda el núcleo, por su temática y su extensión, lo constituye el momento 2, lo que no significa que los otros dos carezcan de importancia.

En la breve extensión de la situación 3, un dato pasa a primer plano: ha llegado Protágoras (309d), lo que se repite en 2 (310b). Así expresan su admiración por el sofista, cuya llegada era noticia, tanto el anónimo amigo como el joven Hipócrates. Si suponemos, como parece, que ambos eran del círculo de Sócrates, bien puede decirse que Protágoras ejercía sobre el mismo un atractivo irresistible. El amigo pide de inmediato que refiera la conversación mantenida, sin esperar a preparar un lugar cómodo ("ocupa el asiento del esclavo"). Hipócrates es todavía más impaciente: va a casa de Sócrates por la noche. Éste tiene que convencerle de que deben esperar, intervalo que Sócrates aprovecha para "preparar" el ánimo del joven.

Tal es el dato del que parte el *Protágoras*: esa especie de rebato que el sofista produce, incluso entre el propio círculo socrático. Desde el tiempo interno del diálogo, este dato envuelve, y hasta cierto punto mantiene bloqueada, la victoria de Sócrates sobre Protágoras en casa de Calias. ¿Por qué el duplicado (el amigo de Hipócrates) de este dato? ¿Se corresponde quizá con el extraordinario prestigio del sofista? Ciertamente los diálogos en su

conjunto avalan esta hipótesis. Por otra parte, el prestigio de los sofistas, de Protágoras en particular, está fuera de toda duda como hecho histórico.

Tal hecho constituye para Platón el punto de partida. De ahí que, con duplicación o sin ella, con más o menos extensión (más bien menos, pues Platón no es proclive a excederse en datos sobre el triunfo de los sofistas, si bien tal realidad le resulta insoslayable), la influencia que Protágoras ejerce sobre los atenienses jóvenes es el motivo de la intervención platónica. En ella y de ella nace el diálogo denominado *Protágoras*. Como se verá con detalle, la intervención platónica tiene un objetivo: la refutación de Protágoras, el desmantelamiento de sus bases teóricas, para acabar con su peligrosa influencia.

Por ello Sócrates adopta, ante el entusiasmo de sus amigos, una fría actitud al abordar el tema en torno "al más sabio de los que actualmente viven, si es que Protágoras te parece el más sabio" (309d). Se trata de una aceptación metódica de una opinión (εἴ σοι δοκεῖ). De ahí que la refutación platónica tenga dos facetas esenciales: 1. rechazar que Protágoras sea maestro de virtud, es decir, el tema de su enseñabilidad, que ocupa lo que he llamado el núcleo del diálogo (de ahí se sigue que el prestigio de Protágoras, basado en la enseñanza de la ἀρετή, es un fraude); y 2. la refutación de quien cree sin base alguna que Protágoras es un maestro de virtud. A esto se dedica Sócrates en su conversación con el joven Hipócrates al comienzo del diálogo (310a-316a). Más que una refutación de Protágoras es una reprimenda al joven por la irresponsabilidad de quien acude a los sofistas sin saber de qué va el tema. Que no se trata de la refutación de doctrinas protagóricas se infiere del siguiente hecho: la refutación supone aceptar tesis del adversario, mientras que en estos párrafos sólo se aducen los ataques habituales de los diálogos platónicos contra los sofistas. El realmente refutado es Hipócrates que, creyendo en la sabiduría de la sofística, se le pone ante la evidencia de que Protágoras, más que un sabio, es un comerciante.

El tema aparece asimismo en el *Menón*, puesto precisamente en boca de Anito. Los sofistas son "la ruina y la perdición de los que los frecuentan..." (91c). "¡Locos! No son ellos los que lo están,

Sócrates. Sí, en cambio, y mucho más los jóvenes que les pagan. Y todavía más que éstos, los que se lo permiten, sus familiares, pero por encima de todos, locas son las ciudades que les permiten la entrada y no los echan [...]" (92ab). Obviamente, no se está refutando aquí a los sofistas, sino a los jóvenes que los frecuentan, a los familiares que permiten tal cosa y a las ciudades que los toleran.

Veamos los pasos de esta refutación. Recordemos que el objetivo es la actitud de Hipócrates, embelesado con Protágoras ("todos le ensalzan y dicen que hablando es el más sabio" 310e1) sin un fundamento serio y decidido a gastarse su dinero y el de sus amigos:

1. "¿A qué clase de hombre te diriges? ¿En qué piensas salir convertido de sus manos?" (311b). Así empieza la ofensiva socrática.

Hipócrates responde que Protágoras es un sofista y que, de igual modo que se acude a Fidias para convertirse en escultor, quien acude a Protágoras es para convertirse en sofista.

Este es el primer revés del joven, que se ruboriza ante tal conclusión: "¿No te avergonzarás de aparecer tú mismo ante los helenos como un sofista?" (312a). A lo que, muy aleccionadoramente, responde Hipócrates: "Ciertamente que sí, Sócrates, si he de decir lo que siento".

Me parece que algo no funciona en el razonamiento socrático: ¿cómo explicar la conducta de un joven que se siente irresistiblemente atraído por el sofista Protágoras y al mismo tiempo se avergüenza de que pueda ser considerado sofista? Platón da por hecho, aunque no lo explica, que la sofística es una profesión vergonzosa. Esta valoración negativa podía ser un hecho en el tiempo en que Platón escribe el diálogo (antes del primer viaje a Sicilia (388)), pero no en vida de Protágoras (tiempo interno del diálogo).

Así pues, si Platón no es un mendaz que da por real algo incierto, hay que suponer que se refiere al tiempo de su propia vida. Esto, por lo demás, resulta lógico. Si Platón quiere refutar al joven que asiste a las lecciones de los sofistas, es señal de que tal tendencia todavía es un hecho real en tiempos de Platón, aunque

coexista con una valoración negativa a la que el propio Platón tanto contribuyó. En todo caso, si el entusiasmo por los sofistas en vida de Platón ya no es tal, puede suponerse que el académico se toma la molestia de refutarlo porque lo considera una tendencia especialmente nociva.

En cualquier caso, ¿cómo explicar lo paradójico de la conducta de Hipócrates? Podríamos suponer que esta u otra similar es la respuesta platónica: "Así de simples e incoherentes son los jóvenes atraídos por Protágoras. Además, tal atracción no tiene un enraizamiento profundo. Es más bien una moda. Cuando Hipócrates habla con sinceridad, reconoce que le daría vergüenza aparecer como sofista". Da la impresión de que Platón está escribiendo como adulto experimentado para un joven impetuoso (pronto, en 314b, saldrán los ancianos), al que considera falto de firmeza, incoherente y que con toda facilidad responde positivamente ante una adecuada reconducción.

De todo esto podemos deducir que, al refutar Platón a Hipócrates, no persigue exactamente convencer a éste, sino convertir la refutación de este joven en un modelo para el adulto. Es decir, recurriendo al texto citado del *Menón* recordemos que Anito hablaba del joven, de la familia que le deja y la ciudad que tolera al sofista. Platón, es la hipótesis que sostengo, está intentando convencer a los padres, para que no permitan que sus hijos frecuenten a los sofistas, y a las ciudades, para que tomen medidas contra éstos.

Creo que la insistencia en el dinero ("si es que alcanza nuestra fortuna para con ella convencerle" (311d, y también 310d y 313bl)) es un argumento menos adecuado para el joven impetuoso que para el padre de familia.

2. "Vas a encomendar tu alma a un hombre que es, como dices, un sofista; mas qué es un sofista, mucho me extraña que lo sepas" (312bc). Sócrates inicia este segundo argumento en tomo a una actividad muy querida para él: la definición. Hipócrates, razona Sócrates, ha perdido la cabeza por un sofista, pero no sabe qué es un sofista.

Las definiciones que se ofrecen son las siguientes:

— "El entendido en cosas sabias" (312c).

- "Maestro en hacer que uno hable hábilmente" (312d),
- "Una especie de comerciante o traficante de mercancías de las que se alimenta el alma" (312d).

Esta última es una de las definiciones<sup>284</sup> que Platón ofrece en el *Sofista*, mientras que la primera se refiere a la etimología de la palabra y la segunda a la definición del maestro de oratoria. De ahí que en ésta última definición, que no puede ser considerada una prolongación de las otras dos (incluso, las violenta), juegue un papel básico el concepto de alma, pieza clave del platonismo.

Respecto a las dos primeras definiciones, propuestas por Hipócrates, contrariamente a la última que es traída desde fuera por Sócrates, hay que destacar que éste argumenta relativísticamente para rechazarlas: "El sofista es entendido en cosas sabias", pero, pregunta Sócrates, ¿concernientes a qué? Asimismo, el sofista es "maestro en hacer que uno hable hábilmente", pero "¿sobre qué hace que uno hable hábilmente?" (312e)<sup>285</sup>.

En este aspecto, Bodin<sup>286</sup> tiene razón cuando afirma que Platón aplica en el diálogo los procedimientos relacionales del sofista.

He afirmado que la tercera definición es la propiamente platónica. He aquí una prueba en favor de esta afirmación: mientras que las dos definiciones propuestas por Hipócrates son desmanteladas utilizando el procedimiento protagórico de la relación, la última permanece exenta de este trámite. Se define al sofista como traficante de mercancías de las que se alimenta el

<sup>284</sup> 223c-224d. Se trata de la segunda definición: el sofista es un comerciante al por mayor de productos ajenos destinados al uso del alma (conocimiento) y que se refieren a la excelencia (περὶ τὸ τῆς ἀρετῆς). Respecto a la definición de 312d, cabe decir que el *Gorgias* (519c) identifica al sofista con el orador.

<sup>285</sup> Lo mismo en 318a-d. Protágoras garantiza que, tras convivir con él, se vuelve a casa "siendo mejor", a lo que Sócrates replica: "Pero, ¿en qué, Protágoras? y ¿sobre qué?".

<sup>286</sup> Lire le *Protagoras*, p. 11 y ss.

alma. Hipócrates inicia la pregunta: "Pero ¿de qué se alimenta el alma? De las enseñanzas" (313c). Así, el sofista es un comerciante de enseñanzas. Lo único que se aduce es un sinónimo de "alimento del alma", pero la pregunta por el sobre qué de las enseñanzas no aparece. He aquí que, finalmente, queda establecida una definición de sofista a la que no se aplica el mismo proceder por el que las otras dos han sido descartadas.

Lo cierto es que a Platón le interesa resaltar aquí la definición del sofista como traficante, y, como no es su objetivo discutir este tema, se limita a imponer la definición desde fuera. Platón no logra que tal tema se enraíce en el conjunto del diálogo; permanece, más bien, exterior.

La definición del sofista como traficante en alimentos del alma (enseñanzas) permite a Platón insistir nuevamente en la falta de reflexividad de Hipócrates, quien, para confiar el cuerpo a otra persona, tomaría cuidadosas precauciones, mientras que, para confiar el alma, actúa con la mayor precipitación, hasta el punto de que el joven rompe con los vínculos tradicionales; "sobre eso el alma no consultas ni con tu padre ni con tu hermano ni con ninguno de nuestros amigos"(313a-b), arguye Sócrates.

El sofista, es por tanto, un traficante, y, como tal, tendrá sus mismas características, a saber: 1. el traficante tiene por objetivo vender sus mercancías, de ahí que las alabe todas independientemente de su valía; 2. el traficante ignora si su mercancía es provechosa o perjudicial<sup>287</sup> y 3. también el que compra al traficante ignora el carácter de las mercancías, a no ser que sea casualmente médico.

Estas características del que trafica con mercancías del cuerpo, se aplican exactamente al que vende mercancías del alma.

La conexión con el tema del sabio en el *Teeteto* es aquí bastante manifiesta. Este último diálogo añade detalle, precisión y amplitud, pero el tema queda ya planteado, a saber, quién decide sobre lo conveniente o perjudicial, y el horizonte al que Platón nos

---

<sup>287</sup> Por tres veces se repite, en el corto espacio de 313d-e, que el traficante (el sofista) ignora si su mercancía es χρηστὸν ἢ πονηρόν.

conduce es también el mismo, la remisión al experto y, por ende, la refutación del hombre-medida.

Quizá Platón quiera con su ejemplo hacer verdadera la sentencia socrática del *Gorgias* (490e): siempre diciendo lo mismo sobre las mismas cosas.

El *Protágoras* desarrollará este conjunto temático tomando como núcleo la enseñanza de la virtud y su propia posibilidad.

En resumen, hasta el momento Sócrates ha perseguido refutar al joven Hipócrates, concitando a la familia y al estado a poner freno a la devastadora moda sofística. El sofista hasta el momento no ha sido refutado, sino, tan sólo, etiquetado.

Hasta aquí, la propedéutica. El joven Hipócrates va con esto bien preparado para escuchar a Protágoras.

Platón concluye esta presentación, describiendo la agitación sofística que se vive en la casa de Calias: Hippias, Pródico y Protágoras, éste último retratado como Morfeo que atrae con su voz un cortejo de extranjeros y atenienses. La admiración que expresa el "¡Ha llegado Protágoras!" del amigo de Sócrates, se constata. Pero el prestigio del sofista se ofrece envuelto en una teatralidad a que preanuncia escénicamente el carácter hueco y trivial de la sabiduría sofística, lo que, en breve, se llamará sabiduría aparente. Hagamos, pues, el camino, aunque, como en la tragedia griega, conocemos desde el principio el final.

## 7.2 La *paideia* protagórica (I)

Tras la preparación socrática para el encuentro, comienza el diálogo bajo la iniciativa de Sócrates. En esta primera conversación, se trata de definir la *paideia* protagórica para comenzar la refutación desde las propias afirmaciones del sofista. El procedimiento platónico sigue siendo el habitual: hacer que el adversario establezca una tesis y, a partir de ella, obtener su negación<sup>288</sup>.

---

<sup>288</sup> Sobre la refutación, Aristóteles, *Metaf.* 1006a12 y *An. Pr.* II, 20, 66b11.

No obstante el qué de la *paideia* protagórica lo veremos más adelante. Ahora voy a destacar los rasgos que caracterizan la actitud protagórica ante el hecho de enseñar, es decir, el método, entendido como conjunto de condiciones en que puede ser abordada eficazmente la enseñanza. Consideraciones de este tipo se hallan en este diálogo, en particular en 316b-319b y 334c-338e.

El primer rasgo gira en torno a la alternativa que ofrece Protágoras de "hablar conmigo a solas o delante de todos"(316b), ante la cual Sócrates se muestra indiferente, mientras el sofista se inclina por hablar en presencia de todos los que están en la casa de Calias.

La indiferencia socrática, sin embargo, es puramente formularia. En realidad se trata de una opción práctica entre dos métodos de desarrollar la enseñanza. El socrático está bien representado en los primeros momentos de este diálogo: Sócrates hace lo posible por refrenar las ansias de Hipócrates por ver al sofista y, juntos, los dos solos, sostienen una pausada conversación propedéutica. Hay en Sócrates una necesidad de aislamiento para desarrollar su enseñanza. En el *Teeteto*, al final de la famosa digresión sobre la filosofía y la retórica, encontramos esta misma exigencia: "Cuando los encuentras solos y les pides que te expliquen sus objeciones a la filosofía, entonces, si son suficientemente valientes como para afrontar un largo examen sin escaparse, es asombroso ver cómo terminan encontrando insatisfactorios sus propios argumentos; de algún modo se les seca el torrente de la elocuencia y se quedan sin habla, como si fueran niños" (177b).

Ciertamente, Sócrates conocía bien el camino que lleva a la plaza del mercado o al ágora. En el *Protágoras*, Platón nos lo presenta entre sofistas, pero no como un sofista. Esta exigencia de aislamiento del mundo, de los intereses de los mortales, es una característica antisofística<sup>289</sup> que con Platón y Aristóteles habría

---

<sup>289</sup> En este mismo rasgo insiste Jenofonte, *Recuerdos*, IV, ii, 24-30.



de adquirir una dimensión física: los muros de la Academia y el Liceo<sup>290</sup>.

Así pues, la alternativa de "hablar a solas o delante de todos" (μόνω βουλόμενοι διαλεχθῆναι ἢ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων) debe entenderse en el pensamiento platónico-aristotélico como la alternativa de o bien enseñar la verdadera sabiduría aislándose de los intereses que se resuelven en el ágora y en el mercado o, por el contrario enseñar en el marco de los intereses prácticos de la vida diaria y en relación con ellos.

Muy posiblemente, lo que Platón admiró en Sócrates fue su capacidad para enarbolar la proclama de hablar "a solas" frente al hablar "delante de todos". Realmente ni Platón ni Aristóteles pretendían alejarse y desentenderse de los asuntos humanos del mercado y de la plaza pública, pese a que en algunos momentos lo proclamen. Antes al contrario, Sócrates comenzó a entender que los asuntos del mercado y del ágora son lo suficientemente importantes como para no ser resueltos en dicho medio. Es aquí, en esta idea fundamental, donde Platón le toma la palabra a Sócrates.

El tema, en este periodo de la democracia ateniense, debió de ser de extrema actualidad. Es esto lo que se debate en el *Protágoras*, porque la alternativa en cuestión no sólo se refiere a un modelo de enseñanza, sino más fundamental, aunque complementariamente, a un modelo de organización política, a saber cómo y en qué marco se han de resolver los problemas que se plantean tanto en la política como en la enseñanza. De ahí que el tema de la medida, mejor, de quién es la medida, siga siendo lo esencial de la interrogación platónica, cuya respuesta es el filósofo rey como la protagórica se resume en la FHM.

Desde el lado de Protágoras, sin embargo, el "hablar conmigo a solas o delante de todos" se interpreta de muy distinta manera. El sofista interpreta que Sócrates tiene sus motivos para

---

<sup>290</sup> Las propias biografías de Platón y Aristóteles avalan esta interpretación. Ambos intentan hacer efectivas sus influencias a través de príncipes o tiranos poderosos, ambos desprecian igualmente a la multitud, cuyo trato rehúye Sócrates. Jenofonte, ob. cit., I, vi, 14.

que sea el propio Protágoras el que decida al respecto. Estos motivos no son sino el peligro que sobreviene a la sofística como fuerza disolvente de los vínculos familiares. El extranjero que va por las ciudades y persuade a los jóvenes más ilustres a que abandonen la compañía de todos, la de los suyos y la de los extraños, la de los mayores y la de los jóvenes, para que les sigan y se hagan mejores en su campaña, ese hombre, digo, ha de actuar con sumo tacto al llevar esto a cabo [...]" (316cd). Esta directriz sofística choca con el tradicionalismo griego. Por lo demás, Platón, en un pasaje de las *Leyes* a recordar, tras reiterar una de sus obsesiones fundamentales ("es necesario de cierto que en las ciudades haya quienes manden y quienes sean mandados" (689e)), establece que uno de los títulos para mandar es el de padre y madre y, en general, el de los progenitores sobre sus descendientes.

Según afirma Protágoras en el diálogo, la mayoría de los sofistas, pues "el arte de la sofística es antiguo", han intentado eludir estos riesgos y ocultado su arte. El sofista de Abdera, por el contrario, se muestra en este aspecto rupturista con esta tradición sofística: ello se debe a que con tal actitud de disimulo "no han logrado pasar desapercibidos ante los poderosos de las ciudades (τοὺς δυναμένους ἐν ταῖς πόλεσι)" (317a), lo que, en lugar de aminorar riesgos, los acrecienta. Por ello, prosigue, "confieso abiertamente que soy sofista y que educo a los hombres; y pienso que esta precaución es mejor que aquella, y que es preferible esta confesión que aquel disimulo" (317b).

Así pues, de acuerdo con el diálogo, Protágoras entiende la alternativa como una opción entre enmascarar y disimular la labor educativa de los sofistas o proclamarla y realizarla pública y abiertamente. La historia nos proporciona suficientes datos para comprender bajo este prisma la alternativa metodológica: sabemos que Protágoras enseñaba y cobraba altos honorarios. Por otra parte, el propio peso y prestigio de la democracia en tiempo de Protágoras, su relación con Pericles y los círculos democráticos, justifican sobradamente la opción protagórica por la labor abierta, anticlandestina. Al mismo tiempo, los testimonios de varios

doxógrafos<sup>291</sup> sobre su juicio son prueba de que los riesgos que acechaban a los sofistas eran sobradamente fundados.

Esta interpretación protagórica de las cuestiones de método nos permite forjarnos una imagen de este sofista como un profesor combatiente. Al mismo tiempo quedan indicados los motivos de su enfrentamiento, lo que nos da una pista para comprender los abundantes procesos de impiedad: su choque con los poderosos de las ciudades y su ruptura con los vínculos sociales tradicionales.

Protágoras resuelve, en consecuencia, "conversar sobre todo esto en presencia de todos los que están aquí dentro"(317c).

Sin embargo, Sócrates (Platón), interpretando la resolución de Protágoras desde su propio punto de vista, sospecha que lo que realmente persigue el sofista es "exhibirse ante Pródico e Hippias y jactarse de que nosotros hubiésemos acudido prendados de él ..." (317c). Es decir, lo que Platón nos transmite en estos bellos pasajes es el permanente mensaje de fondo: la sofística, la miremos por donde la miremos, es frivolidad, exhibición, jactancia; su sabiduría es pura apariencia, simple imagen externa. Incluso comprobamos que Sócrates no da por supuesta la sabiduría de Protágoras más que hipotéticamente<sup>292</sup> para iniciar seguidamente su refutación.

Entre las consideraciones sobre la sofística que Platón pone en boca de Protágoras hay una que merece atención: se habla de la sofística como un arte "antiguo" (τέχνην... παλαιάν) que se remonta hasta Homero. Tal arte, por los riesgos ya citados, se encuentra oculto en la poesía (Homero, Hesíodo, Simónides), entre los profetas (Orfeo, Museo), en los maestros de gimnasia (Iccos de Tarento y Heródico de Sala mina) o de música (Agatocles y Pitóclides de Ceos).

---

<sup>291</sup> Diógenes Laercio (DK80A12). Filóstrato (DK80A2), Eusebio (DK80A4), Sexto Empírico (DK80A12).

<sup>292</sup> Así ocurre al menos en dos pasajes: en 309d, Sócrates dice haber encontrado "al más sabio de los que actualmente viven, si es que Protágoras te parece el más sabio". En 319a, antes de proceder a la refutación de la τέχνη protagórica, exclama Sócrates: "Qué hermoso arte posees, si realmente lo posees".

En mi opinión, esta desmesurada extensión del arte sofístico es obra de Platón. Así, en una situación similar del *Teeteto* (152e) en la que se trata de establecer el origen de la teoría del flujo, Platón habla de un ejército "que tiene a Homero por jefe" (153a) y con el que están de acuerdo todos los filósofos (con excepción de Parménides) y los poetas más destacados de la comedia (Epicarmo) y la tragedia (Homero).

Por otro lado, como veremos después, Protágoras considera parte fundamental de su arte el "poder entender los escritos de los poetas" (339a), lo que no concuerda con la precedente extensión del arte sofístico.

Independientemente de que esta conclusión sea válida o no, lo que debe, en mi opinión, plantearse es si cada uno de los asertos en boca de Protágoras deben considerarse propios de este sofista o pura invención platónica. El tema, planteado en general, no tiene solución. En términos generales, creo que solamente puede decirse que el *Protágoras* es una refutación del concepto protagórico de la virtud política y su enseñabilidad. Como tal refutación debe contener elementos protagóricos. Todo lo demás hay que resolverlo en términos concretos.

En esta línea, abordaré primeramente un aspecto presente en la extensa intervención de Protágoras de 316c5-317c5, relativo a una opinión sobre la mayoría (οἱ πολλοί). Creo que la valoración que aparece en este texto se encuentra en franca contradicción con ideas básicas del sofista. ¿Cómo justificar y defender la participación de todos en la política si "la mayoría, por así decir, no se entera de nada, sino que corea lo que aquéllos los poderosos le predicán?" (317a).

Este juicio de valor<sup>293</sup> está, además, en contradicción con la propia opción protagórica de preferir hablar ante el público. Contrariamente, el desprecio de la mayoría es una constante en la obra platónica. Sostengo que, de haber mantenido Protágoras esa

---

<sup>293</sup> El sentido despectivo que tiene el término πολλοί en Platón es bien conocido, como se ve en 351c y 352b, ambos en boca de Sócrates. Pero en 353a, Protágoras replica a su interlocutor: "¿por qué tenemos que examinar la opinión de la mayoría que dice lo primero que se les ocurre?"

opinión sobre la mayoría, la refutación platónica habría sido innecesaria. Si, por el contrario, Protágoras sostuvo tal opinión, no se puede entender ni a éste ni la refutación platónica del protagorismo. En consecuencia, creo que tal opinión debemos considerarla como platónica y suponer que Platón atribuye a Protágoras opiniones que son ajenas al sofista.

Para corroborar dicha tesis, voy a referirme a pasajes del *Gorgias* (417 y ss.), donde aparece este mismo concepto usado por Sócrates, con consecuencias tanto para el terreno político como para el pedagógico. Sócrates habla de dos tipos de refutación: la propia y la retórica. La segunda es la frecuente en los tribunales, es aparente (δοκοῦσιν ἐλέγχειν), y entiende que se refuta cuando se presentan numerosos testimonios dignos de crédito, mientras que es refutado el que presenta uno sólo o ninguno. Pero Sócrates defiende otro tipo de refutación: "Existe esta clase de prueba en la que creéis tú y otros muchos (σύ... καὶ ἄλλοι πολλοί), pero hay también otra que es la mía" (472c). También aquí Platón parece carecer de argumentos serios en favor del tipo de refutación socrática; de ahí que se limite a enunciar la existencia de las dos. La refutación socrática tiene lugar cuando, entre dos, el uno puede presentar al otro como testigo y viceversa. Sócrates es terminante: "Yo no sé presentar en apoyo de lo que digo más que un solo testigo (ἓνα... μάρτυρα), aquél con quien mantengo la conversación, sin preocuparme de los demás y tampoco sé pedir más voto que el suyo; con la multitud ni siquiera hablo (τοῖς δ πολλοῖς οὐδ διαλέγομαι)" (474ab).

Creo que este texto confirma la opción socrática por la enseñanza entre solos (μόνος ὑπὸ μόνου), lo que, independientemente de otros juicios valorativos, no es que haga superflua a la mayoría, sino que la considera como un obstáculo e, incluso, como el elemento básico del procedimiento rival, la llamada refutación retórica.

Por todo ello, tal opinión sobre la multitud presente en las intervenciones de Protágoras de los citados pasajes debe

considerarse un elemento platónico, atribuido falsamente<sup>294</sup> a Protágoras. Parece indudable que la *paideia* protagórica exige como elemento a la muchedumbre con la misma necesidad con que la socrática (platónica) la excluye.

Veamos ahora cómo se presenta la *paideia* protagórica en esta primera aproximación.

En primer lugar, el joven es presentado ante el sofista por Sócrates, ya que "desea llegar a ser ilustre en la ciudad y piensa que lo conseguirá, si te frecuenta" (316c). Eso significa que la enseñanza de Protágoras o similares parece ser la condición para una carrera política exitosa. Poco más permite averiguar esta primera apreciación socrática. Asimismo, Protágoras, en respuesta, confiesa ser sofista y "educar a los hombres" (317b). No menos ambigua es la promesa protagórica para todo el que le frecuenta: "En cuanto convivas un día conmigo, volverás a casa siendo mejor [...]" (318a)<sup>295</sup>.

Sin embargo, esa ambigüedad queda, al menos, restringida dentro de un determinado campo. Esto se logra por la aplicación socrática del razonamiento relativista: mejor, pero en qué y sobre

---

<sup>294</sup> No encuentro razones sólidas para explicar esta falsa atribución. Sabemos, no obstante, de la inexactitud de Platón sobre las opiniones de otros filósofos y sus tendencias reduccionistas. Quizá pretenda incluso presentar un Protágoras deliberadamente incoherente. También podría suponerse que el sofista, al tiempo que consideraba a la muchedumbre como pieza necesaria de su teoría política, expresase críticas al comportamiento de ésta. En tal caso, habría que hablar de tergiversación platónica (más que de falsa atribución) al presentar como elemento primario lo que, en realidad, era secundario en el pensamiento del sofista. García Gual, en nota al pasaje 317a, constata la curiosidad de esta afirmación en "un intelectual tan democrático como Protágoras, mientras añade que "la frase está muy en consonancia con el pensar de Platón" (*Diálogos*, I, p. 518, n. 21).

<sup>295</sup> Para mejor valorar este contexto, v. *Recuerdos* I, iv, 1, donde Jenofonte sale al paso de quienes opinan que Sócrates era capaz de exhortar a los hombres a la virtud, pero no de empujarles a ella. El capítulo 4 del libro I se dedica a demostrar que Sócrates "era capaz de hacer mejores a los que le frecuentaba (ικανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας). Similarmente en IV, iii, 8; IV, iv, 25; IV, v, 12; etc.

qué. Protágoras, que gusta responder a los que bellamente preguntan (τοῖς καλῶς ἐρωτῶσι)<sup>296</sup>, resume así su enseñanza: "Lo que yo enseño es la prudencia, en los asuntos familiares, para que administrase su casa perfectamente; y en los asuntos públicos, para que sea el mejor dispuesto en el actuar y en el hablar" (318e-319a).

En similar sentido, Sócrates entiende que el sofista se refiere al "arte de la política" y que se compromete a "hacer a los hombres buenos ciudadanos" (319a).

La enseñanza protagórica, en consecuencia, se orienta de modo específico a la esfera política, excluyendo expresamente otras artes como cálculo, astronomía, geometría y música. De ahí que las palabras de Sócrates no tienen por qué ser interpretadas como una fórmula irónica. Todas las noticias acerca de Protágoras apuntan en tal dirección.

Sin embargo, pese a la delimitación temática, permanece la ambigüedad acerca de cómo entender el concepto de *ciencia política*. Creo que resolver el problema, como hace Bueno, supone un completo desacierto, pues propone entender dicha ciencia como una "técnica de adoctrinamiento y de propaganda como cualquier otra (diríamos hoy: una técnica psicológica o sociológica). Acaso por ello Protágoras puede creer ya que no hay peligro en confesar abiertamente la naturaleza del oficio, porque pone delante que el sofista trabaja dispuesto siempre, por principio, a someterse a los intereses de la ciudad y de sus dirigentes (precisamente porque es extranjero), por tanto a colaborar con éstos en el mantenimiento del orden establecido"<sup>297</sup>.

---

<sup>296</sup> ¿Se trata de una ironía platónica que pone en boca de Protágoras la (auto) alabanza de su propio y peculiar modo de razonar (el relativismo y las antilogías)?

<sup>297</sup> Ob. cit, p. 58. No entro en la persistente crítica de Bueno, a lo largo de la introducción al *Protágoras*, a lo que el llama "científicos de la educación", en el moderno sentido del término. Pero la fusión de este concepto con el de sofista en sentido histórico, considerando a Protágoras como su primer exponente, es un error, además de una tergiversación de la historia.

Si esta interpretación de la *ciencia protagórica* fuese correcta, no se sabría cómo entender el proceso de impiedad incoado contra Protágoras. Pero, además, Bueno utiliza un concepto de *orden establecido* que más parece ajustarse a la poderosa máquina del estado moderno que a la situación ateniense, en la que Pericles y Aspasia pudieron ser sometidos a juicio, y no hablemos de personajes como Anáxagoras, Protágoras o Diágoras. Debe recordarse en este contexto el decreto de Diopites del 432, por el que se denuncia "a los que no creían en las cosas divinas o hablaban en su enseñanza de los fenómenos celestes"<sup>298</sup>. A un filósofo, perecido en un naufragio al ser perseguido por un delito de opinión, atribuirle disposición a "someterse por principio a los intereses de la ciudad y de sus dirigentes", denota cuando menos falta de sensibilidad, aparte de otras consecuencias no menos importantes.

Así pues, es preciso profundizar en el concepto protagórico de εὐβουλία. Como ya he señalado, Protágoras la presenta como distinta de otras disciplinas. Sin embargo, según acabamos de ver, la sofística como arte de educar se confundía y enmascaraba con otros saberes, entre ellos la música. Eso significa que Protágoras puede proclamar su conocimiento como una parcela de saber ya conformada y con su propia autonomía. De ahí que no empuje a sus discípulos hacia otros saberes. Desgraciadamente, la pérdida de los escritos del sofista hace extremadamente difícil la recomposición de ese cuerpo teórico que Protágoras difunde y cuya autonomía reclama. Para tal fin es necesario recorrer todo el *Protágoras* y otros diálogos. Espero, a lo largo de este capítulo, volver de nuevo y precisar el tema de la *paideia* protagórica.

---

<sup>298</sup> Plutarco, *Pericles*, 32.



### 7.3 La enseñabilidad de la virtud y la experiencia democrática

#### *Primera posición de Sócrates*

Ante la afirmación protagórica de que enseña la εὐβουλία o "arte de la política", Sócrates se apresura a establecer su creencia de que tal cosa no es enseñable (319b). A continuación desarrolla y fundamenta esta tesis con cierto detalle (319a-320c), tras lo cual responde Protágoras con el célebre mito seguido del discurso razonado.

Pese a esta disposición en el diálogo, propongo que debe establecerse un orden lógico-histórico inverso, es decir 1. tesis protagórica (sofística) de la enseñabilidad de la virtud (mito y logos), y 2. respuesta (refutatoria) de Platón.

Las razones para esta inversión, que no debe entenderse en un sentido mecánico o literal sino teórico, son las siguientes: 1. Protágoras, en la teoría y en su ejercicio profesional, establece la enseñabilidad de la virtud. Esta tesis no es puesta en duda por Sócrates, al menos si nos hemos de fiar del testimonio de Jenofonte, aunque posteriormente precisaré este tema. 2. Platón, atento al debate entre Sócrates y la sofística y ocupado en elaborar un nuevo concepto de ἀρετή y ἐπιστήμη, se ve en la necesidad de refutar la sofística como movimiento y algunos sofistas como Protágoras muy en particular. 3. La respuesta de Sócrates en el *Protágoras* es una refutación de la tesis establecida por dicho sofista, partiendo de sus mismos argumentos: el comportamiento de los atenienses a) en la esfera pública y b) en la privada, y respecto a c) cuestiones técnicas y d) políticas. En torno a estos dos pares de conceptos gira todo el razonamiento, tanto de Sócrates como de Protágoras. Esta estructura teórica parece, sin duda, propia del sofista, siendo totalmente ajena a la versión del mito de Prometeo que se encuentra en Esquilo.

Dicho de otro modo, la eficacia que Platón persigue con esta intervención socrática (319a-320c) radica en que ésta utiliza el propio esqueleto argumentativo de Protágoras para obtener y fundamentar la negación de la tesis protagórica relativa a la

enseñabilidad de la virtud. Así pues, la intervención socrática tiene un sentido refutatorio y reviste características distintas a la intervención posterior (segunda posición de Sócrates) en torno a la unidad de la virtud (328d2-334c6 y 349a6-362a4) y su relación con la sabiduría.

En la primera posición (I), se refuta la tesis de Protágoras de que la virtud es enseñable; en la segunda (II), se fundamenta la tesis de la enseñabilidad de tal modo que los supuestos no resultan aceptables para Protágoras. No puede hablarse, pues, en este segundo caso, de refutación en sentido estricto. Pero a este tema será abordado más adelante.

No se puede pasar por alto la escandalosa situación que nos ofrece este diálogo: la defensa por parte de Platón de la tesis contradictoria de la enseñabilidad y no enseñabilidad de la virtud.

Esta situación nos obliga a formular la hipótesis de que las sucesivas intervenciones de Sócrates en el diálogo no pueden ser entendidas a la luz de una coherencia interna única en el mismo diálogo. Por el contrario, se trata de un conjunto de episodios (argumentaciones), cada uno de los cuales tiene su propio objetivo didáctico y teórico y utiliza sus propios métodos.

En consecuencia, propongo que en (I) percibamos el siguiente mensaje platónico: los argumentos de Protágoras en favor de la enseñabilidad de la virtud son tan débiles, tan poco consistentes, que pueden ser utilizados con toda propiedad para defender la tesis contraria. Esto es lo que Sócrates lleva a cabo con su intervención, lo que pone en evidencia al sofista.

Ello no significa que Platón defienda incondicionalmente la no enseñabilidad de la virtud ni, tampoco, lo contrario. El *Menón*, al que me referiré después, añade confusión si nos empeñamos en buscar una única coherencia en torno a este tema.

Ambos diálogos, *Menón* y *Protágoras*, que tantas discrepancias parecen mostrar sobre el tema de la virtud, tienen una conclusión común: "Lo seguro sobre esto lo sabremos cuando, antes de investigar de qué manera llega a los hombres la virtud, intentemos primero investigar qué es la virtud en sí misma"

(100b)<sup>299</sup>. El *Protágoras*, asimismo, formula el deseo de "llegar a dilucidar qué es la virtud y examinar de nuevo si es o no enseñable" (361c).

Todo el problema, pues, para Platón se reduce a saber qué es la virtud. Ahí quiere conducir a sus lectores y discípulos. El torbellino de respuestas positivas y negativas deriva de esta confusión de principio. Platón no da una respuesta, al menos no está en estos diálogos que estoy analizando. Pero él, el ambicioso Platón, se conforma por el momento con lograr dos objetivos: 1) Protágoras, el sofista del gran prestigio, queda refutado; sus argumentos pueden ser fácilmente vueltos contra él; y 2) tras su victoria, señala una dirección: la intervención de Sócrates distingue las cuestiones técnicas de las políticas. En las primeras los atenienses sólo escuchan a los profesionales, siendo indiferentes otros condicionamientos como la belleza o la riqueza. Al intruso lo apartan de la tribuna, se burlan de él y lo abuchean.

Los atenienses se comportan así, concluye Sócrates, porque piensan que todo eso es aprendible y enseñable (μαθητὰ καὶ διδασκτά).

Sin embargo, en los asuntos políticos se escucha a todos, independientemente de su profesión (el diálogo cita ejemplarmente artesanos y comerciantes, "carpintero, herrero o zapatero, comerciante o patrón de barco"), de su riqueza o su rango social. La razón está en que, según Sócrates, los atenienses piensan que esto no es enseñable (οὐχ ἡγούνται διδασκτὸν εἶναι)

Si lo dicho hasta aquí se refiere a los asuntos públicos, no de otro modo ocurre en los asuntos privados, en los que "los ciudadanos más sabios y mejores son incapaces de transmitir a otros esa virtud que ellos poseen" (319e); incluso ni siquiera intentan enseñarla a sus hijos, limitándose a buscarles maestros en

---

<sup>299</sup> Todavía es más explícito en *Menón* 86d3: "Pues si yo mandara..., no empezaríamos por considerar si la virtud es enseñable o no enseñable, antes de haber investigado, en primer lugar, la cuestión misma de qué es". De estos textos inferimos que el verdadero tema de interés para Platón es el de establecer un nuevo concepto de virtud mientras que el de la enseñabilidad parece que le viene impuesto por la propia actualidad del mismo en el movimiento sofístico.

aquello que resulta enseñable. Así ha ocurrido con los hijos de Pericles y con el hermano de Alcibíades y hay otros muchos casos de hombres virtuosos incapaces de hacer mejores a nadie.

Por todo esto, concluye Sócrates, hay que desconfiar de que la virtud sea enseñable.

La argumentación socrática, respecto a las anteriores aserciones, está ligeramente distorsionada, pues se introduce por primera vez el concepto de *arete*, cuando hasta el momento se había hablado de εὐβουλία y πολιτικὴ τέχνη, y ello con el asentimiento de Protágoras. Es decir parecía admitirse que lo relacionado con la política podía incluirse en el ámbito de las artes (τέχναι), que constituyen lo que resulta enseñable y aprendible.

En el mito y discurso de Protágoras, por el contrario, se habla de dos tipos de τέχνη: 1. la que Prometeo roba a Hefesto (321e1), que permitió al hombre inventar "viviendas, vestidos, calzado, abrigos, alimentos de la tierra" (322a), y 2. el arte político. A la primera se la llama τὴν τε ἔμπυρον τέχνην, τὴν ἔντεχνον σοφίαν οὐ περὶ τὸν βίον σοφίαν y a la segunda πολιτικὴ σοφία.

Por el contrario, Sócrates parece contraponer el dominio técnico respecto de otro no técnico, a saber, el político.

Asimismo, la conclusión de Protágoras tras el relato del mito introduce el concepto de ἀρετή en un sentido bastante distinto a Sócrates. El sofista llega al final con un paralelismo: se puede hablar de la ἀρετή en política como también en cualquier otra técnica.

La virtud, pues, no se contrapone, como virtud política, a un dominio neutro y avirtuoso que estaría constituido por las técnicas.

Sin embargo, la intervención de Sócrates tiende a establecer estos dos tipos de realidades, técnicas frente a política, caracterizado entre otras cosas por la posibilidad e imposibilidad respectivamente de enseñanza de las mismas.

Las tesis que Sócrates defiende en (I) coincide con la defendida en el *Menón*. Veamos las razones que aporta en este diálogo en favor de tal tesis. Comienza estableciendo que *sólo la ciencia puede ser enseñada* (97c), por lo que la pregunta por la enseñabilidad de la virtud nos remite a la cuestión de si la virtud es

una ciencia. Tanto Sócrates como su interlocutor parecen responder positivamente hasta que se plantea una objeción: si la virtud es enseñable, necesariamente habrá maestros y discípulos. Esto supuesto, el diálogo concluye con razón que aquello de lo que no hay ni maestros ni discípulos no será enseñable.

De este modo el problema teórico sufre un brusco cambio de paisaje. El tema a resolver ahora es si existen o no tales profesores y quiénes son. Platón intenta lanzar una nueva andanada a los sofistas, lo que es de agradecer.

En primer lugar, reconociendo no saber qué es la virtud, afirma sin embargo que Menón "aspira a esa sabiduría y virtud gracias a la cual los hombres administran bien los hogares y los estados (τάς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι) , honran a sus padres y saben recibir y despedir" (91a). La similitud con *Prot.* 316e5 es más que considerable.

Es decir, Platón se encuentra, y lo refleja en los diálogos que consideramos, con un concepto de virtud (política)<sup>300</sup> cuya delimitación es bastante precisa y que puede atribuirse sin duda al sofista Protágoras. Cosa bien distinta es si tal concepto de virtud le resulta aceptable.

En segundo lugar, a tal concepto de virtud política va ligado el nombre genérico de los sofistas y de Protágoras en particular (91d-e). Éstos son los últimos de entre los atenienses "buenos y honrados" que pueden hacer mejor a nadie. El diálogo insiste en aportar pruebas empíricas; descartados los sofistas, se cita a los grandes nombres de la democracia ateniense: Temístocles, Arístides, Pericles, Tucídides... El razonamiento es el mismo que en *Prot.* 319e-320b: todos estos hombres han educado y adiestrado a sus hijos "en cuantas cosas dependían de buenos maestros" (93d6), pero en la sabiduría propia de estos personajes no quisieron hacerlos "mejor que a sus vecinos" (93e). Así pues, se utiliza, casi con exactitud, el mismo argumento que en la segunda

---

<sup>300</sup> En 93a5-6, se insiste de nuevo en que se habla de la virtud política. Asimismo, todo el análisis posterior, con referencias a Temístocles, Pericles, etc., prueba que Platón está refutando la enseñabilidad de la virtud, no en abstracto, sino la que enseñaban y representaban los sofistas.

parte de la intervención socrática en el *Protágoras*. Pero la coincidencia es todavía más profunda: 1. se está refutando a un mismo personaje, Protágoras; 2. se refuta una misma tesis, la enseñabilidad de la virtud entendida como capacidad para dirigir la casa y la polis, y, en términos más generales, la capacidad de hacer buenos ciudadanos; 3. se utiliza el mismo argumento (aunque en el *Protágoras* se incluye una primera parte no presente en el *Menón*: la conducta de los atenienses en la asamblea), la incapacidad de los ciudadanos reconocidamente honrados para transmitir la virtud en la que destacan; y 4. en ambos diálogos se ataca la pretensión protagórica de proclamarse maestro de virtud.

Estos hechos inducen a pensar que, pese a la conclusión paradójica del *Protágoras* (la virtud se puede enseñar), no estamos ante simples vacilaciones platónicas. Mejor dicho: es posible que haya vacilaciones, al menos aparentes, como la respuesta a qué es la virtud, si es una o múltiple, etc. Pero al mismo tiempo hay seguridades como la reiterada (tentativa de) refutación platónica contra la virtud política de Protágoras y las pretensiones de este sofista de proclamarse maestro de virtud.

En el trasfondo, si no en la superficie, del pensamiento y de la letra de Platón, está la convicción de que tanto la cuestión de qué es virtud como la de quién ha de ser su maestro son piezas esenciales en el diseño de sociedad en que se halla embarcado. El problema de la enseñabilidad en este contexto resulta secundario, es decir, es el tema interpuesto en torno al que se debate sobre otras cuestiones como las ya citadas o, por ejemplo, sobre las prácticas de la democracia ateniense.

Sin embargo, el tema de la enseñabilidad de la virtud tiene trascendencia en el contexto socrático y platónico de la mayéutica y la ἀνάμνησις. Para Hegel, por ejemplo, "la primera determinación en lo tocante al principio socrático es la gran determinación, puramente formal sin embargo, de que la conciencia extrae de sí misma lo que es la verdad y tiene que ir a buscarla en ella" (ob. cit., II, p. 60). Esto tiene como consecuencia que "el hombre no puede aprender nada, tampoco la virtud, lo cual no quiere decir que la virtud no forma parte de la ciencia. Lo que ocurre es que, según demuestra Sócrates, lo bueno no viene de

fuera; no es susceptible de ser enseñado, sino que va implícito en la naturaleza misma del espíritu" (ob. cit., II, p. 63).

Esta capital cuestión señalada por Hegel implica, más que un conflicto entre posibilidad e imposibilidad de enseñar la virtud, la alternativa entre dos modelos de *paideia*: la del partero que ayuda al discípulo a dar a luz las ideas que tiene en su interior o la del que trata de imbuir al discípulo ideas desde el exterior.

El debate gira en torno al modelo de educación, no a la enseñabilidad o no de la virtud.

De ahí que no se tenga por qué ver contradicción entre la opción por el primer modelo (la de Platón y Sócrates) y la defensa de la enseñabilidad de la virtud, tal como se defiende, por ejemplo, en *Recuerdos*. En una conversación con Antifonte, Sócrates señala que "se puede hacer uso honroso o vergonzoso tanto de la sabiduría como de la hermosura. Se llama pervertido al que vende su belleza a aquel que quiere pagarla; en cambio, se considera como honrado el conseguir un amigo en el cual no se busca otra cosa que el mérito y la virtud. Pues lo mismo ocurre con la sabiduría: se llaman sofistas o prostituidos (σοφιστὰς [ὥσπερ πόρνους]) a los que la venden contra dinero en mano. Mientras que el sabio que descubre un joven de buena condición y le instruye y hace de él un amigo, nos parece que cumple los deberes propios de un ciudadano honrado y respetable" (I, vi, 13).

Sócrates no dudaba, tampoco, en no separar "el saber (σοφία) del buen criterio (σωφροσύνη) y consideraba como sabio y sensato al que conoce lo bueno y lo honrado y lo pone en práctica [...]. Aseguraba también que la justicia y demás virtudes no eran sino sabiduría, pues decía que todas las acciones justas y virtuosas son al mismo tiempo buenas y bellas [...]" (III, ix, 4-7).

Expresiones como éstas han sido en ocasiones consideradas con cierto desprecio. Ruiz de Elvira llega incluso a lamentar que Filópono se dejara llevar del "mojigato socratismo jenofonteo, tan ateniense y aun anitense, de considerar enseñable la virtud ..." <sup>301</sup> descalificando sin más una fuente tan importante como Jenofonte,

---

<sup>301</sup> *Menón* (CEC), p. 43 n. 59.

no sólo por lo que respecta a Sócrates, sino también a la vida ateniense de la segunda y primera mitad de los siglos V y IV. Es posible que, Jenofonte, "con su alma pedestre y sencilla"<sup>302</sup> interprete a su modo, llegando incluso a deformar, algunas doctrinas socráticas. Pero ¿puede decirse en qué fuente no se dan estos efectos sobre las ideas que se producen?<sup>303</sup>

Afirmar que Sócrates y/o Platón niegan la enseñabilidad de la virtud, sostenible si nos atenemos a un cierto uso aleatorio de algunos textos, es quedarse con una media verdad y supone desvirtuar, a mi entender, el verdadero objetivo de la indagación y refutación platónicas, a saber, qué virtud se trata de enseñar, quién la va a enseñar y a quién.

Creo que con gran acierto Rodríguez Adrados, hablando del racionalismo común a Sócrates y los sofistas, señala que el "optimismo intelectualista es característica de la mayor parte de la moral griega y no sólo de Sócrates. Protágoras, cuando cree que todos los hombres tienen parte en la virtud política, está en el mismo terreno; lo que hace Sócrates es acentuar más todavía la necesidad de la enseñanza y la práctica de la virtud (ἄσκησις), por lo demás no desdeñados por Protágoras"<sup>304</sup>.

Pero, debemos volver al *Menón*. Sócrates ha rechazado la enseñabilidad de la virtud con el argumento de que los hombres virtuosos son y han sido incapaces de enseñar la virtud a otros. En

---

<sup>302</sup> A. Tovar, *Vida de Sócrates*, p. 301.

<sup>303</sup> Hegel, por citar un ejemplo, tras reconocer que los aspectos metodológicos y personales de Sócrates son mejor recogidos y tratados por Platón, considera que "...en cuanto al contenido de su saber y al grado en que llegó a desarrollarse su pensamiento debemos atenernos especialmente a lo que nos cuenta Jenofonte" (ob. cit., II, p. 67).

<sup>304</sup> *La democracia ateniense*, p. 395-6. También Tovar, ob. cit., 303, parece inclinarse por la tesis de la no enseñabilidad de la virtud, negativa que Sócrates acentúa "para llevarle la contraria a Pródico" y sobre todo porque "en el fondo Sócrates no se oponía, como los sofistas que se creían capaces de enseñar, a la vieja *arete* nobiliaria y que se heredaba"



tal caso, si la virtud no es ciencia y, por tanto, no es enseñable, ¿qué es, pues, y cómo explicar la virtud de Temístoles?

La respuesta a estas preguntas es lo que acaba dando coherencia y firmeza al razonamiento platónico que, hasta aquí, se basaba en consideraciones sociológicas disputables: si la virtud de los políticos quedaba en una indeterminada e indefinida nocencia, ahora se pasa a calificarla positivamente como "recta opinión", con lo cual "no podrá ser la ciencia una guía en las actividades políticas" (99b).

El argumento sociológico queda así reforzado. No se trata sólo del hecho de que no haya maestros, es que no puede haberlos por la sencilla razón de que la virtud es simple opinión: "De ella hacen uso los hombres políticos para gobernar los estados, sin que su situación, en cuanto a saber se refiere, difiera en nada de la de los adivinos y agoreros; pues éstos, en efecto, inspirados por la divinidad, dicen desde luego la verdad y con profusión, pero no saben nada de lo que dicen" (99b-c).

El comienzo del diálogo planteaba la cuestión en los siguientes tres términos incompatibles: si la virtud es por enseñanza (*διδασκτόν*), por práctica (*ἀσκητόν*) o es por naturaleza o algún otro modo (*φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ*); o si hay que perseguir la virtud como algo enseñable o si llega a los hombres por naturaleza o algún otro modo. Es ésta la opción que resuelve el diálogo al final, estableciendo que la virtud "ni se tiene por naturaleza ni es enseñable, sino que llega por favor divino y sin entendimiento a quienes llega" (99e).

Si tenemos en cuenta que en la sofística (sobre todo en Protágoras) enseñanza y ejercicio son dos conceptos complementarios, y si observamos, por ejemplo en Píndaro<sup>305</sup>, un

---

<sup>305</sup> He aquí algunas pruebas. *Ol.*, 2, 86: "Sabio es quien por naturaleza conoce muchas cosas, mas cuantos han tenido que aprender, ¡que dejen oír huera palabras con su parloteo de cuervos desabridos...!". *Ol.* 9, 28: "Bravo e inteligente a voluntad de los dioses se nace". *Pit.*, 1, 41: "Pues de los dioses proceden todos los recursos para los triunfos de los mortales; se nace sabio, de manos vigorosas o elocuente". *Pit.*, 8, 44: "Por naturaleza, la noble resolución se manifiesta de padres a hijos...". Véase supra p. 194 n.236, donde se cita *Nemea*, 3, 38-42.

señalado defensor de los valores aristocráticos, no contradicción, sino complementariedad entre el ser por naturaleza o por don de la divinidad, adivinamos en este planteamiento platónico el conflicto que se desarrolló, coincidiendo con el nacimiento del movimiento sofístico, en torno a si la virtud se da por naturaleza (modelo aristocrático) o si se adquiere por enseñanza (modelo democrático).

Platón, al acentuar (incluso oponer a φύσει) el concepto de θεία μοίρα, está reforzando la tesis del origen sobrenatural de la virtud. Pero el debate que plantea el *Menón* se enmarca en la contradicción naturaleza/enseñanza, variante de la antítesis *nomos/physis*, desarrollada en relación con el tema de quiénes son los que deben gobernar y en qué títulos se pueden fundar. No obstante, Platón parece querer tomar una posición equidistante de esas dos opciones, afirmando que "ninguna de esas dos cosas las tienen los hombres por naturaleza, ni la ciencia ni la opinión verdadera, ni tampoco las han adquirido" (98c-d).

En resumen, sobre la posición platónica en el *Menón* y en el *Protágoras*, 319a 10-320c1 primera posición de Sócrates), rechazando la enseñabilidad de la virtud, concluyo:

1. Dicha posición resulta coherente entendiendo por virtud, no un concepto general que Platón no aporta, sino el concepto establecido por los sofistas, tal como es recogido, por ejemplo en *Men.* 91a, o *Prot.* 318e-319a. El razonamiento se basa "atendiendo, pues, a esta virtud" (91a), como también en el *Protágoras* donde Sócrates expresa su opinión de que "esto (es decir, la virtud que enseña el sofista) no era enseñable" (319a-b) y se refiere no a la virtud en general, sino a "esa virtud que ellos poseen (ταύτην τὴν ἀρετὴν ἣν ἔχουσιν)" (319e).

2. La virtud, cuya enseñabilidad rechaza Platón, es la virtud política que los sofistas (Protágoras, en particular) enseñan o, lo que es lo mismo, la que representan personajes atenienses como Temístocles, Arístides o Pericles. Se da, pues, una identificación entre el concepto de virtud de Protágoras y el de la democracia ateniense o, al menos, así lo concibe Platón.

3. Esa virtud se define en el *Menón* como ὀρθὴ δόξα, por tanto, como no-ciencia. Tal expresión definitoria de esta virtud

manifiesta tanto su grandeza ("no es menos útil la opinión exacta que la ciencia" (97c)) como sus limitaciones ("no gustan las opiniones verdaderas de permanecer por mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre [...]") (98a)).

4. Platón pretende con ello: a) refutar a los sofistas; la virtud que ellos proclaman no es conocimiento y, por tanto, no es enseñable; de ahí que ni ellos ni los dirigentes políticos de la democracia puedan arrogarse el derecho a ser maestros de virtud; y b) orientar la temática hacia una redefinición de la virtud y justificar de este modo que su verdadero maestro es el filósofo (Sócrates o Platón).

### *Posición protagórica*

El mito protagórico será analizado en detalle en el capítulo relativo al origen de la civilización. Aquí sólo voy a recoger los temas indispensables para el análisis de la virtud. Éstos son los siguientes:

1. Distinción entre sabiduría técnica y sabiduría política. La primera, regalo de Prometeo, está ligada al fuego y garantiza al hombre todo lo necesario para la conservación de su vida. La segunda, también llamada arte de la política, garantiza la estabilidad y permanencia de las ciudades.

Esta distinción no debe entenderse como oposición entre un dominio y otro no técnico, político, ya que éste último es para Protágoras una *τέχνη*, es decir, una sabiduría o conocimiento que se enseña y aprende. Más bien se trata de diferenciar la política como técnica de las demás técnicas.

De ahí que, en estrecha coherencia con esta distinción, haya dicho Protágoras, al definir su enseñanza, que quien acuda a él "no tendrá que soportar los inconvenientes que soportaría frecuentando a cualquier otro de los sofistas, pues todos ellos causan prejuicio a los jóvenes: éstos huyen de las artes y aquéllos de nuevo les empujan, contra su voluntad, a ellas, haciéndoles aprender cálculo, astronomía, geometría, música... En cambio, quien acude a mí, no aprenderá otra cosa que aquello a lo que viene" (318d-e).

Todo esto nos lleva a la conclusión de que la teoría protagórica suponía que la política constituía un dominio de conocimiento específico o independiente de otros saberes; y, por otra parte, que, en el análisis del origen de la cultura, habría que distinguir entre la adquisición de las técnicas manuales y la organización política.

Esto significa que por primera vez con Protágoras la política y los problemas dependientes de ella, como la justicia, la igualdad o la enseñanza, adquieren un relieve superior a otros tipos de temáticos de mayor tradición.

2. Hecha esta distinción, pasa a primer plano el criterio en que ésta se funda. Como hemos visto, la posición platónica era que tal criterio consiste en la enseñabilidad: hay disciplinas que dependen de maestros y otras, como la virtud, que no son enseñables. Esta posición, enraizada en los viejos prejuicios tradicionales, es combatida por Protágoras y sustituida por la que se basa en el criterio de la distribución: siendo enseñables ambos tipos de técnicas, la diferencia consiste en que, mientras las técnicas manuales se distribuyen desigualmente entre los hombres, en el arte de la política todos tienen participación.

3. Una vez establecidos los dos ámbitos citados y el criterio de diferenciación, el sofista pasa a tocar el tema de la virtud. Pero, a diferencia de la exposición de Sócrates, Protágoras habla de virtud en las técnicas manuales y en la técnica política. La virtud, por tanto, no es algo exclusivo de la política ni de la moral. Por el contrario, se da tanto en la arquitectura como en cualquier otra profesión.

De esta manera, el concepto de virtud aparece en el sofista bajo un aspecto preferentemente formal: la virtud es el alto nivel o excelencia que se alcanza en relación con cada una de las artes. La virtud política resulta, así, la excelencia en la técnica política.

Estos son los principales temas que se pueden inferir del mito de Prometeo en relación con la virtud política. A continuación Protágoras procede a sacar consecuencias y razonarlas, al mismo tiempo que contesta a objeciones planteadas por Sócrates. En estas respuestas se encuentra el meollo de la teoría política del sofista.

a) *Todo individuo participa de la virtud política.* Esta tesis constituye el fundamento teórico de la democracia ateniense. El propio razonamiento de Protágoras corre parejo con el análisis del comportamiento de los atenienses en la asamblea. Es, sin duda, la tesis más radicalmente revolucionaria de cuantas se encuentran en la literatura antigua acerca de cuestiones políticas. Los ecos de "todo hombre, cada hombre, es medida" hallan aquí plena resonancia. De ahí que, cuando Platón, en este mismo diálogo, pone en boca de Protágoras palabras despectivas hacia los πολλοί, debemos considerarlas con toda probabilidad una tergiversación platónica

La razón para sostener esta radical tesis es que la subsistencia de la organización social tiene como condición necesaria el que todos los ciudadanos participen de la virtud política. Razonando de otro modo, Protágoras diría que el hecho de que existan ciudadanos prueba que todos tienen participación en esta virtud.

El sofista aporta un argumento sociológico que muestra su fina capacidad de análisis en relación con temas supuestamente triviales: mientras que en las técnicas manuales lo correcto es decir la verdad, es decir, declararse entendido o ignorante según el caso, en la virtud política todo el mundo debe declararse competente, sea o no verdad; y, si alguien es injusto, debe simular ser justo, mientras que proclama su injusticia, o sea, decir la verdad, se considera locura.

En las sociedades modernas, al menos las que se encuentran bajo la cobertura democrática, se percibe este mismo fenómeno. Aranguren observa que "el maquiavelismo constituyó un serio intento de subordinar la moral y la religión al poder político. Sin embargo, el maquiavelismo necesita, para ser eficaz, no aparecer como tal..."<sup>306</sup>, es decir, los políticos, por perversos e injustos que sean los fines que persiguen, siempre declaran actuar bajo principios morales de justicia y equidad.

---

<sup>306</sup> J. L. López Aranguren, *Ética y política*, p. 182.

Esta problemática remite, primeramente, a la cuestión del concepto mismo de justicia, a saber, si se ha de entender la justicia como una entidad o como una relación. Incluso en el discurso de Protágoras parece traslucirse un concepto absoluto de αἰδώς τε καὶ δίκη. Sería, sin embargo, un error entender que Protágoras concibe la justicia como un absoluto. Me remito para ello a capítulos anteriores. Así pues, cuando el sofista habla de la necesaria participación de todos en la virtud política, es decir, la injusticia, se refiere, dado que ésta en cuanto norma es el resultado de un acuerdo entre éstos para entrar en la esfera de la colaboración, establecer acuerdos y ajustarse a ellos. Siendo que lo justo es aquello que una ciudad establece como tal y que, por tanto, es consecuencia de la ciudad, Protágoras se ve en la coyuntura de postular como condición previa una disposición o capacidad para el pacto, constituida en la experiencia negativa que supone el reiterado ataque de las fieras y la dispersión producida por el mutuo ultraje entre los hombres.

Sería esta capacidad lo que Protágoras considera rasgo definitorio del ἄνθρωπος y condición necesaria para el mantenimiento de la ciudad. Este sería el sentido de la ley establecida por Zeus de eliminar al incapaz (τὸν μὴ δυνάμενον) de participar en la justicia y el pudor. Igualmente, tras el mito, considera el sofista que el no participar de la justicia implica dejar de ser hombre.

Ahora bien, sobre esta capacidad para la justicia hay que tener presente lo siguiente:

1. Es el resultado de la historia del desarrollo humano. La necesidad ha empujado a los hombres, en primer lugar, a buscar "la forma de reunirse y salvarse construyendo ciudades" (322b) para hacer frente al acoso de las fieras y, en segundo lugar, a establecer unas normas para el entendimiento entre la colectividad. Incluso esta capacidad política la establecen los hombres inducidos por la necesidad y guiados por la experiencia, ya que los primeros intentos fracasan. Así pues, aunque los términos de *necesidad* y

*experiencia* no aparecen explícitamente<sup>307</sup>, puede suponerse que estas nociones constituían la base de la teoría protagórica sobre la justicia y la política.

2. La capacidad para la justicia es un resultado, pero el estado alcanzado en virtud de esta capacidad no es, ni mucho menos, irreversible. La ley de Zeus de eliminar al incapaz de participar en la justicia pretende frenar esta reversibilidad, que significaría un regreso a la barbarie. La estabilidad de la ciudad no es, por tanto, algo garantizado.

Este segundo aspecto hace que la participación en la justicia aparezca no sólo como resultado histórico, sino también como postulado político de Protágoras: αἰδώς τε καὶ δίκη no sólo define al ser humano, sino que debe seguir definiéndolo. Esto significa que el regreso a la barbarie no es un derrotero definitivamente cerrado para el hombre, ni la justicia es una conquista irreversible.

A la luz de esta interpretación, el argumento sociológico que aduce Protágoras (a saber, que se considera locura decir que uno es injusto cuando realmente lo es) no debe entenderse en este sofista como expresión de un tabú político o de la hipocresía social, no debe hacerse una lectura ideológica en el sentido de pretender ocultar el relativismo de la justicia y el conflicto que de tal relativismo se deriva, sino como una posición axiomática que en todo caso expresaría un cierto utopismo<sup>308</sup> por parte del sofista: que las ciudades deben fundarse sobre la participación de todos en la virtud política, la justicia y el pudor, porque "si participan de ellas sólo unos pocos, como ocurre con las demás artes, jamás habrá ciudades" (322d).

b) *La virtud política no es una característica natural sino una adquisición histórica.* "Que por otra parte, en su opinión esta

---

<sup>307</sup> No olvidemos que el texto que analizo fue escrito por Platón. Por lo demás, los conceptos de *necesidad* y *experiencia* son elementos claves en teorías similares, como se verá en capítulos próximos.

<sup>308</sup> Hablo de "cierto utopismo" porque en algunos aspectos la democracia ateniense realizaba este axioma protagórico.

virtud no es por naturaleza ni se desarrolla por sí misma, sino que es enseñable y que, si en alguien se desarrolla, se debe a su aplicación, es lo que a continuación voy a intentar demostrarte" (323c).

En parte, ya hemos visto el carácter de resultado de la virtud política. Sin embargo, Protágoras dedica una de las partes de su discurso a fundamentar argumentalmente esta tesis, que supone la refutación de su contraria.

El panorama que se nos presenta en el argumento protagórico es el siguiente: se trata de responder a dos cuestiones, cuales son el origen y el desarrollo de la virtud política. La teoría del sofista sostiene que 1. se adquiere mediante enseñanza y 2. se desarrolla mediante la aplicación y el ejercicio, mientras que las teorías rivales sostienen que 1. es innata y 2. se desarrolla automáticamente.

Con frecuencia se tiende a interpretar la tesis protagórica como un anticipo de las ideas aristotélicas acerca de la ciudad y del hombre como ζῶον πολιτικόν<sup>309</sup>. Tales afirmaciones se hacen al interpretar los conceptos de justicia y pudor como disposiciones naturales para las virtudes sociales y políticas. Ni la ciudad es para Protágoras "una de las cosas naturales", ni el hombre es "por naturaleza un animal político", como quería Aristóteles<sup>310</sup>. Si bien el Estagirita aborda este mismo problema, su enfoque es muy distinto, no menos que la solución ofrecida. Aristóteles, preso de prejuicios metafísicos, cree que "la ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte"<sup>311</sup>; no es posible ir de lo imperfecto (la casa) a lo perfecto (la ciudad). De ahí que, si

---

<sup>309</sup> Así lo considera García Gual en su *Prometeo: mito y tragedia*, p. 67. n. 14. Del mismo modo, T.A. Sinclair, ob cit., p. 75, afirma que el sofista "aceptaba como verdadero lo que Aristóteles iba a decir enseñada: el hombre es un πολιτικὸν ζῶον".

<sup>310</sup> *Pol.* 1253a10.

<sup>311</sup> *Pol.* 1252a19-20.



la casa es una comunidad natural, aunque imperfecta, el hombre está llamado a vivir naturalmente en la ciudad, comunidad perfecta y suficiente.

Marx, que con frecuencia califica a Aristóteles como un gigante del pensamiento y que encuentra en él análisis plenamente científicos acerca de cuestiones económicas, ha interpretado este tipo de afirmaciones de la política aristotélica como ideología en el sentido de dar valor de nexos naturales a nexos históricos y transitorios<sup>312</sup>.

La afirmación marxiana es exacta. Baste recordar que en el mismo pasaje Aristóteles considera la esclavitud relación tan necesaria y natural como la del hombre y la mujer para la procreación.

En esta perspectiva se aprecia la profunda diferencia entre Aristóteles y Protágoras. Éste último considera a la ciudad, expresión de la capacidad de justicia, como un resultado no irreversible y, por tanto, no garantizado; de ahí que nunca podría haber asumido que el hombre es por naturaleza animal político<sup>313</sup>.

---

<sup>312</sup> C. Natali, "Marx lettore della *Politica* e dell'E.N.", en *Riv. crit. di Storia della Fil.* 2, 1983, p. 182. No obstante, Marx, como justificando al Estagirita, opina que "esa definición es tan característica de la antigüedad clásica como lo es de la yanquidad la definición de Franklin, según la cual el hombre es por naturaleza un fabricante de instrumentos" (*El Capital* I, vol. 2, p. 397). Me parecería acertada la exculpación de Marx si se refiriese, no a la antigüedad clásica en general, sino a una parte de ella muy prepotente, a saber, la representada por Platón y Aristóteles.

<sup>313</sup> Julián Marías, en *Introducción a la «Política»*, señala el conflicto que resulta de esta mezcla de enfoques aristotélicos, el carácter "natural" de la *polis* y, al tiempo, su carácter contingente, de origen histórico: "Aristóteles -y ésta es su limitación- no intenta derivar esta necesidad: parte del mero hecho de que el hombre tiene palabra, y lo conjuga con el "principio" general y abstracto de que la naturaleza no hace nada en vano: con esto, en rigor se renuncia a entender. Si el hombre tiene palabra y la naturaleza no hace nada en vano, el hombre tiene que ser un animal: éste es el raciocinio de Aristóteles. Más bien habría que descubrir y justificar por qué el hombre necesita palabra, por qué no tiene más remedio que decir lo que las cosas son y ponerse de acuerdo con los demás, en lugar de partir de las facultades de que esta dotado" (p. XLVI).

Para defender su tesis sobre la enseñanza y la ejercitación de la virtud política, recurre de nuevo el sofista a un argumento sociológico relacionado con las penas y castigos. También en esto la diferencia con Aristóteles es bien notoria: mientras que las especulaciones sobre la naturaleza y el fin constituyen la base del razonamiento de Aristóteles, el sofista recurre a una realidad que no necesita apartar<sup>314</sup>.

Hay dos tipos de defectos: 1. los debidos a la naturaleza o el azar (φύσει ἢ τύχη), por los que no se reprende ni castiga, sino que, por el contrario, compadecemos a quienes los poseen, como ocurre con "los feos, los pequeños y los débiles"; y 2. los debidos a la falta de ejercicio, práctica o aprendizaje, como son la injusticia, la impiedad y "todo lo que es contrario a la virtud política" (324a). Estos defectos merecen el castigo y el reproche, pues se considera que las virtudes correspondientes son fruto de la aplicación y el aprendizaje (ἐπιμελείας καὶ μαθήσεως) a todos exigible.

En efecto, las penas sólo recaen sobre el segundo tipo de defectos. Pero, además, el fin que se persigue castigando no es una venganza contra la injusticia producida, pues ésta es ya algo irreversible. El que aplica penas piensa más bien en el futuro, de modo que el culpable y sus conciudadanos, en atención al castigo, eviten injusticias y adquieran la virtud.

Cabe señalar, pues, dos aspectos importantes: 1. el rechazo de la pena como venganza, pues el sofista entiende que tal comportamiento nos acercaría al mundo de las bestias; y 2. la pena como prevención y no como castigo por la acción realizada.

Por tanto, la práctica penal demuestra que la virtud se entiende como algo que puede ser enseñado y aprendido.

Menzel ha sido uno de los estudiosos que con más insistencia ha afirmado la paternidad protagórica de esta teoría de la pena y considera que "el conocido apotema de que se castiga

---

<sup>314</sup> T. A. Sinclair parangona erróneamente a Protágoras y Rousseau cuando éste último, al abordar un problema similar, observa: "Empecemos por apartar todos los hechos, pues para nada se refieren a la cuestión"(ob. cit. p. 76). Al revés que en Rousseau, en el sofista el mito anda parejo con una rigurosa argumentación en la que los hechos tocan realmente a la cuestión.

"non quia peccatum est, sed ne peccetur"<sup>315</sup>, que sirve de base al derecho natural aun de nuestros días, viene rodando desde los años en que vivió el sofista de Abdera"<sup>316</sup>. Por otra parte, para Menzel esta doctrina protagórica se opone "radicalmente a la defendida por Platón"<sup>317</sup> en sus escritos y a la defendida tanto en los círculos populares como entre los hombres de estado y otros sofistas.

La pena resulta ser, en resumen, un modo de enseñanza con carácter de última instancia.

Como en el caso de la participación en la virtud política, también a propósito de la teoría de la pena se perciben dos niveles: la pena, ciertamente, aplicada a los injustos, pero no a los deficientes físicos o psíquicos, demuestra que la justicia es algo exigible a todos, enseñable y aprendible. Pero, además, encontramos una toma de posición del sofista, sea como axioma o,

---

<sup>315</sup> Séneca, *De ira*, I, 16, 21, dice que "ninguna persona prudente castiga por haber delinquido, sino que para que no delinca (nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur)".

<sup>316</sup> *Caliclés*, p. 16. Asimismo opina Vlastos: "Protágoras es aparentemente el primer pensador occidental que ha rechazado de manera formal los aspectos vengativos del castigo en favor de los disuasorios y reformadores" (en Classen. ob. cit., p. 275, n. 17). Similares opiniones se hallan en Untersteiner, ob. cit., vol. I, p. 125, n. 69. Rodríguez Adrados añade, además, que Protágoras con esto "supera la mentalidad trágica: no hay automatismo de la *Hybris* produciendo ceguera y ruina, ni la acción de la divinidad defendiendo la ley moral, ni la reconstrucción semihumana y semidivina de un orden roto, sino un proceso de ayuda a la sociedad y, en definitiva, a la naturaleza humana" (ob. cit., p. 180). Para Hirzel, esta idea, preexistente al movimiento sofístico, "sólo en esa época pudo ser comprendida y desarrollada claramente" (Citado por Untersteiner, ob. cit. vol. I, pp. 110-111 y 125, n. 73).

<sup>317</sup> Si bien la idea de la pena como forma de enseñanza no está ausente en Platón, ciertamente prima la noción de pena como liberación de la injusticia; más aún, el castigo es el único medio para el culpable que todavía admite curación. Los incurables son los que sirven de ejemplo a los demás (*Gorg.* 525b). El no pagar la culpa supone la persistencia del mal, lo que constituye "el mayor y el primero de todos los males" (*Gorg.* 479a), mientras el segundo es cometer injusticia. *Gorg.*, 472e, 480a-b, 508b, 509b; *Rep.* 380b, 591b.

más bien, como propuesta: las penas deben utilizarse con la finalidad pedagógica de enseñar al culpable y al resto de la ciudad. Pese a que en el texto se diga que "de esta opinión son cuantos en la vida privada o pública aplican penas" (324c), sabemos que esta teoría no era ni la única ni generalmente aceptada, sino que otros aspectos como el vindicativo o catártico gozaban de mayor aceptación. Y en la realidad social y política, como muestran incontables pasajes de Tucídides y otras fuentes, dominaba con creces la venganza irracional.

Para Protágoras la venganza es un comportamiento *ἀλογίτως*, mientras que él propone el castigar con razón (*μετὰ λόγου*). La presentación en el texto de estas dos alternativas prueba que el sofista, además de entender la teoría de la pena como demostración de que la virtud se adquiere por enseñanza y de que, por tanto, no es por naturaleza, realiza una propuesta, es decir, enuncia cómo debe ser y qué finalidad debe perseguir la pena.

Esto significa que la afirmación bastante generalizada de que Protágoras se muestra indiferente a los valores ético-políticos, es un prejuicio y una falsedad. Y no menos falsedad es el que las posiciones relativistas de Protágoras impliquen escepticismo (en cuanto suspensión del juicio) y ausencia de opciones políticas.

Así pues, en lo que llevamos hasta ahora de análisis del mito y logos, hemos encontrado dos posiciones importantes: en primer lugar, que la política no es ni debe ser asunto de unos pocos expertos, sino de todos los ciudadanos, y, en segundo, que la pena no debe ser una venganza irracional, sino una enseñanza para el culpable y para la ciudad.

c) *La enseñanza de la virtud se realiza de múltiples maneras.* El argumento platónico más contundente contra la enseñanza de la virtud era que los hombres virtuosos resultan incapaces de transmitir a sus hijos la virtud en la que destacan.

Al abordar esta objeción, Protágoras deja ya el terreno temático planteado en el mito de Prometeo. Es en esta cuestión en la que Protágoras se explaya, por lo que anuncia a Sócrates que no va a exponer sobre esto un mito, sino un discurso razonado (324d). Así pues, hasta 328d3, se va a presentar una argumentación no

contenida en el mito. La suposición de Kerferd<sup>318</sup> de que mito y logos cubren el mismo asunto parece gratuita.

La respuesta protagórica a la objeción de Sócrates se desarrolla señalando, en primer lugar, el marco en el que "encuentra solución la dificultad que tú presentas" (324e). Ese marco no es otro que "la virtud propia del hombre" consistente en la justicia, la sensatez y la piedad. Esta noción ya había sido establecida (postulada) en párrafos anteriores. En este contexto aparece con más claridad algo que ya hemos afirmado sobre la virtud política, a saber, su carácter axiomático. Por ello, el texto se expresa en términos de deber, como "aquello de lo que todos los ciudadanos han de participar necesariamente" (expresión que se reitera en dos ocasiones muy próximas, 324d9, 325a3, 326e-327a).

Sobre este supuesto, la objeción de Sócrates aparece como extremadamente paradójica, pues sería absurdo que los hombres virtuosos, que consideran enseñable la virtud, transmitiesen a sus hijos todo menos aquello que más graves consecuencias puede acarrearles. El efecto paradójico, sin embargo, radica en el inadecuado concepto de enseñanza que Sócrates utiliza, como muestra el minucioso análisis que el sofista expone a continuación.

1. La enseñanza se inicia "en la más tierna infancia", contribuyendo inicialmente "la nodriza, la madre, el preceptor y el padre" (325c-d). Desde ese momento comienza la enseñanza en cada acción y en cada palabra (καὶ ἔργον καὶ λόγον) sobre "qué es justo y qué injusto, qué es bello y qué feo, qué es piadoso y qué es impío, qué hay que hacer y qué no" (325). Comienzan al mismo tiempo los castigos con la finalidad, ya indicada, de contribuir al enderezamiento, "como se endereza una vara torcida y curvada" (325d).

Es de justicia señalar esta brillante intuición del sofista que sitúa el inicio de la educación en el nacimiento mismo del niño. Obviamente, el intelectualismo moral estricto ni si quiera es capaz

---

<sup>318</sup> "Los dos (mito y *logos*) son la misma cosa, una expresada en forma mítica, y otra en forma racionalizada" (ob. cit, p. 135).

de considerar bajo el punto de vista del aprendizaje esta temprana etapa de la vida infantil.

2. La *escuela*, pese a su función de enseñar las primeras letras, más que en esta función específica, se esfuerza por enseñar las buenas costumbres, pues toda enseñanza, por rudimentaria que sea, se realiza sobre unos textos que, en el caso griego, son, como es bien sabido, los poetas; éstos contienen relatos sobre varones antiguos que se proponen como ejemplos a imitar. Lo mismo ocurre con la *citara* y la *música*, en general, cuyo ritmo y armonía quedan grabados en las almas de los niños. Finalmente, la educación se complementa con la *gimnasia* <sup>319</sup>. La enseñanza, incluso la más aséptica, reviste, según el sofista de Abdera, un carácter fundamentalmente ideológico.

3. La *ciudad como educadora* aporta un elemento esencial: las leyes, que, como en el *περὶ νόμων*, se consideran "hallazgos" (*εὐρήματα*) de buenos y antiguos legisladores. La acción de las leyes es semejante a la de un maestro: como la muestra para los ejercicios de escritura, las leyes son el paradigma al que se deben ajustar los ciudadanos.

Hecho este recorrido, la paradoja socrática inicial se invierte: no sólo la virtud se enseña, sino, además, con suma diligencia y sin descanso, desde la más tierna infancia hasta la madurez. Lo sorprendente, en tal caso, sería que ocurriese lo contrario, a saber, la tesis socrática<sup>320</sup>. Por tanto, la virtud se enseña. La originalidad del análisis protagórico radica en lo siguiente: la enseñanza de la virtud política se realiza de muy diversos modos. El modelo intelectual, en el sentido de enseñanza por medio de razones, es sólo uno de ellos y no es el que prima en

---

<sup>319</sup> Lectura y escritura, música y gimnástica, parece que constituirían la base de la educación. Compárese el texto presente con *Leyes*, 809e y ss., y Aristóteles, *Política* 1337a y ss. No obstante, tales pasajes tienen "un carácter fundamentalmente programático y normativo, mientras que Protágoras se limita a la descripción.

<sup>320</sup> Se trata de una excelente ejemplificación del "hacer fuerte el argumento débil"

la enseñanza de la virtud, como lo son tampoco las decisiones racionales y conscientes.

Es en el concepto de enseñanza donde hallamos uno de los más importantes motivos, aunque de manera implícita, para la discrepancia entre Sócrates y Protágoras. El primero, tanto en el *Protágoras* como en el *Menón*, parece pensar únicamente en la enseñanza razonada por medio del diálogo; hay una reducción de cualquier otro tipo de transmisión de la virtud al modelo intelectual. El sofista, por el contrario, considera no sólo la escuela, sino también el medio familiar y la ciudad, es decir, el conjunto de lo que hoy se llama técnicas de control social. La tesis socrática (platónica) sostiene que, por una parte, existen dos campos disjuntos de cuestiones enseñables y no enseñables, y, por otra, que, cuando al niño, al adolescente o al joven se les "deja pastar libremente, como animales sueltos, por si encuentran casualmente la virtud por sí mismos" (320a), éste (niño, adolescente o joven) ni es condicionado desde el exterior ni asimila los conceptos ético-políticos de su entorno.

En suma, el modelo de Platón es un modelo de hallazgo, de investigación, es decir, un modelo de enseñanza escolar. Dicho de otro modo, para Platón sólo existe un modelo de enseñanza que se aplica eficazmente a una serie de cuestiones ("todo aquello que depende de maestros") mientras que a otras, las relacionadas con la virtud política, es imposible someterlas a este procedimiento

Este es, pues, el primer punto de ruptura de Sócrates-Platón con el sofista de Abdera, quien utiliza una noción de enseñanza mucho más amplia y rica.

Tras esto, pasa Protágoras a tratar uno de los principales argumentos de Sócrates: que los buenos ciudadanos son incapaces de transmitir a otros, ni a sus hijos, la virtud que poseen (319e). La reflexión protagórica sobre el aprendizaje de la virtud política es correlativa con lo dicho respecto a la enseñanza: se trata de ampliar este concepto más allá de lo que va a ser entendido como tal en los marcos académicos intelectualistas. Para Sócrates, el maestro de virtud pretende ser, tal vez, Protágoras, quizá los sofistas; en cualquier caso ha de ser un experto, un profesional. El *Menón* refuta que los sofistas sean maestros de virtud, pero queda

claro que, si los hay, habrán de constituir un círculo restringido. El razonamiento protagórico desbarata esta mentalidad academicista para plantear una panorámica totalmente diversa:

1. Todos enseñan a todos, de modo que, en lo tocante a la virtud, "nadie debe ser profano" (327a); en términos generales, todos son "aceptablemente" virtuosos.

Ya he señalado el carácter doblemente condicionado del principio de la universal distribución de la virtud política, como consecuencia fáctica y como postulado. De aquí parte Protágoras, recurriendo a la analogía del flautista: si el ser todos flautistas fuese la condición para la pervivencia de la ciudad y, en consecuencia, se tomase múltiples cuidados para ello, todos acabaríamos siendo flautistas aceptables. En este aprendizaje generalizado, sobresaldría el mejor dotado (εὐφρέστατος) y no aquél cuyo padre fuese mejor flautista.

Lo importante, sin embargo, es que todos acabaríamos siendo flautistas aceptables y que todos, en un modo u otro, contribuirán a enseñar el arte de tocar la flauta.

2. En este planteamiento protagórico encontramos el relativismo como fundamento teórico del mismo: "todos serian flautistas aceptables en comparación con los profanos y con quienes no entienden nada de flauta" (327c); "el hombre que más injusto pueda parecerle de cuantos viven en una sociedad regida por leyes sería, con todo, justo y un profesional en la materia, si se le comparase con gentes que no tienen ni educación ni tribunales de justicia ni leyes ni coacción alguna que les obligase a cultivar la virtud ..." (327c-d). En términos literarios se compara a Euribato y Frinondas, dos conocidos delincuentes, con los *Salvajes* de Ferécates<sup>321</sup>.

Este análisis relativista, basado en la comparación, permite, en opinión del sofista, un mejor conocimiento de estas cuestiones. En líneas anteriores se entendía la enseñanza de la virtud haciendo una hipotética analogía con el arte de tocar la flauta. Ahora Protágoras recurre a analogías reales: hay artes o parcelas del

---

<sup>321</sup> *Diálogos* (Gredos), p. 354, n. 35.



saber en las que el maestro no es una persona determinada, sino un conjunto o colectivo, como en los casos del aprendizaje de la lengua materna (en el que interviene un conjunto indeterminado de personas) o en los oficios artesanos (en los que interviene el gremio más que algún artesano determinado). Lo mismo ocurre con la virtud. En estos casos es difícil señalar quién es el maestro, lo que no significa que no exista. En consecuencia, no se trata de que haya cosas en las que hay maestros (como Ortágoras en el arte de tocar la flauta o Zeuxipo en la pintura) y otras en las que no los hay. Lo que ocurre es que el determinar quién es el maestro es fácil en algunos casos y difícil en otros.

Respecto de la virtud, la conclusión es obvia: "todo el mundo, en la medida de sus posibilidades, es maestro de virtud" (327e), mientras Sócrates, aferrado a un concepto de virtud absoluto, cree que "nadie lo es".

Así pues, a una noción amplia y multiforme de la transmisión de la virtud política corresponde una realización, también multiforme, de la misma.

Las últimas líneas del discurso protagórico se dedican a recoger una última consecuencia: la relativización del concepto mismo de maestro en términos similares a como en el *Teeteto* aparece el sabio: "por pequeña que sea la ventaja que alguien nos saque en hacernos progresar en la virtud, hemos de darnos por satisfechos. Yo, precisamente, creo ser uno de esos [...]" (328a-b)<sup>322</sup>.

Esta exposición acerca de la educación creo que puede considerarse protagórica en lo esencial y coincidente en sus principales rasgos con la apología del *Teeteto*. Si es así, hay que juzgar a Protágoras como un filósofo en el sentido fuerte del término y sus teorías acerca de la política, la ética y la educación guardan estrecha coherencia con sus teorías epistemológicas.

---

<sup>322</sup> *Teet.*, 167c que, como *Prot.* 328b-c, justifica de modo similar el cobro de sus honorarios.

## Segunda posición de Sócrates

Ya he señalado que, en lo que llamo segunda posición de Sócrates (II), temática que ocupa desde la terminación del discurso de Protágoras hasta el final del diálogo, se nos introduce en un concepto de virtud totalmente distinto al de la primera posición (I). Mientras en (I) se habla de la virtud de los sofistas y de las grandes figuras de la democracia ateniense<sup>323</sup>, en (II) se refiere a un nuevo concepto, no definido completa y explícitamente, que Platón intenta configurar y que muy probablemente fue intuido por el Sócrates histórico.

Maguire ha llegado a la conclusión de que en el *Protágoras* hay tres niveles de virtud: 1. "El nivel administrativo, amoral, del principio (la *Euboulia* de Protágoras)"; 2. "La moralidad convencional, representada por aquellos profesores, incluido Protágoras, que no tenían un modelo más allá de las *dóxai* de la comunidad"; y 3. "La insinuación al final de un nivel moral referido al conocimiento de un modelo absoluto"<sup>324</sup>.

Maguire añade que la primera parte del diálogo (309-328) lo dedica Platón a justificar la transición de I a 2 y la segunda (328-361) se ocupa del paso de 2 a 3.

Me parece ésta una hipótesis interesante. En mi opinión, sin embargo, basta suponer una primera noción de virtud, la protagórica, que incluye los apartados 1 y 2 de Maguire, y la noción platónica que reduce la virtud a conocimiento. Desde mi punto de vista, la primera parte del diálogo intenta la refutación de Protágoras para dar paso a la segunda parte, en que, además de perseguir por otras vías la refutación del concepto protagórico, se pretende hacer emerger la teoría de la virtud como conocimiento en medio del perseguido naufragio del protagorismo.

---

<sup>323</sup> Wilamowitz, *Platón*, I, p. 279, entiende que en el *Menón* se refiere el Académico solamente a la "habilidad práctica" de los políticos (*Menón* (CEC), p. XXVII).

<sup>324</sup> "Protágoras... or Plato? II. The Protagoras", en *Phronesis* (22, 1977), p. 122.

Todo el razonamiento gira en torno a la siguiente cuestión: la multiplicidad de la virtud, tal como la defiende Protágoras, es aparente; las diversas partes de la virtud se reducen a una: la sabiduría. Podría hablarse, como se ve, de monismo intelectualista.

El sofista, por el contrario, defiende la pluralidad de la virtud y, por ende, su no reductibilidad a conocimiento.

La primera cuestión problemática es la relativa a las partes de la virtud. En el mito de Prometeo se habla de la justicia y el pudor y en el discurso razonado se refiere Protágoras, sobre todo, a la justicia y la piedad. En términos más amplios, la virtud incluye "qué es justo y qué injusto, qué es bello y qué feo, qué es piadoso y qué es impío, qué hay que hacer y qué no" (325d).

Sin embargo, tras iniciarse la discusión sobre la unidad de la virtud, Sócrates establece las siguientes partes: justicia, sensatez, piedad, valor, sabiduría (δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ὀσιότης, ἀνδρεία, σοφία). Pero tras esta afirmación, aparece sustituyendo a σοφία el término ἐπιστήμη (330b4) y, también, φρόνησις (352c7). En boca de Protágoras pone Platón que "la más excelente de las partes es la sabiduría" (μέγιστον γε ἢ σοφία τῶν μορίων) (330a). Más adelante opina el sofista de modo similar que "a mí más que a ningún otro me resultaría vergonzoso no admitir que la sabiduría y el saber son los que más poder tienen de todo lo humano" (352d).

La pregunta es: ¿de qué modo entender la introducción del saber (σοφία, ἐπιστήμη, φρόνησις) como una parte de la virtud? La adhesión protagórica, ¿es cierta y en qué sentido o, más bien, se trata de una manipulación platónica?

Creo que aquí se encuentra una de las principales tergiversaciones del presente diálogo, ya que ¿cómo puede defender Sócrates la no enseñabilidad de la virtud (319-320) siendo la sabiduría una parte de la misma, algo esencialmente enseñable, como defenderá en la segunda parte de este diálogo, en el *Menón* y otros textos?

En las intervenciones anteriores ha quedado claro que se trata de analizar la enseñabilidad de la virtud política, entendida como justicia, pudor, sensatez, respecto de la cual Sócrates defiende la imposibilidad de que se enseñe. Ahora (330a 1) se le

hace decir al sofista que la ciencia es una parte de la virtud política, tema éste último del que se está discutiendo. La manipulación del pensamiento protagórico es evidente<sup>325</sup>.

Claro que también podemos intentar resolver la paradójica situación de otro modo, bastante habitual en los estudios sobre Platón. Sirva Jaeger (ob. cit., p. 499) como ejemplo. Comienza indicando que "el problema parece complicarse por el hecho de presentar ahora la sabiduría como una parte más de la virtud, añadiendo, por tanto, a las virtudes morales una virtud o *arete* intelectual". Hasta aquí estamos de acuerdo, pues podemos aceptar que las otras cuatro partes son perfectamente encuadrables en el marco de la virtud política. Tres de ellas han sido expresamente citadas en el discurso del sofista. Pero, a continuación, cosa que ya no resulta sostenible, añade Jaeger: "Desde un punto de vista histórico es lógico por completo que sea precisamente el sofista quien subraye este aspecto intelectual de la *arete*". Al parecer, Jaeger, que por principio debe dar la razón a Platón, no percibe que hablar de "aspecto intelectual de la *arete*" es cosa bien distinta a considerar la ciencia "como parte más de la virtud".

En efecto, puede suponerse, "desde un punto de vista histórico", que Protágoras mostraba "alta apreciación del saber" y Jaeger supone, además, que en esto coincidía con Sócrates, aunque, como buen seguidor del espíritu y letra platónicos, califica tal punto de contacto como "aparente". Sin duda, Protágoras es, quizá, el más eximio exponente de la llamada

---

<sup>325</sup> Maguire, "Thrasymachus or Plato" (en Classen, ob. cit. p. 85) defiende la tesis de que Platón utiliza fórmulas de sus adversarios para llegar, mediante otras similares intermedias, a los temas que le interesaba discutir. Habla, incluso, de un modelo de pensamiento en Platón, conforme al cual se realiza la manipulación del pensamiento de sus adversarios, resumido así: "El modelo es el de un argumento-sustitución donde, partiendo de un conjunto de premisas, la conclusión que se desea es alcanzada a partir de otro conjunto de premisas disfrazadas como el primer conjunto, o que están tan firmemente unidas a determinados elementos del primer conjunto que parecen intachables".

Maguire ha tratado de aplicar esta hipótesis también para el caso de Protágoras (*Phronesis*, 18, 1973 (acerca del *Teeteto*) y 22, 1977 (acerca del *Protágoras*)).

ilustración griega. Es un gran racionalista, en el sentido de defender un modelo de ciencia y de actividad intelectual independiente del oscurantismo religioso, del naturalismo aristocrático y de los prejuicios propios de la sociedad esclavista.

En este aspecto puede hablarse de alto aprecio de Protágoras por el saber, pudiendo afirmar, en una coherente línea racionalista, que "a mí más que a ningún otro me resultaría vergonzoso no admitir que la sabiduría y el saber son los que más poder tienen de todo lo humano" (352d). Pero esto nunca permitiría hablar de sabiduría como una parte de la virtud política, a la que se reducen las demás según la tesis socrática. Es decir, pasar del racionalismo protagórico citado al reduccionismo intelectualista, he ahí en qué consiste la manipulación de este pasaje de *Protágoras*, justificada por Jaeger, quien, en lugar de hablar de las incoherencias platónicas, parece celebrar la astucia de Sócrates, afirmando que Protágoras "no sospecha que con ello (concebir la ciencia como parte de la virtud) allana de un modo considerable el camino a su adversario"<sup>326</sup>. Y tras esto dado el cúmulo de falacias e incoherencias del diálogo, Jaeger se limita a menospreciarlas, pues supone que a Sócrates "en su celo irresistible por avanzar en su camino [...] no le preocupa gran cosa acusar unos cuantos fallos en sus conclusiones".

Así pues, la introducción del saber como parte de la virtud política es el presupuesto esencial de todo el razonamiento posterior. Platón lo introduce por boca de Protágoras, con lo que gana verosimilitud en relación con el desarrollo dramático del diálogo. Al mismo tiempo esta introducción es incoherente con la primera parte del diálogo, con otros textos platónicos y, por supuesto, con la teoría protagórica que trato de configurar<sup>327</sup>.

---

<sup>326</sup> Igual que P. Aubenque califica a los sofistas de "involuntario estímulo" para la filosofía aristotélica, también Jaeger parece suponer aquí una especie de hipótesis hagiográfica que ve en el adversario un instrumento inconsciente que trabaja, sin percatarse, para el héroe biografiado.

<sup>327</sup> Aspectos importantes de esta temática se resumen en F. Heinemann, "Eine vorplatonische Theorie der τέχνη", en Classen, ob cit. p. 147 y ss.

Cosa distinta hubiera sido que Platón introdujera una noción de virtud, distinta a la de Protágoras, en la que la ciencia fuera una de sus partes. Pero no es éste el caso, debido a que pretende desmontar la tesis del sofista (refutación para ofrecer una alternativa como emergiendo de las ruinas de la sofística, incluso recuperando algunos de sus elementos).

Aunque brevemente, voy a exponer los sucesivos intentos de Platón por reducir progresivamente a sabiduría las cuatro restantes partes de la virtud.

1. Sócrates intenta probar que "la justicia es lo mismo que la piedad o algo muy parecido" (331b). La conclusión es ambigua en sumo grado, mientras que la argumentación que le precede es falaz. La respuesta protagórica sigue las mismas pautas relativistas: "las mismas partes del rostro, de alguna manera y en algún aspecto, se parecen y cada una es como las otras. De modo que por ese camino podrías probar, si quisieras, que todas las cosas son semejantes entre sí" (331d-e).

2. Reducción de la sensatez ( $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{o}\nu\eta$ ) a la sabiduría ( $\sigma\omega\phi\acute{\iota}\alpha$ ). Sócrates se apoya en el principio de que cada contrario tiene un solo contrario y no muchos. Puesto que, por otro lado, establece que la insensatez se opone tanto a la sensatez como a la sabiduría, no hay otra posibilidad, si el anterior principio es válido, que suponer la identidad de sabiduría y sensatez.

La falacia del argumento salta a la vista: el concepto de contrariedad usado por Platón confunde la contrariedad propiamente dicha con la contradicción<sup>328</sup>.

3. Reducción de la justicia a sensatez (333b-334b). Sócrates, al introducir los términos "bueno" y "útil", recibe del sofista una respuesta relativamente amplia (334a2-c6), que merece los aplausos de los presentes, lo que quizá es un modo de expresar, por parte de Platón, que estamos ante una de las tesis importantes,

---

<sup>328</sup> Aristóteles, que estudia las oposiciones entre conceptos en *Categorías*, 11b, aclara el tema distinguiendo, como es sabido, cuatro modos de oposición.

"irreducibles a las tesis de Sócrates y a las suyas propias"<sup>329</sup>. La apreciación de G. Bueno es exacta, ya que de irreducibilidad se trata entre el enfoque monádico de Sócrates y el relacional del sofista.

Tanto 3 como 1 muestran que Platón en este diálogo, no sólo se opone a cuestiones concretas acerca de la virtud, es decir, a tesis de la teoría política, sino a otras cuestiones de más profunda envergadura, como es el relativismo. Estos dos pasajes ni son los primeros ni serán los últimos en el *Protágoras* en manifestar la contradicción entre el absolutismo socrático y el relativismo protagórico. Lo cual de paso corrobora la tesis de que entre el *Teeteto* y el presente diálogo no hay dos teorías incompatibles atribuidas por Platón al sofista de Abdera.

4. Reducción del valor (ἀνδρεία) a sabiduría (σοφία). Este tema se aborda en dos momentos del diálogo con cierta insistencia. En el primer momento (349d2-351b2), Sócrates parte de la afirmación protagórica de que, mientras cuatro de las partes de la virtud guardan bastante proximidad entre sí, el valor, en cambio, es bastante diferente de las restantes.

La argumentación socrática gira de nuevo en torno a una falacia: Protágoras ha reconocido que los valientes son audaces, de donde Sócrates quiere concluir que los audaces son valientes. Una detallada respuesta protagórica desvanece estas falsas deducciones. Jaeger (ob. cit., p.502) ignora la respuesta de Protágoras de 350c6-351b2 y se limita a mencionar genéricamente "las diversas objeciones lógicas y psicológicas del sofista contra el modo como Sócrates llega a la conclusión...". Por el contrario, Crombie ve en este pasaje "rasgos desconcertantes" (op cit., 1, p. 249) y se pregunta: "¿Por qué Platón le hace argumentar falazmente a Sócrates y se muestra la falacia? Presumiblemente Platón quiere aprovechar la oportunidad para advertir al lector de los peligros de la conversación ilícita (inferir que todos los P son S a partir de que todos los S son P), tanto porque acaba de descubrir la falacia como porque quiere decir que todas las cosas placenteras

---

<sup>329</sup> Bueno, en la Introducción al *Protágoras*, p. 71.

son buenas y no quiere que infiramos de ello que todas las cosas buenas son placenteras". Pienso que puede sugerirse otra hipótesis: si (excluyendo el pasaje sobre los versos de Simónides) en dos importantes momentos de la segunda parte del Protágoras, a saber 331dl-e4 y 334a2-c6, puede establecerse que se trata de un pensamiento protagórico en lo esencial, ¿por qué no hemos de suponer que en este pasaje (350c6-351b2) Platón pone en boca del sofista un pensamiento que le es propio a dicho sofista?

Realmente la resistencia a considerar protagórico el contenido de este texto no tiene otro fundamento que la negativa a atribuir a este sofista el hallazgo y resolución de una falacia lógica, a saber, que de  $(p \rightarrow q)$  no puede inferirse  $(q \rightarrow p)$ . Dicho de otro modo, se supone que, si hay alguna idea brillante, ésta no puede ser protagórica.

Sin embargo, con los otros dos pasajes de indudable y no discutido origen protagórico<sup>330</sup>, éste guarda perfecta coherencia; en general, los tres se orientan a despejar falacias de naturaleza lógica. Por lo que toca al contenido específico del texto presente, la cuestión es ciertamente compleja. El contexto consiste en el intento socrático de reducir el valor a sabiduría, conclusión a la que Protágoras se opone, como también se opondría si, llegado el caso, Sócrates identificara fuerza y sabiduría.

Voy a exponer el razonamiento:

1. Protágoras admite que

a) los valientes son audaces

a') los fuertes son potentes

Esta es la única afirmación protagórica. Tras ella,

2. Sócrates añade

b) los entendidos son más audaces que los no entendidos

b') los entendidos son más potentes que los no entendidos

---

<sup>330</sup> Cabría preguntarse por qué no encuentran dificultad los críticos en atribuir a Protágoras los textos de orientación relativista mientras que se resisten a atribuirle otros en que se enuncian leyes lógicas. Con seguridad esta pregunta sólo podría contestarse considerando los patrones teóricos que dominan la crítica filosófica.



Esta afirmación, en principio, es aceptada por Protágoras. Pero, de a) y b) (a' y b'),

3. Sócrates cree poder concluir que:

c) los audaces son valientes

c') los potentes son fuertes,

conclusión ésta que provoca la protesta de Protágoras.

4. Al amparo de a y c (a' y c') afirma Sócrates que:

d) audacia y valor se identifican

d') fuerza y potencia se identifican

5. Finalmente, apoyándose en b y d (b' y d'), se establece la conclusión definitiva,

e) el valor es sabiduría

e') la fuerza es sabiduría.

Una vez desveladas las falacias de Sócrates, la intervención de Protágoras enuncia las relaciones entre los pares conceptuales audacia (θάρασος) -valor (ἀνδρεία) y potencia (δύναμις)-fuerza (ἰσχὺς):

a) Valor y fuerza: ambos dependen de la naturaleza (φύσις) y de la buena alimentación (ἐντροφία) de las almas y de los cuerpos respectivamente.

b) Audacia y potencia: ambas proceden del saber (sea ἐπιστήμη ο τέχνη), la pasión (θυμός) y la locura (μανία).

Por tanto, se encuentra una teoría del valor, en la que éste no procede de la sabiduría, sino de la naturaleza y de la buena alimentación. Tal teoría es, como se ve, opuesta a la socrática. Pero además, se percibe en ella la presencia de dos factores similares a los que Protágoras expone en su discurso (327a y ss.) a propósito de la virtud. Si en este pasaje la virtud dependía tanto de la enseñanza como de la disposición natural (ἐφύεστατος-ἀφύης), el valor también es consecuencia de un factor natural (φύσις) y, además, otro social, la ἐντροφία de las almas.

Respecto al otro par, la audacia y la potencia, el esquema formal es equivalente: al lado de un factor adquirido, la τέχνη ο ἐπιστήμη indistintamente, hay otro de carácter espontáneo e innato, el θυμός y la μανία.

Evidentemente este análisis del valor ni supone ni tan siquiera posibilita la reducción del mismo a sabiduría. Al

contrario, el saber es un factor distinto, siendo ambos irreductibles entre sí.

Por todo lo precedente no veo razones para no considerar protagórica esta larga respuesta. Lo contrario, sin embargo, facilita considerablemente la comprensión del diálogo. En las postrimerías del mismo, Sócrates, interesado en dejar bien claro el tema del valor, vuelve a él de nuevo para establecer la conclusión pendiente del pasaje anterior, a saber, que la cobardía es ignorancia de las cosas terribles y no terribles; y que el valor es la sabiduría en estas cuestiones.

El razonamiento de Sócrates, en este segundo momento, impregnado del "vicio" relativista de su oponente ("¿en qué afirmas tú que son arriesgados los valientes?"), queda así concluido, pero la conclusión se sustenta en la tesis socrática de que "no está en la naturaleza del hombre el deseo de ir tras lo que considera malo con preferencia a lo bueno" (358c-d), lo que plantea el problema de la relación entre placer y sabiduría, es decir:

5. *El tema del hedonismo* (351b3-359a1). Nos hallamos ante un largo pasaje que ofrece numerosas complicaciones.

Comencemos por una apreciación general sobre el conjunto del pasaje. Al respecto, Taylor<sup>331</sup> sugiere que se trata de una especie de añadido en el diálogo. Sin embargo, tal opinión me parece falta de argumentación. En efecto, cuando termina toda esta digresión sobre el placer y tras lograr consensuar que "nadie por gusto va tras, ni toma, lo que considera malo" (358e), Sócrates prosigue su intervención retomando el tema del valor provisionalmente abandonado anteriormente (351b) y afirma: "Esto supuesto (Οὐτω δὴ τούτων ὑποκειμένων), Pródico e Hipias, que Protágoras nos justifique la verdad de lo que nos

---

<sup>331</sup> C.C.W. Taylor (*Plato Protagoras*, p. 162), al comprobar la ruptura de esta temática con la anterior, sugiere que "...es muy difícil resistir la conclusión de que la presente sección era originalmente parte de un tratamiento más continuo, en forma dialogada, de la contribución del placer a la buena vida, y que su yuxtaposición en nuestro texto para la discusión precedente representa una última (y quizá no necesariamente final) etapa en la discusión platónica de Protágoras".

respondió al principio" (359a). Es decir, ahora se encuentra Sócrates con base aceptada suficiente para volver a la cuestión planteada por Protágoras sobre la irreductibilidad de valor y sabiduría (349d). Por tanto, la insinuación de Taylor no puede aceptarse. Por el contrario, este largo pasaje debe entenderse, no como un añadido, sino como una hipótesis auxiliar para refutar la teoría protagórica del valor<sup>332</sup>.

El que el diálogo insista particularmente en esta cuestión obedece a una causa presente en el propio diálogo: en el intento platónico por reducir las virtudes a sabiduría, la concepción del sofista sobre el valor constituye la principal dificultad.

De este modo queda justificada en el diálogo esta hipótesis auxiliar que, además, tiene, en sí misma, particular importancia. En la dramatización del diálogo todo este tema es presentado de una manera novedosa respecto al resto del diálogo: Sócrates se asocia con Protágoras para refutar la idea que se forja la masa sobre la experiencia de hacer el mal conociendo y pudiendo hacer el bien; en tal situación, la masa considera que ello se debe a que obran así "vencidos por el placer" (352e).

¿Por qué Platón nos presenta a los dos antagonistas asociados en este contexto? La opinión de Jaeger es que se trata de un simple "ardid" o "celada" de Sócrates y que realmente lo que mueve a Protágoras a "asentir a las palabras de Sócrates no es tanto una certeza interior como el miedo a la vergüenza que significaría para él, representante de la *paideia*, el dudar de la fuerza del saber". Sócrates se aprovecha de esta debilidad para "enredar a su adversario en contradicciones consigo mismo" (ob. cit., p. 502 n.64). En consecuencia con esto, Protágoras se adhiere a la opinión de la multitud y, por tanto, quedará refutado con

---

<sup>332</sup> Esta suposición no sólo se basa en la fórmula socrática, sino en posteriores intervenciones de Protágoras (360a y 360e) fundamentales en el desarrollo de la tesis de Platón. Igualmente lo reconoce Sócrates mientras tiene lugar el proceso de análisis de la opinión de la multitud en 353b. El carácter de hipótesis auxiliar me parece suficientemente explícito en el texto.

ella<sup>333</sup>. Jaeger, con esta hipótesis, logra ciertamente encumbrar a Sócrates frente al sofista de Abdera, pero esta actitud, aparte de no aclarar nada, entra en contradicción con la letra del propio diálogo. Así, por ejemplo, esta hipótesis deja en total penumbra la negativa protagórica a aceptar que "vivir agradablemente es bueno, y vivir desagradablemente, malo" (351b). Asimismo, no deja de ser gratuito atribuir a Protágoras la misma opinión que a la multitud en cuanto al desprecio del conocimiento. Finalmente, Jaeger reproduce en su razonar el simplismo platónico de considerar a todos sus opositores como un conjunto homogéneo, de modo que quien se opone al intelectualismo platónico se constituye, de inmediato, en representante de las opiniones del vulgo.

Muy distinta es la explicación que hallamos en Untersteiner, quien considera el presente texto como fusión de los dos elementos gnoseológicos de Protágoras: el del hombre medida y el del argumento fuerte y débil. Es decir, la metretica de que habla Platón tiene su origen en una "polémica constructiva con el sofista -de la cual el *Protágoras* es el documento público más conspicuo- y, precisamente, quiere ser una superación de este momento el pensamiento del sofista, que habría sido el punto de partida -el fermento, diría- para una concepción más compleja y, como ya se ha recordado, básica" (ob. cit., I, p. 109).

El inconveniente que ofrece esta interpretación de Untersteiner radica en que, pese a las palabras, no aparecen propiamente los términos de la polémica, sino, en todo caso, (el mito de) la síntesis superior, que, sin embargo, choca con la presencia de una serie de elementos contrapuestos que hacen

---

<sup>333</sup> Ciertamente Jaeger, al elaborar esta hipótesis, se sitúa en la actitud del espectador que contempla complacido la victoria de su héroe, el cual despliega un variado abanico de resortes en su pugna. Tan convencido está de ello que concluye: "Está claro por qué Platón hace que Sócrates emplee aquí el ardid de preguntar a la "masa" en vez de a Protágoras. Así hace que le sea más difícil a Protágoras asentir, pues de otro modo, por miedo al choque de la sociedad, tendría, seguramente reparo en contestar en su propio nombre" (ob. cit., p. 503, n. 68).

inverosímil esta visión conciliadora del sofista de Abdera y el Académico.

Siguiendo en la línea general de este estudio, intentaré configurar los términos de la contradicción entre ambos filósofos así como la razón y fundamento de esta contradicción. Mi hipótesis es ésta: primeramente, en el texto hay dos piezas claves, a saber, el hedonismo y la medida; en segundo lugar, hay un problema, a saber, por qué se hace el mal sabiendo y pudiendo hacer el bien, y, finalmente, un objetivo a lograr por parte de Platón consistente en probar que la respuesta al problema planteado se resume en que nadie hace el mal voluntariamente.

Platón intenta probar esta tesis en otros lugares de su obra<sup>334</sup>. Aquí no abordaré la cuestión en general, sino en el concreto modo en que aparece en el *Protágoras*.

En mi opinión lo específico de este diálogo en el tema que trato consiste en que (y ello, junto al reconocimiento del gran poder del saber, explica que Platón asocie a Sócrates y Protágoras en el tratamiento del tema) se llega a la conclusión utilizando elementos, más o menos distorsionados, del pensamiento protagórico, a saber, los ya citados del hedonismo y la medida.

Dicho de otro modo, Platón procede, *mutatis mutandis*, en algunos aspectos formales, como en 319a-320c, donde llegaba a una conclusión antiprotagórica (la imposibilidad de enseñar la virtud) a partir de argumentos del sofista (el comportamiento de los atenienses en la Asamblea y en los asuntos privados).

Veamos, pues, primeramente, la cuestión del hedonismo. Sócrates tiene necesidad de que se acepte como premisa la identificación absoluta de lo bueno con lo agradable y lo malo con lo desagradable (ἡδέως=ἀγαθόν, ἀηδέως=κακόν). Pero Protágoras disiente de esta identificación en dos sentidos:

1. No sólo hay que hablar en general de placeres, sino que se debe establecer una diferenciación entre los mismos: vivir bien supone así, para el sofista, disfrutar de placeres "bellos", lo que

---

<sup>334</sup> Por ejemplo, *Hip. menor* 373c (passim); *Menón* 78a; *Gorg.* 468c; *Leyes* 689a.

exige suponer el rechazo de los placeres "vergonzosos". Por tanto, no es posible hablar de hedonismo en términos absolutos a propósito de Protágoras. Ya ha quedado demostrado, por lo demás, que Protágoras en modo alguno puede considerarse partidario del amoralismo, si bien, lo que es muy distinto, rechaza el fundamento óntico absoluto de los valores morales para enraizarlos en la convencionalidad.

2. No se puede aceptar la identificación absoluta de "bueno" y "agradable", de una parte, y, de otra, de "malo" y "molesto", ya que "hay ciertas cosas agradables que no son buenas; también hay ciertas cosas molestas que no son malas, y hay otras que sí lo son, y, en tercer lugar, las hay que son neutras: ni buenas ni malas" (351d).

Estos disentimientos protagóricos no son tenidos en cuenta en el diálogo, que prosigue su curso considerando establecido que placer y bien se identifican.

A continuación se inicia el análisis de lo que la masa entiende cuando dice que se hace el mal "vencidos por el placer". La discusión de este problema hace necesario un segundo elemento: el arte de la medida (*μετρητική τέχνη*), tema muy caro para Protágoras por diversos conceptos: se adecua perfectamente con el método de análisis basado en sopesar el pro y el contra, en analizar la *utramque partem* de una cosa; la medida exige la relación, base del protagorismo; la medida, en fin, se inserta en la tradición que reivindica el conocimiento sensorial, como el sofista.

Este elemento protagórico<sup>335</sup> como el hedonismo en el sentido ya citado, rinde resultados excelentes para Sócrates, y dos muy en particular: el primero es la eliminación del tiempo, sobre la base del cual se puede objetar que no es, lo mismo lo agradable presente que lo agradable o penoso futuro. El concepto de tiempo permitiría una solución convincente, pero contraria a los intereses platónicos, de la experiencia implicada en la expresión "ser

---

<sup>335</sup> No es necesario suponer que en la oposición entre arte de medir y facultad de las apariencias se deba entender un ataque a Protágoras en el sentido del *Teeteto*. Creo que tal suposición (así, Dietz, ob. cit. p. 31) comete el anacronismo de entender el *Protágoras* a la luz del citado diálogo.

vencidos por el placer"; en efecto, se podría decir que el hombre que obra mal, conociendo el bien, lo que en realidad hace es elegir el pequeño placer del momento que comporta un daño mayor futuro, frente al pequeño dolor del presente que comporta un placer mayor futuro. En este sentido, no se trataría de ignorancia, sino que el tiempo impondría su primacía.

Amparado en el concepto de medida, Sócrates niega la diferencia entre placer presente o futuro y reduce todas sus diferencias a las puramente cuantitativas.

El segundo resultado que Sócrates obtiene de la metría es que, siendo ésta definida como "un arte y un saber" (τέχνη καὶ ἐπιστήμη), permite explicar el "ser vencidos por el placer" como la mayor de las ignorancias (q.e.d.), ya que se trata de un simple error en la elección de los placeres y sufrimientos. De ahí que Sócrates, tras tal definición, concluya: "Con que sea un saber me basta para la explicación que teníamos que daros Protágoras y yo sobre lo que nos habéis preguntado" (357b-c).

Tras esto, Sócrates está en disposición de romper la última y más insistente resistencia protagórica a la reducción de la virtud a sabiduría: el tema de la irreductibilidad del valor.

Sobre esta cuestión hay que referirse, aunque sea brevemente, al *Laques*, diálogo dedicado al análisis de este concepto. En esta obra hay dos personajes que representan dos opiniones contrapuestas sobre esta noción: Laques, para el que "la sabiduría es, ciertamente, algo aparte del valor" (195a) y, concretamente, "un cierto coraje del alma" (192b), y Nicias, quien sostiene que el valor es una ciencia y "ésa (el valor) es la ciencia de las cosas en que hay que confiar o que temer, tanto en la guerra como en todo lo demás" (194e-195a).

Coincidiendo con el *Protágoras*<sup>336</sup> el *Laques* tiene como telón de fondo "el saber qué es la virtud" (190b), pero la amplitud del tema aconseja que "miremos en primer lugar si nos hallamos en buena disposición de conocer alguna de sus partes" (190a) y así

---

<sup>336</sup> Sobre la relación del *Protágoras* con el *Laques* y otros diálogos menores, Jaeger, *Paideia*, p. 489.

se termina dirigiendo la indagación a "decir qué es el valor" (190e). Sócrates precisa que "yo aplico ese nombre, además de al valor, a la cordura, a la justicia y a otras cosas por el estilo" (198a). Tenemos, por tanto, una novedad importante respecto al *Protágoras*: la sabiduría no figura como parte de la virtud, si bien el objetivo de reducir la virtud a sabiduría permanece inalterado en ambos diálogos. Opino que este detalle confirma la tergiversación platónica en el *Protágoras* del pensamiento del sofista al incluir la sabiduría como una parte de la virtud política. El motivo de tal tergiversación no es otro que las exigencias derivadas de la refutación del sofista de Abdera.

Quiero referirme también a una sorprendente coincidencia entre estos dos diálogos. Ya hemos visto cómo Sócrates rechazaba en el *Protágoras* la cuestión del tiempo como elemento pertinente respecto al análisis de la experiencia "ser vencidos por el placer" y a lo relativo al placer. En el *Laques*, apuntando, creo, en la misma dirección, se insiste en que "acerca de aquellas cosas de las que existe un conocimiento científico, no es uno el conocimiento con relación al pasado, para saber de qué modo fueron, y otro diferente en cuanto a su presente, para saber de qué modo se presentan, y otro, aún, sobre el modo como pueden suceder de la mejor manera y cómo sucederá lo que todavía no ha sucedido, sino que este saber es el mismo" (198d). "Entonces el valor sería conocimiento no sólo de las cosas temibles o reconfortantes. Pues no sólo se refiere a los bienes y males porvenir, sino también a los presentes y pasados, y de cualquier condición, como ocurre con los demás saberes" (199b). "De acuerdo con tu respuesta el valor es no sólo el conocimiento de lo temible y lo reconfortante, sino, en general, el conocimiento de lo bueno y lo malo de *cualquier condición*" (199c, subrayado por mí). Esta concepción fijista del saber (aspecto que el *Laques* acentúa), ajena a la temporalidad, corre pareja con la absolutización del objeto científico (aspecto acentuado en el *Protágoras*) que permite hablar de lo placentero en sí, solamente distinguiendo el más y menos, y lo temible de cualquier condición, es decir, en cualquier circunstancia temporal.

Cabría ahora preguntar por qué aborda Platón la objeción citada en estos diálogos y si ésta es de origen protagórico. Mi



respuesta es afirmativa y se funda en lo siguiente: la noción de tiempo es una de las principales fuentes de relativización como la eternidad es el subsuelo de la absolutización. Por otra parte, Protágoras aparece en el diálogo, no sólo como un defensor del relativismo, sino, sobre todo, como un relativista practicante, según se ha visto en algunas de las intervenciones del sofista en la segunda parte del diálogo. Estas dos circunstancias creo que justifican la respuesta afirmativa.

De todo este conjunto de atisbos creo que emerge la figura de un Protágoras coherente enfrentado a Sócrates en dos aspectos principales: el relativismo y el intelectualismo moral.

1. El relativismo. Éste es el nivel más profundo de contradicción. No está referido a una noción específica, aunque el contenido del diálogo nos orienta, sobre todo, a conceptos éticos. El diálogo está lleno de referencias relativistas; en algunos casos se trata de textos decisivos, como el de 334a2-c6, de la más genuina inspiración protagórica. Pero el relativismo no queda restringido a cuestiones éticas. Se generaliza a otros muchos terrenos, incluso triviales, como cuando, al exigir Sócrates brevedad en las respuestas, el sofista contesta preguntando si "tengo que responderte con cuanta brevedad me parece a mí que es preciso responder o con cuanta te parezca a ti" (334e). En otros casos, como lo relativo a la semejanza entre conceptos o clases, Protágoras se opone a la vaguedad que tal noción supone, afirmando que "de alguna manera y en algún aspecto, las partes del rostro se parecen y cada una es como las otras" (331d), lo que exige un uso, ya no diádico, sino triádico, del concepto de semejanza.

Por otra parte, en 350c-351b, nos encontramos con una precisa discusión sobre una Falacia argumentativa (a saber, inferir  $(q \rightarrow p)$  de la premisa  $(p \rightarrow q)$ ), lo que corrobora que el relativismo protagórico, quizá de referencia política en sus raíces, se extrapoló hasta los primeros principios lógicos y ontológicos. A este relativismo protagórico Sócrates opone conceptos

absolutos, excepción hecha del contagio en algunas de sus intervenciones polémicas<sup>337</sup>.

2. El intelectualismo moral. Como productos del intelecto, los conceptos absolutos de Sócrates no pueden funcionar más que intentando reducir (casi diría someter) el contenido específico de cada uno a conocimiento; de este modo, el intelectualismo es una exigencia del platonismo. Dicho de otra manera: el absolutismo de los conceptos es inseparable de la teoría de las ideas. El intelectualismo moral es, pues, una consecuencia insoslayable platónica, como la organización social, el filósofo rey, etc.

Por lo que a Protágoras respecta, se puede establecer que este contexto se opone al reduccionismo, por cuanto que la virtud política no es sólo cuestión de enseñanza, si bien ésta es condición necesaria, sino que interviene la disposición natural. Asimismo, el valor depende tanto de la naturaleza como de la "buena alimentación" del alma.

La alta valoración del conocimiento de Protágoras está fuera de toda duda. La virtud en una parte importante, decisiva, era sabiduría; hasta allí llega su identificación con Sócrates, pero, al mismo tiempo, allí termina. Sócrates añade que es sólo sabiduría, pero ese pequeño añadido es grande en significado.

Concluyendo, Platón en esta segunda parte del diálogo trata de configurar un nuevo concepto de virtud (el genuinamente platónico) de carácter absoluto (ajeno y distinto a la virtud convencional), reductible a ciencia y de matiz más moral que político. Por el contrario, en (I), Platón trata de refutar la noción protagórica de virtud entendida como opinión, en función de argumentos sacados del propio sofista. Si esto es así, como creo, la inversión de opiniones al final del *Protágoras* es un puro efecto retórico, no hay inversión real: Sócrates cree que la virtud (de Protágoras) no es enseñable porque no es ciencia, sino opinión, mientras que la virtud (platónica), entendida como conocimiento, es enseñable. Protágoras sigue creyendo que la virtud no es

---

<sup>337</sup> Sócrates no duda en utilizar la argumentación relativista cuando le resulta útil para la refutación del adversario. Así ocurre en 318d y 359c.

reductible a ciencia, si bien, en cuanto τέχνη, es un factor importante que, además, permite hablar de la enseñabilidad de la virtud. No puede, por tanto, hablarse de incoherencia<sup>338</sup>.

*Naturaleza, ejercicio, enseñanza.*

El *Menón*, en su comienzo, plantea las siguientes alternativas sobre la virtud: si procede de la enseñanza (διδασκτόν), si del ejercicio (ἄσκητόν) o si de la naturaleza (φύσει) o algún otro modo (θεία μοίρα).

Para Platón, por tanto, resulta ingenua o, incluso, sofísticamente contaminada la posición de Sócrates, tal como nos la trasmite Jenofonte, en la que naturaleza, ejercicio y enseñanza se presentan como igualmente importantes<sup>339</sup>. Para Ruiz de Elvira "esto es quedarse en el umbral de la cuestión"<sup>340</sup>. Por el contrario, la conclusión del *Menón* representa un auténtico avance, pues establece que "la virtud no depende de la enseñanza y el ejercicio en el mismo grado que de la naturaleza, o, por mejor decir, no depende en absoluto de aquéllos, mientras que aquéllos sí dependen de la naturaleza" (ob. cit., p. 66, n. 78). Ruiz de Elvira quiere reforzar esta interpretación recurriendo anacrónicamente a los conceptos aristotélicos de potencia y acto.

Este planteamiento me parece inadecuado, pues si entendemos la virtud del *Menón* como la virtud en general, hallamos incoherencias insuperables con otros muchos diálogos. Siguiendo la hipótesis ya formulada anteriormente, debe distinguirse entre dos situaciones: (I) Platón cuando refuta las doctrinas sofísticas sobre la virtud como ocurre en el *Menón* y en la primera parte del *Protágoras* y (II) Platón cuando trata de

---

<sup>338</sup> C.C.W. Taylor, ob. cit. p. 213, afirma que la apariencia de contradicción es ilusoria por operar ahora Sócrates con un concepto de virtud totalmente distinto al de la primera parte.

<sup>339</sup> *Recuerdos*, IV, i y ii.

<sup>340</sup> "Introducción" al *Menón* (CEC), p. XXXIII.

definir positivamente su concepto de virtud, como ocurre en la segunda parte del *Protágoras* o *República*. 491d.

En ambos casos, la cuestión determinante no es la enseñabilidad de la virtud, sino su tipo o naturaleza. Así, la virtud sofística no es ciencia, sino opinión y, por tanto, no es enseñable, sino que se posee por puro don divino. Por el contrario, la virtud platónica es ciencia y, por tanto enseñable.

Jaeger ha percibido en el análisis del *Protágoras* que "el duelo de Sócrates con la *padeia* de los sofistas se presenta [...] como una verdadera batalla decisiva de aquel mismo tiempo, como la lucha entre dos mundos antagónicos en torno a la hegemonía sobre la educación" (ob. cit., 490). Prosiguiendo en su propósito de encumbrar a Sócrates y denigrar a la sofística, describe los dos bandos de esta batalla como "dos tipos de educador: el sofista, que embute en el espíritu humano, al buen tuntún, toda clase de conocimientos y que, por tanto, representa el tipo de educación estándar de todos los tiempos, hasta de los actuales, y Sócrates, el médico de las almas, para quien el saber es el "alimento del espíritu" y que se preocupa ante todo de conocer qué será provechoso para éste y qué será perjudicial" (op. cit., p.412).

Ciertamente estamos ante dos tipos de *paideia*. La oposición entre ambos no se refiere solamente a los contenidos y a los métodos, sino también a toda una serie de cuestiones como los requisitos para la educación, quién debe ser el maestro o a quién se debe enseñar. Además, en torno a este tema, inciden otras teorías, como puede ser la teoría sofística de la *physis* o la platónica sobre el alma o sobre el filósofo rey.

En el marco de la discusión sobre la enseñabilidad, hay involucradas dos cuestiones esenciales: quién debe y a quién se debe enseñar. Sobre la primera, los diálogos platónicos tienden a configurar una imagen de Socrates como el verdadero educador, mientras que los sofistas son simples mercaderes. Por ello, el salario y los prejuicios contra el mismo es uno de los principales apoyos platónicos. Como hemos visto, Jenofonte<sup>341</sup> compara el cobro por enseñar con la prostitución.

---

<sup>341</sup> *Recuerdos*, I, vi, 13.

Pero la pieza teórica principal es la virtud ciencia, de una parte, y, de otra, las doctrinas sobre el filósofo y sobre el alma. Así, deberán enseñar aquellos que estén en posesión de la ciencia, y éstos, muy escasos, pues deben tener un alma especial, son los filósofos.

Al lado de esta posición platónica, existe todo lo relativo a la refutación del modelo sofístico, su antagonista. Así hay que entender que Platón, al negar la enseñabilidad de la virtud política de Protágoras, está negando la categoría de maestros tanto a los sofistas mismos como a los más eximios representantes de esta virtud, es decir, personajes como Pericles o Temístocles.

La segunda cuestión, a quién se debe enseñar, es decisiva para el pensamiento platónico. Los sofistas, al menos Protágoras sin duda alguna, defendía que todos pueden (y deben) aprender la virtud política. Todos aprenden y, en cierto modo, todos enseñan. Este concepto de enseñanza era coherente con la democracia ateniense.

Sin embargo, Platón tiene una idea muy distinta de la democracia hasta el punto de que la tiranía "parece evidente que nace de la transformación de la democracia"<sup>342</sup>. El tipo de hombre demócrata representa un nivel degenerado de la humanidad, que Platón describe en los siguientes términos: "Y así pasa su vida día por día, condescendiendo con el deseo que le sale al paso, ya embriagado y tocando la flauta, ya bebiendo agua y adelgazando; otras, ocioso y despreocupado de todo, y en alguna ocasión, como si dedicara su tiempo a la filosofía. Con frecuencia se da a la política y, saltando a la tribuna, dice y hace lo que le viene a las mientes; y si en algún caso le da envidia de unos militares, a la milicia va, y si de unos banqueros, a la banca. Y no hay orden ni sujeción alguna en su vida, sino que, llamando agradable, libre y feliz a la que lleva, sigue con ella encima de todo"<sup>343</sup>.

---

<sup>342</sup> *Rep.*, 562a.

<sup>343</sup> *Rep.*, 561c-d. Sobre la idea platónica de democracia, *Rep.* 555-569.

Por este motivo el democratismo que Protágoras había tratado de fundamentar, debe ser rechazado. El objetivo de Platón será aportar argumentaciones en favor de la limitación de la enseñanza; esto se realiza, sobre todo, mediante la teoría del alma, que supone una noción de *physis* muy distinta a la del sofista. Este postulaba que la eficacia de la enseñanza dependía de las disposiciones naturales, estableciéndose una diferenciación entre el εὐφύεστατος y el ἀφύης.

También los *Dissoi Logoi* manejan una noción de *physis* en función de la cual puede ocurrir que personas con poca educación adquieran con facilidad muchos conocimientos. Se da a entender que también es válido el razonamiento inverso, es decir, hay personas que apenas obtienen provecho pese a que asistan a las enseñanzas de los sofistas.

Pero, además, Protágoras maneja un concepto dinámico de *physis* e, incluso, relativo, pues se trata de disposición para algo, sin la carga ideológica que este concepto tiene en la teoría platónica del alma<sup>344</sup>. Por lo demás la *physis* protagórica en ningún sentido puede decirse que se convierte en fundamento de la división de la sociedad en clases.

Aparte de las noticias que podemos obtener del discurso de Protágoras sobre este tema, tenemos otros fragmentos muy ilustrativos. Me refiero a los designados en Diels-Kranz como B3, B10 y B11.

En el primero se contienen dos principios importantes: 1. "La enseñanza necesita dos cosas: aptitudes naturales y ejercitación" (φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται); y 2. "Es necesario comenzar a estudiar desde la juventud" (ἀπὸ νεότητος δ' ἀρξαμένουσδε δεῖ μαθηθάνειν). En el discurso del

---

<sup>344</sup> En *Rep.*, 491d-e. Platón habla equivalentemente de τὴν ἀρίστην φύσιν y ψυχᾶς [...] τὰς εὐφύεστᾶτας. En este pasaje (489-505), Platón analiza la corrupción de los filósofos, el papel de los sofistas en la misma y, en general, la relación entre la *physis* y la educación. Pero queda claro que hay unas naturalezas inferiores que "jamás serán capaces de realizar ni grandes bienes ni tampoco grandes males" (491e); asimismo, "es imposible que el vulgo sea filósofo" (494a).

*Prot.* aparece el término ἄσκησις (323d7) y más frecuentemente el de ἐπιμέλεια", que tiene una significación muy similar<sup>345</sup>.

Así Protágoras considera que la virtud "no es por naturaleza ni se desarrolla por sí misma, sino que es enseñable y que, si en alguien se desarrolla, se debe a la aplicación"(323c), y, también, que la virtud política es "de aquellas virtudes que se piensa que son fruto de la aplicación, de la práctica y de la enseñanza" (ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς) (323d6-7).

Por el contrario, Sócrates declara que "hasta ahora siempre había creído que no existía práctica humana (ἀνθρωπίνην ἐπιμέλειαν) mediante la cual los buenos se hacen buenos" (328e)<sup>346</sup>.

En cuanto al segundo principio del fragmento B3 tiene igualmente su eco en el discurso del *Protágoras*, donde se afirma que la enseñanza comienza "desde la más tierna infancia" (ἐκ παίδων συμικρῶν ἀρχόμενοι) (325c5).

El fragmento B10 declara que "nada era el arte sin ejercicio ni tampoco el ejercicio sin el arte". El B11 atribuye a Protágoras la creencia de que "no brota la cultura en el alma si no se va muy al fondo".

De todo esto se deduce que Protágoras había realizado un minucioso análisis del proceso educativo, al que se había aproximado con un notable nivel científico, manifestando un abierto talante racionalista y una gran independencia de prejuicios religiosos y sociales. Sus reflexiones no son, por otra parte, las de

---

<sup>345</sup> *Anónimo de Jámblico*, 1, 1-3. Dos tipos de condiciones establece este texto para el aprendizaje: la disposición natural (φῶναι), que depende del azar, y, en lo que depende del sujeto, "ser codicioso de las cosas bellas y buenas, y aplicado, comenzar el estudio muy pronto y dedicarle mucho tiempo". El *Anónimo*, como *Prot.* 323d, hace depender la naturaleza del azar, mientras Aristóteles, admitiendo que lo relativo a la naturaleza "no está en nuestra mano", la hace depender de "alguna causa divina" (*Et. Nic.*, 1179b21-22).

<sup>346</sup> Preocupado como se muestra Sócrates por establecer la unidad de los conceptos en estos diálogos, es posible suponer que su pensamiento alternativo al que refuta fuera que "somos buenos por la bondad, sabios por la sabiduría, etc."

un fabricante de utopías al margen del fragor de las batallas del ágora y del mercado. Ni tampoco son las de un optimista imprudente que, no lejos de su muerte, habría de tener motivo para revisar sus preferencias, como sugiere Dodds<sup>347</sup>.

Muy al contrario, de sus reflexiones, cargadas de experiencia, dimana un sentido de la profundidad, del esfuerzo y de la ponderación propio de quien contrasta su teoría y de quien, alejado de proclamas, se aplica a la transformación real del mundo real (no meramente pensado). Su proximidad a Pericles, su intervención en Turios, su lema "ni práctica sin arte ni arte sin práctica" así lo confirman.

Si la orientación de Protágoras hacia la lógica de relaciones, hacia la reivindicación del conocimiento basado en los sentidos y en la práctica, hacia el racionalismo y el ateísmo, había de ser tergiversada, falsificada y, en último término, materialmente destruida, no esperaba mejor destino a estos brillantes y revolucionarios atisbos en materia de pedagogía. Pero sería mucho pedir a una cultura, la occidental, esterilizada por el elitismo y que, en breve, habría de poner la autoridad en el puesto de la razón, que fuera ni tan siquiera neutral con la pedagogía protagórica.

#### **7.4 La *paideia* protagórica (II): discursos, diálogos, disputas**

Al tratar de analizar algunos aspectos relacionados con la metodología protagórica, se hace necesario volver de nuevo, pero esta vez desde una perspectiva práctica, al tema del argumento débil y fuerte.

Pretendo sentar la hipótesis de que Protágoras, en un diálogo o disputa, ante un tribunal o un auditorio como el de la casa de Calias, acerca de una cuestión política o lógica, adopta

---

<sup>347</sup> *Los griegos y lo irracional*, 175. Dodds parece no observar las reflexiones del *Prot.* (316e y ss.) sobre los peligros de la profesión del sofista y su procedencia.



fundamentalmente una estrategia de convencimiento. A mi juicio este hecho se debe a que sus motivaciones básicas son de naturaleza política; también lo son en Platón, si bien éste, quizá debido a que concibe la política de distinto modo, se sitúa más bien en una estrategia de demostración.

La estrategia de persuasión, que Protágoras representa desde el punto de vista del método, se desarrolla necesariamente en una estructura dialógica que requiere los siguientes elementos:

1. Dos argumentos enfrentados acerca de un mismo tema, los cuales son valorados, no según categorías de verdad y falsedad, sino de fuerza o debilidad. Ello significa que dichos argumentos no se analizan en sí mismos, sino en función de la adhesión que alcanzan por parte de la colectividad o de los interlocutores en un diálogo o simposio.

2. Un proceso de confrontación mediante razones, que concluye con una inversión: el argumento débil se hace fuerte. Tal es el testimonio de Aristóteles sobre el sofista. Ya me he referido al pasaje de *Las Nubes* sobre el argumento justo e injusto. El mismo Aristófanes, en *Pluto*, nos ofrece una situación práctica de cómo debe entenderse este proceso. La pobreza presenta sus razones a Crémilo y Blepsidemo para demostrar que "yo soy la única causa de todos los bienes" (v. 468). Para estos dos personajes, éste es el argumento débil y lo seguirá siendo en todo el proceso de discusión y de enfrentamiento de razones: la Pobreza, por ejemplo, argumenta que Zeus es pobre y, en consecuencia, a los vencedores en los juegos les otorga una corona de acebuche. Crémilo replica que se comporta así, no por ser pobre, sino por economía. La Pobreza, como causa de los bienes, es considerada el argumento débil, pero es consciente de tal debilidad y pretende con argumentos contrarios convertirse en fuerte.

En parecida situación se encuentra Protágoras. Así ocurre en el discurso del diálogo platónico del mismo nombre, donde la enseñabilidad de la virtud constituye la tesis históricamente débil.

En este sentido a esta sentencia protagórica debemos atribuirle, en primer lugar, una significación histórico-cultural. En efecto, expresa el enfrentamiento con valores sociales ligados a las

viejas tradiciones. Tal es el sentido que tiene el argumento injusto en *Las Nubes* o la tesis de la enseñabilidad en el *Protágoras* o la teoría del sabio en el *Teeteto* o el agnosticismo sobre los dioses. De ahí que me parezca arbitraria la opinión que hace de Protágoras un pensador profundamente conservador, hasta el punto de que la diferencia del sofista con Sócrates radicaría en que el primero "se muestra mucho menos audaz e innovador, más tradicionalista, que el maestro de Platón, con el que, sin embargo, está de acuerdo en reconocer criterios éticos absolutos y universalmente válidos"<sup>348</sup>.

Ciertamente hay innegables aspectos formales en estas técnicas protagóricas que enlazan con las prácticas en los tribunales y en la Asamblea. Pero no era ésta precisamente la especialidad de Protágoras como para reducir el principio en cuestión a un puro elemento retórico y formal. Pero, además, aunque así fuera, nadie negará que en la democracia ateniense y su enorme círculo de influencia, la retórica constituye un punto neurálgico tan próximo a, e imbricado con, el poder que no puede hablarse de una retórica puramente formal. Platón, confirmando este aspecto, se siente tentado a emitir una condena global de la retórica, pues ésta era sentida como algo esencialmente unido a la democracia, es decir, a un conjunto de ideas que constituyen un modelo bien preciso de organización política.

La estrategia protagórica del convencimiento puede decirse que guarda un gran parecido con el proceder en la retórica, donde no se trata de demostrar, sino de argumentar con vistas a convencer. Por lo demás, ¿qué sería una demostración sobre los temas que decide la asamblea de los atenienses? Pero, por otra parte, ¿de qué serviría una demostración que a nadie convenciese? ¿De qué sirve poder argumentar a favor de una tesis si nadie la comparte ni se es capaz de hacer que la compartan?

De ahí que Protágoras, y en general la retórica, adopte la perspectiva de la verosimilitud. Por ello se propone

---

<sup>348</sup> A. Levi, ob. cit. p. 79 y ss. Por tal motivo este crítico reduce el principio del argumento fuerte y débil a una técnica puramente formal (ob. cit. p. 141)

consecuentemente presentar como verosímiles las tesis que son consideradas en principio extrañas. Presentar algo como verosímil es preparar el camino para su aceptación. No le interesa a Protágoras, ni a la sofística en general, la simple lucubración de un cuerpo doctrinal de sociología o política. En tal perspectiva, ni siquiera se justificaría la profesión del sofista. Estamos todavía en tiempos en que esta profesión, como cualquier otra, debía ser refrendada por resultados prácticos. El sofista es como el médico, pero con otros medios: éste con fármacos, aquél con palabras.

Protágoras, en tal sentido, es capaz de que un argumento rechazado por antinatural o extraño a un determinado grupo o individuo sea considerado como algo natural, verosímil, y, consiguientemente, pueda ser aceptado<sup>349</sup>.

Desde esta perspectiva creo que resultan comprensibles una serie de discusiones entre Sócrates y Protágoras acerca de cómo debe desarrollarse el debate. Me refiero al *Protágoras* y a la apología del *Teeteto*. Es un hecho significativo que estas discusiones metodológicas aparezcan en los dos casos conexionadas con el sofista de Abdera. Creo que no hay elementos suficientes para poder perfilar algunas reglas metodológicas atribuibles a Protágoras, pero tampoco me parece que este conjunto de observaciones que voy a sintetizar se reduzcan a simples rasgos irónicos de Platón.

En el *Protágoras*, a excepción del comentario a Simónides, se observan dos cuestiones pertinentes al método:

1. La oposición entre discursos largos y cortos. En el debate, Sócrates se ampara en su mala memoria para rehusarlos discursos largos; mal amparo, ya que también el diálogo exige esfuerzos de memoria si es largo, aunque esté compuesto de preguntas y

---

<sup>349</sup> En la obra antes citada, Bodin señala sobre el *Protágoras* que toda la intervención de este sofista (mito y logos) gira en torno a este esquema argumentativo. Untersteiner (ob. cit. I, pp. 96-126) generaliza este enunciado a todo el sistema protagórico, entendiéndolo tanto en sentido epistemológico como ético. En mi opinión, tal generalización (llega a identificar el κρείττων λόγος con el νόμος y el ἥττων con la φύσις) resulta excesiva y contradice el gran discurso del *Protágoras*. También sobre la cuestión Gorgias, *Elogio de Helena*, 35 y 147.

respuestas breves. No queda claro por qué Protágoras rehúsa este método, si bien se le considera "...capaz de sostener una conversación, tanto con discursos largos como con discursos cortos" (335b). El tema concluye con la intervención conciliadora de Hippias que recomienda a Sócrates no exigir esa forma de diálogo tan ceñida a una brevedad excesiva y a Protágoras no largar del todo las velas y huir al piélago de los discursos (338a).

Ciertamente en el desarrollo de este debate hay alusiones irónicas al supuesto orgullo de Protágoras. Parece que Platón quiere dejar claro que, si bien el sofista tiene la primacía en los discursos largos, en los breves la tiene Sócrates. Asimismo, tras concluir el gran discurso, encontramos una alusión despectiva a los discursos largos. Dice Sócrates que los oradores son capaces de pronunciarlos, pero, si se les plantea una objeción, incapaces de resolverla y para encubrir tal incapacidad, "sueltan un discurso inacabable" (329a).

Para Platón los largos discursos son obra de demagogos (*δημηγόροι*) y oradores (*ρήτορες*), "incapaces de responder y preguntar" (329a). Y esta cuestión nos remite a una segunda.

2. Bajo qué criterios definimos la brevedad del discurso (334d-335a). La referencia a este tema no es muy amplia, pero sí lo suficiente como para comprobar que las tesis relativistas del sofista repercuten en la cuestión del método. Cuando Sócrates le pide a Protágoras que, siendo capaz de argumentar con discursos largos y cortos, utilice este último tipo, el sofista replica: "Sócrates, desde hace tiempo vengo conteniendo verbalmente con muchos hombres, y si hubiese hecho esto que tú exigis: disputar como el adversario me exige, entonces yo no parecería mejor que ningún otro, ni el nombre de Protágoras sería célebre entre los helenos" (335a).

De ahí podemos inferir que, para Protágoras, con cuyo talante relativista se ajusta bien esta respuesta, un debate no se decide por la mera racionalidad del discurso, sino que en la decisión, aparte de los razonamientos, entran otros componentes, como son las propias tácticas metodológicas, es decir, qué método utilizamos y quién decide el método. En otras palabras, el método

de exposición no es independiente del contenido y de las conclusiones que se intentan defender.

En la apología del *Teeteto*, hallamos igualmente referencias al método; en concreto se trata de quejas que Protágoras expone ante la tergiversación que Sócrates lleva a cabo de sus tesis y ante los errores que comete en la refutación.

3. La refutación, si ha de ser válida, debe basarse en "lo que yo realmente dije" (166c). Hay, al menos, dos maneras de incumplir esta norma: en primer lugar, considerar refutada la doctrina de Protágoras por el hecho de refutar a alguno de sus discípulos. Pero habría una segunda manera, que consistiría en tomar una proposición protagórica y sacar de ella alguna consecuencia que nos lleve a la contradicción o al ridículo, como, por ejemplo, lo de los cerdos y cinocéfalos (16c). Por lo que respecta al primer caso, parece un simple artificio platónico para intentar que Teodoro, el discípulo del sofista, entre en el debate. El segundo creo que tiene mayor importancia. Como se demuestra en los pasajes siguientes, Platón establece que de la FHM se deduce como "consecuencia inevitable" (εἰς τοῦτό γε ἀνάγκης ὁ λόγος ἦκει) (170d) que nadie es ignorante. La pregunta correspondiente a la queja protagórica sería si estableció el sofista tal conclusión o, en su caso, si se infiere válidamente de la FHM.

Según he intentado demostrar en capítulos anteriores, tanto Platón como Aristóteles refutaron a Protágoras estableciendo, según su lógica, conclusiones de las tesis protagóricas que el sofista ni habría admitido.

Si bien las palabras que Platón pone en boca de Protágoras (166a-c) no son del todo explícitas respecto a esta segunda manera de falsear la refutación, creo que el Académico era en algún modo consciente de estos problemas.

4. Finalmente, Protágoras propone una regla para el diálogo: "No formular las preguntas con mala fe" (167d-e), que consiste en no diferenciar entre la conversación (διαλεγομενος), que debe ser seria y advertir los fallos del interlocutor, y la disputa (ἀγωνιζόμενοι), en la que caben las trampas (167e-168a). También en el *Protágoras* afirma Sócrates que una cosa es disputar en una conversación (διαλεγομενοι) y otra hacer discursos públicos

(δημηγορεῖν) (336b). Se distingue, asimismo, en la intervención de Pródigo, entre disentir (ἀμφισβητοῦσι), propio de amigos, y disputar (ἐρίζουσιν), propio de adversarios (337b).

En torno a esta misma idea de la buena fe en la discusión, hay también una llamada a no quedarse sólo en la expresión (ῥήμα) (166d) y a no analizar los filosofemas tomando las expresiones y nombres en su sentido habitual (ἐκ συνηθείας ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων) (168b), lo que parece indicar que en los debates sofísticos existía ya conciencia de la necesidad de establecer una terminología adecuada y precisa.

El impulso, pues, para las indagaciones lógicas de Aristóteles estaba ya a la orden del día en los debates del siglo V.

Creo que no puede decidirse rotundamente si estas reflexiones metodológicas que Platón pone en boca de Protágoras son realmente de este sofista. La respuesta positiva no puede en modo alguno destacarse. Concretamente, por lo que respecta a 2, podemos afirmar que refleja una opinión protagórica al ser una aplicación del relativismo a la metodología. En cuanto a 4, Cornford supone que "el sofista es (irónicamente) representado como aquel que exhorta al dialéctico a que razone con seriedad [...]" (ob. cit., p. 74).

Lo indudable es que Platón pone estas reflexiones sobre el método en una discusión con Protágoras (no con algún otro sofista) y en dos diálogos distintos. Que, por otra parte, el sofista de Abdera concedía gran importancia a las cuestiones de método, es claro; incluso el tema del argumento débil y fuerte encierra una componente, esencial aunque no exclusivamente, metodológica.

Creo que lo anterior quedará reforzado con el análisis extenso de un caso concreto: el poema de Simónides. Como es sabido, la lectura de los poetas constituía un material base en la educación tradicional griega, pues con ellos se aprendían las primeras letras al tiempo que el niño y adolescente encontraba en esos textos los primeros modelos a imitar; asimismo, con el aprendizaje de la cítara se asimilaban los poetas líricos (325e-326b). La sofística, pese a su significado innovador, no rompió con esta tradición. De ahí que afirme Protágoras que "una parte muy importante de la educación del hombre consiste en ser buen

conocedor de la poesía épica, esto es, poder entender los escritos de los poetas" (338e). Debe observarse el sentido de la expresión "μέγιστον μέρος", que Jaeger malinterpreta (ob. cit., p. 501, n.º 55) al traducir como "la parte fundamental", trastocando profundamente el significado de la *paideia* sofística. Con todo, lo realmente novedoso es el sentido crítico y racionalista que supone el conocimiento de los poetas: entender "lo que han compuesto correctamente (ἅ τε ὀρθῶς πεποιήται καὶ ἃ μή) y saber discernir y dar razón de ello" (339a1-3).

De aquí se deduce que la poesía no ofrece un modelo absoluto a imitar. A lo sumo, se podrá utilizar como complemento, pero supeditado a un modelo superior. Precisamente, por lo que respecta a la exégesis de Protágoras, dos cosas me parecen importantes: la primera es que el criterio de adecuación (καλῶς τε καὶ ὀρθῶς) es de naturaleza lógica, pues el poema de Simónides es criticado por el sofista en la medida en que se encuentra en él una contradicción (ἐναντία λέγει), en lo que Sócrates está de acuerdo<sup>350</sup>.

La segunda cuestión gira en torno a la "confusión" protagórica entre ser y llegar a ser (ἔμμεναι-ε ναι//γενέσθαι). El razonamiento protagórico para hallar la contradicción se basa en identificar estos dos términos, cosa que, según Platón, hace frecuentemente el sofista<sup>351</sup>. En el *Teeteto* afirmará que Protágoras reduce el ser a llegar a ser, convirtiendo la realidad entera en un movimiento perpetuo en el que nada es, sino que todo deviene.

Así pues Platón pretende que el propio sofista muestre su error confundiendo dos términos diferentes. La falacia de Protágoras queda al descubierto ya que, "si no es lo mismo ser" que "llegar a ser", entonces Simónides no se contradice" (340c).

---

<sup>350</sup> A propósito de este pasaje cabe preguntarse cómo Platón, que atribuye a Protágoras la imposibilidad de la contradicción en el *Eutidemo*, lo presenta aquí admitiendo a todos los efectos en principio de contradicción.

<sup>351</sup> *Teet.* 152e: ἔστι μ ν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δ γίγνεται.

Como puede verse, lo que menos importa a Platón es la poesía e, incluso, el tema de la virtud queda en segundo plano ante la problemática que plantea el par conceptual "ser/devenir", cuya transcendencia para la filosofía platónica está fuera de toda duda.

A partir de estas conclusiones, se inicia la interpretación socrática de la poesía de Simónides, en cuyos detalles no entraré. El objetivo platónico parece ser el descalificar la poesía como procedimiento adecuado para la gente inteligente, pues el que recurre a ella parece que necesita "voces ajenas". Los hombres virtuosos, por el contrario, deben comportarse de otro modo. Por ello, sugiere Sócrates, "dejando a un lado los poetas, hablemos entre nosotros por nuestros propios medios, poniendo a prueba la verdad y nuestro ingenio" (348a).

Ahora bien, para llegar a esta conclusión, media una larga exégesis, en la que se tergiversa el poema de Simónides hasta el punto de hallar en el mismo la famosa tesis socrática de que nadie hace el mal voluntariamente. Dicho de otro modo, a la poesía se le puede hacer decir lo que el intérprete desee. Crombie (ob. cit., vol. I, p. 248) habla de exégesis "cómica" y "tendenciosa", y Jaeger (ob. cit., p. 501) de "tergiversación hábil"; en cualquier caso, se trata, según estos autores, de una descalificación del recurso a los poetas. En sentido similar, G. Bueno entiende que Platón está ofreciendo una alternativa a la vieja *paideia* basada "en el aprendizaje de textos tradicionales, de los libros sagrados míticos o poéticos, por muy avanzada que sea la utilización racionalista de los mismos" (ob. cit., p. 78). La alternativa consistiría en la incorporación a la *paideia* de "un material actual constituido por las realidades políticas, geométricas, técnicas...". Sin embargo, a juzgar por la larga justificación platónica (347b8-348a9) al rechazo de la poesía, más bien habría que entender tal rechazo como una defensa del diálogo directo frente a los libros o los discursos preparados e inacabables de los oradores, en suma, frente a la "voz ajena" y a quienes "no cabe preguntar sobre qué hablan" (347e). Creo que esta interpretación se ajusta más a nuestro diálogo. El rechazo platónico de la poesía, sin embargo, tal como aparece en la *República*, no me parece justificable por la exigencia de "una formación que pide alimentarse de un material



actual" (Bueno, o. c. p. 78) frente al mito y la poesía. Es preferible en mi opinión entender las actitudes de Platón y de Protágoras frente a la poesía en otros términos: mientras el primero representa el rechazo extrínseco, por decreto, de la poesía, porque el libro no habla ni contesta preguntas, Protágoras no propone un rechazo formal, de principio, ni tampoco una aceptación similar.

*Doxa, orthe doxa y orthoepeia*

La oposición entre ciencia y opinión es analizada en el *Menón* por primera vez con cierto detalle. Platón se interesa por este tema en el marco de una problemática más amplia, la cuestión de la virtud, su naturaleza y la posibilidad de que sea enseñada; se trata, en suma, de dilucidar la cuestión de la guía para la acción humana.

Inicialmente había establecido que solamente el que conoce el camino hacia Larisa, puede guiar acertadamente hacia tal ciudad. Este es el que tiene ciencia o saber, es el sabio (φρόνιμος). No obstante, Platón va a rectificar esta opinión: el que se forma una idea exacta (ὀρθῶς δοξάζων) puede guiar acertadamente, de modo que la ὀρθή δόξα sirve también como guía y, en consecuencia, "no es menos útil la opinión exacta que la ciencia" (97c).

Sin embargo, la ciencia es mucho más venerada que la recta opinión (a la que también se denomina εὐδοξία (99c)). Ello se debe a que las opiniones verdaderas (97e) (nótese que respecto a δόξα los adjetivos ὀρθή y ἀληθής son usados como sinónimos) "no gustan permanecer mucho tiempo [...] y así no valen gran cosa hasta que se las encadena con la consideración del fundamento (αἰτίας λογισμῶ). Tras este encadenamiento se convierten en ciencias y después se hacen permanentes" (98a).

As pues, si bien ambas, la opinión verdadera o recta y la ciencia son igualmente útiles, ambas son distintas, distinción que Platón enfatiza, afirmando Sócrates que ésta es unade las pocas

cosas que sabe (εἰδέναι)<sup>352</sup>. Nos encontramos con una idea clave: la permanencia o inestabilidad como criterio de esta distinción y no el de la verdad o falsedad<sup>353</sup>.

Este mismo tema, la diferencia entre opinión y ciencia, aparece en varios pasajes de la *República*. Al final del libro V, exponiendo Platón con cierto detalle la teoría de las ideas, establece que el filósofo es el que está en vela y es capaz de percibir la naturaleza de lo bello en sí, mientras "los aficionados a los espectáculos y a las artes y hombres de acción" (476a), los que viven como en ensueño, creen en las cosas bellas pero no en la belleza misma. Al pensamiento del filósofo lo llama Platón "saber de quien conoce" (ὡς γινώσκοντος γνώμην) y al del otro, "parecer de quien opina" (δόξαν ὡς δοξάζοντος). Platón está interesado en dejar clara la diferencia entre conocer y opinar, que se explica así: "lo que existe absolutamente es absolutamente conocible, y lo que no existe en manera alguna, enteramente incognoscible" (477a); ahora bien, si hay algo intermedio entre lo que existe y lo que no existe, también habrá algo intermedio (μεταξύ) entre la ignorancia y el saber (ἄγνοια καὶ ἐπιστήμη), que es la δόξα. Ambas, ciencia y opinión, son potencias distintas. Se establecen, pues, las siguientes parejas de conceptos:

- lo absolutamente existente (τὸ μὴ παντελῶς ὄν) que es absolutamente cognoscible (παντελῶς γνωστόν) y ἐπιστήμη ο γνῶσις.

- lo absolutamente inexistente (μὴ ὄν μηδαμῆ) que es enteramente incognoscible (πάντη ἄγνωστον) y la ἄγνοια.

- lo intermedio, lo opinable (δοξαστόν) y la δόξα.

Lo opinable, ese intermedio entre el ser y el no ser<sup>354</sup>, es por naturaleza algo relativo, pues todas las cosas bellas se

---

<sup>352</sup> Para expresar la tendencia de las opiniones al cambio, Platón se refiere a Dédalo, como también ocurre en *Eutifrón*, 11b. Sobre el significado que se atribuye a las obras de Dédalo, también se expresa Aristóteles en *Política* 1253b35.

<sup>353</sup> No entro en el tema de la transformación de las opiniones en ciencia, ya enunciado en 86a. E. Lledó, *La memoria del logos*, 137 y ss.

muestran en algún sentido feas, las justas, injustas; las puras, impuras, etc. Entre el ignorante y el filósofo habrá, pues, una tercera categoría, el filodoxo. Por tanto, la diferencia entre ciencia y opinión es, en lo fundamental, idéntica a la que aparece en el *Menón*: el filodoxo cree que no existe lo bello en sí ni idea alguna de belleza que se mantenga siempre, idéntica a sí misma, sino tan sólo una multitud de cosas bellas, si bien el libro V de la *República* remite más directamente a lo que podría llamarse el compromiso ontológico en el marco de la teoría platónica de las ideas.

En el símil de la línea del final del libro VI, pese a las diversas complicaciones que ofrece, puede observarse que entiende la relación entre lo opinado y lo conocido por analogía con la que existe entre la imagen y aquello a lo que la imagen imita (510a). Asimismo, entiende la δῖανοια como "algo entre conocimiento y opinión" (511d).

En el *Teeteto* el tema de opinión la alcanza un alto nivel de complejidad. Ello se debe, entre otras cosas, a que Platón no está exponiendo su doctrina sobre la opinión, como ocurría en los pasajes ya citados del *Menón* y la *República*, sino que se trata de refutar las doctrinas ontológicas y epistemológicas del sofista de Abdera. En este diálogo aparece la opinión en oposición, primero, a la ciencia (ἐπιστήμη) y, segundo, a sensación (αἴσθησις) y apariencia (φαντασία).

En 151e se inicia el análisis de la tesis que identifica la ciencia con la sensación. A continuación se establece la equivalencia entre apariencia y sensación<sup>355</sup>. Platón identifica la tesis de *Teeteto* con la doctrina de Protágoras del hombre-medida, interpretada de tal manera que se expresa en cuatro formas distintas:

---

<sup>354</sup> El *Banquete* (202a) reconoce igualmente que la recta opinión es un intermedio entre la sabiduría (capaz de dar razón de lo que conoce) y la ignorancia.

<sup>355</sup> Cornford, ob. cit., p. 43, n. 16

1. "Las cosas son para mí tales cuales cada una de ellas me parecen" (ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἔμοι φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἔμοι) (152a).

2. Para cada cual es muy probable que las cosas sean tales cuales las siente" (οἶα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκαστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι) (152c). Más adelante, ante las objeciones de Sócrates, Teeteto retoma de nuevo la cuestión y expresa de la siguiente manera la tesis protagórica:

3. "Lo que parece a cada uno así es para el que parece" (τὸ δοκοῦν ἕκαστῳ τοῦτο καὶ εἶναι τῷ δοκοῦντι) (162c-d).

Todavía encontramos un cuarto modo de expresar lo mismo:

4. "Lo que parece a cada uno así es para el que parece" (τὸ δοκοῦν ἕκαστῳ τοῦτο καὶ εἶναι φησὶ πού τῳ δοκεῖ) (170a).

Estas cuatro formulaciones, que en el diálogo se consideran equivalentes, suponen que οἶα φαίνεται, οἶα αἰσθάνεται y τὸ δοκοῦν son términos intercambiables. En relación con estos tres términos es necesario analizar cómo funcionan otros dos: δόξα y δοξάζω, que aparecen en el siguiente texto: "Si para cada uno es verdadero aquello que opina por medio de la sensación; si nadie juzga mejor la impresión (πάθος) de otro, y si nadie tiene más autoridad que uno mismo para examinar su opinión como correcta o falsa, sino que, como ya se ha dicho muchas veces, sólo cada cual forma opiniones de sus propias impresiones, siendo todas ellas correctas y verdaderas, ¿en qué, compañero, sería sabio Protágoras [...]?" (161d)<sup>356</sup>.

Sócrates sigue mostrando los absurdos de la teoría protagórica, la cual se ve en la necesidad de rechazar "el examinar y tratar de refutar las representaciones y opiniones de los otros, siendo verdaderas para cada uno [...]" (161e).

---

<sup>356</sup> Los presentes textos por su complejidad y por unificar criterios terminológicos no siempre se ajustan a traducciones existentes, si bien, en todo caso, tienen en cuenta las diversas versiones al castellano, muy en particular, la francesa de Diès.

Por lo que respecta a este tema, en la apología hay algunas afirmaciones importantes. Tras quejarse Protágoras de las tergiversaciones a que se ven sometidas sus teorías, desafía a Sócrates a que demuestre las siguientes tesis: 1. "Que cada uno de nosotros no tiene sus propias percepciones" (ὡς οὐχὶ ἴδια αἰσθήσεις ἐκάστω ἡμῶν γίνονται); y 2. "Que [...] no se sigue de ello que lo que a cada uno parece, llegue a ser o, si es preciso decir ser, nada más para aquel a quien le parece" (ὡς [...] οὐδέν τι ἂν μᾶλλον τὸ φαινόμενον μόνῳ ἐκείνῳ γίγνεται, ἢ εἰ εἶναι δεῖ ὀνομάζειν, εἴη ὅπερ φαίνεται) (166c). Debe entenderse, pues, que 1 y 2 son, sin la negación, tesis protagóricas. Finalmente la apología concluye pidiendo a Sócrates que analice con seriedad las siguientes tesis: 3. "Todo se mueve" (κινεῖσθαί [...] τὰ πάντα) y 4. "Lo que parece a cada uno eso es para el individuo y para la ciudad" (τό τε δοκοῦν ἐκάστω τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτη τε καὶ πόλει) (168b).

Las tesis 2 y 4 guardan una estrecha relación con la formulación 4, mientras las 1 y 4 añaden nuevas matizaciones. En ninguna de las cuatro se encuentra la afirmación de que todas las opiniones son verdaderas, ni tampoco en las formulaciones citadas del tropo protagórico.

Lo que resulta evidente es que Platón manifiesta vacilaciones en este tema, pues en 161e afirma que, según Protágoras, todas las opiniones son verdaderas, mientras que unas líneas antes (161d) parece admitir la alternativa de ὀρθή/ψευδής para la δόξα. Por otra parte, tampoco tenemos una idea precisa de la diferencia que el sofista establecía entre πάθος (πάθημα) - αἴσθησις - φαντασία - δόξα. Cabe suponer que tanto en el πάθος como en la αἴσθησις o la φαντασία no es posible hablar de error, pero tal suposición, en general, no es válida para la δόξα. Esta, consecuentemente con el empirismo gnoseológico de Protágoras, debe entenderse como un resultado a partir de las αἰσθήσεις, proceso que viene expresado por el verbo δοξάζω, fabricar opiniones. Platón define ese término como "aquel acto por el que el alma se ocupa sola y por sí sola de los seres" (187a) o como "hablar consigo mismo" (190c), mientras que más adelante aproxima la δόξα a διάνοια y διανοεῖσθαι, concepto éste que se

define "como un discurso que el alma tiene consigo mismo sobre las cosas que examina" (189e). En tal diálogo habrá necesariamente preguntas y respuestas, afirmación y negación. "Cuando el alma toma una determinación y se decide, sea lenta o rápidamente, dice lo mismo y no vacila, definimos que esto es una opinión. De manera que llamo al opinar hablar y a la opinión discurso pronunciado, no ante otro o en voz alta, sino en silencio ante uno mismo"<sup>357</sup>.

Como es sabido, el *Teeteto* tiene por suprema finalidad el trazar una neta diferencia entre la ciencia y la opinión, tanto si ésta es recta *opinión* (*ἀληθῆ δόξαν*), como si es recta opinión con razón (*τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν*).

Para acabar me referiré a un último diálogo platónico, el *Timeo*, lo que completará esta panorámica. Cuando se inicia el estudio sobre el cosmos, Timeo establece esta primera división: "¿Cuál es el ser eterno que no tiene nacimiento y cuál es aquel que nace siempre y nunca existe? El primero es captado por la inteligencia acompañada de razón (*τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν*), siendo siempre idéntico a sí mismo. El segundo es objeto de la opinión acompañada de sensación carente de razón (*τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν*) que nace y muere, no existiendo realmente en modo alguno" (28a).

Posteriormente se pregunta según qué modelo, el de lo inmutable (eterno) o de lo mutable (nacido), ha sido realizado el cosmos. La respuesta nos informa de las más íntimas convicciones platónicas: "Si este cosmos es bello y el demiurgo bueno, es evidente que mira al modelo eterno. En caso contrario, miraría al modelo engendrado. Es totalmente evidente que ha mirado al modelo eterno. Pues este cosmos es el más bello de entre todas las cosas engendradas, y el demiurgo es la mejor de las causas. Y, por

---

<sup>357</sup> *Sof.* 253e. Este diálogo identifica igualmente la *διάνοια* con el *λόγος* y así resulta que la *διάνοια* es más precisamente el diálogo del alma consigo misma, sin voz. Cuando esto ocurre mediante el pensamiento, interviniendo la afirmación y la negación, tenemos la *δόξα*: si es por medio de la sensación, la llamamos *φαντασία*. Si, finalmente, se da una mezcla de sensación y opinión (*σύμμεικτος αἰσθήσεως καὶ δόξης*), decimos "parece" (*φαίνεται*).

tanto, el cosmos así engendrado ha sido producido de acuerdo con lo que es comprensible por la razón y la reflexión (πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν) y con lo que es idéntico a sí mismo" (29a)<sup>358</sup>.

La consecuencia es que este mundo debe ser necesariamente la imagen de otro mundo, lo que originará la siguiente distinción:

1. El mundo que permanece, es fijo y translúcido para el entendimiento, y, además, los razonamientos sobre él, que, por tener parentesco con el objeto que explican, deben ser fijos e indemostrables.

2. El mundo que es copia del anterior, cuyos razonamientos serán verosímiles proporcionalmente a la verdad de los originales. "Porque lo que el ser (οὐσία) es con relación al devenir (γένεσιν), esto es la verdad (ἀλήθεια) con relación a la creencia (πίστιν) " (29c).

El planteamiento platónico es contundente; es ésa la verdad que Platón quería ver establecida. Pero, en caso contrario, "si aportamos razones no inferiores a ninguna otra en verosimilitud, es necesario alegrarse, recordando que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de estas cosas nos basta aceptar un mito verosímil (τὸν εἰκότα μῦθον) y no investigar más allá" (29c).

En el mismo diálogo, más avanzado el tema del cosmos, surge la objeción: "¿No existen otros seres fuera de éstos (los perceptibles por los sentidos), nunca, en ninguna parte, sino que vanamente decimos que existe una idea inteligible de cada cosa (εἰδος ἐκάστου νοητόν), pues esta no sería sino una palabra?" (51c)<sup>359</sup>.

---

<sup>358</sup> Crombie opina que, según Platón, "la *epistème* ha de ser buscada en la esfera de la *dóxa*, en la esfera donde "la mente se ocupa por sí misma de lo que son las cosas, ella misma de acuerdo consigo misma" (187a5)". Resulta extraña esta opinión cuando desde 187 al final del diálogo se dedica Platón a demostrar precisamente lo contrario: que la *epistème* no puede hallarse en el terreno de la *doxa*.

<sup>359</sup> En 51d resume Timeo todas estas opiniones.

De estos textos platónicos sobre el tema puede deducirse, en mi opinión, que la piedra de toque resulta ser el movimiento, con implicaciones tanto ontológicas como gnoseológicas, por el citado parentesco de los razonamientos con los objetos que explican. La opinión es mudable en consonancia con el mundo visible del que se ocupa, mientras que la ciencia permanece inalterable y firme al ocuparse de un objeto también inalterable.

Con razón insiste Aubenque en que "Aristóteles no renegó de la concepción platónica de la ciencia. Tanto, al menos, como Platón insiste Aristóteles sobre la estabilidad del saber científico, que se opone a la inestabilidad de la opinión"<sup>360</sup>. Por el contrario, Crombie llega a conclusiones bastante más proclives a la elusión, como se ve cuando resume sus puntos de vista sobre el tema: "La doctrina de que el mundo físico es impermanente y por ello no puede ser conocido a) puede representar quizá una simplificación excesiva del pensamiento real de Platón en la que a veces él se desliza y b) es una doctrina oscura en la que no sabemos bien en qué sentido se dice que el mundo físico es impermanente y por qué se dice que no lo podemos conocer" (ob. cit., II, p. 47). Reconociendo la debilidad de esta tesis, afirma acerca del conocimiento que "no nos sorprenderá encontrar a Platón usando un sentido estricto de *epistaszai* en el que no se pueda decir que conocemos los objetos físicos y un sentido relajado en el cual, bajo condiciones favorables, sí podemos"<sup>361</sup>.

Evidentemente Protágoras se desenvuelve en el terreno de lo que Platón define como *doxa*, en el sentido de la oposición platónica *doxa/episteme* <sup>362</sup>. Tal oposición, incluso su

---

<sup>360</sup> Ob. cit., 312-13. En Aristóteles necesario/contingente sustituye la división platónica entre mundo de las ideas y mundo sensible. De este modo, la ciencia de lo contingente es imposible, pues destruirla la contingencia al transformarla en necesidad.

<sup>361</sup> Ob. cit. II, 56. Para resumen detallado, pp. 128-136.

<sup>362</sup> Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, apoyándose en el *Filebo* y el *Teeteto*, sostiene que "el término que en un principio se aplica tanto



incompatibilidad, no se confirma en la literatura preplatónica<sup>363</sup>. En cualquier caso el saber protagórico es más frecuentemente designado como τέχνη. En tal sentido busca su legitimación al amparo del mismo aspecto práctico de las otras τέχναι, y en particular en analogía con la medicina.

Por otra parte, el término ὀρθή ocupa frecuentemente el lugar ἀληθής, lo que no significa que sean en rigor estrictamente equivalentes. El primero tiene una connotación práctica ausente en el segundo, y se presenta como resultado de la acción humana en una situación plagada de dificultades y contradicciones. Este es el sentido que tiene en la poesía de Píndaro: "Porque dirimir con recta inteligencia (ὀρθᾶ διακρῖναι φρενὶ) y oportunidad lo que inclina mucho y múltiples veces la balanza es difícil lucha"<sup>364</sup>.

Tenemos razones para pensar que Protágoras no consideraba adecuado el término ἀληθής para analizar conductas y decisiones humanas. La apología del *Teeteto* (167b) es una muestra. El *Protágoras* redundante en estos mismos aspectos. Así en el análisis de la poesía el sofista incluye "lo que los poetas han compuesto correctamente (ὀρθῶς) y lo que no" (339a1) para decir más adelante que "en otras muchas cosas los hombres se engañan (οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι)" (352e3).

---

al conocimiento científico como a la experiencia del artesano podrá después de Platón oponerse a la verdadera ciencia: ἐπιστήμη" (p. 296, n. 36)

<sup>363</sup> En el *Corpus Hipocraticum* sólo dos veces aparece ἐπιστήμη para referirse a la medicina. Se prefiere, en general, τέχνη, término que acentúa la dimensión práctica de este conocimiento, mientras ἐπιστήμη hace referencia a un sistema deductivo que se basa en axiomas. Cf. *Tratados Hipocráticos* 1 pp. 49, 105 y 136-38 (nn. 2, 4, 7).

<sup>364</sup> *Ol.*, VIII, 23-25. Untesteiner, tras reconocer que ὀρθός se había convertido en un término corriente en el que el sofista introduce nueva sustancia, agrega que para identificar el sentido preciso de este adjetivo en Protágoras, "basta observar su uso en Píndaro y en Herótoto, para concluir que el momento gnoseológico de los helenos definido como ὀρθόν se manifiesta como una actividad que decide entre cosas inciertas, entre dos alternativas" (ob. cit. I p. 96).

El mismo Platón utiliza como sinónimos ὀρθή y ἀληθής referidos a δόξα, aunque el primero es más frecuente dado que se está tratando de la guía para la acción. Es evidente que Platón se esta refiriendo a la virtud de los políticos, es decir, la que enseña Protágoras, que no es ciencia, sino opinión.

También en el *Teeteto*, refutando la teoría protagórica de la FHM, se habla de la verdad o falsedad de la opinión y de que todas las impresiones son correctas y verdaderas (ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ) (161d). Más adelante, al discutir la tercera definición de ciencia, Platón utiliza con profusión el término ὀρθή (*Teet.*, 206-209). En el *Timeo*, <sup>365</sup> según se ha visto, se refiere Platón a la creencia de algunos consistente en identificar la intelección con la opinión verdadera, lo que, sin duda, hace referencia, en términos generales, a la teoría empirista del conocimiento, representada notablemente por los sofistas.

Untersteiner (ob. cit. I, p. 96) ha puesto en relación el término ὀρθός con el κρείττων λόγον. El hecho de que Protágoras, como consecuencia de su enfoque relacional, utilice frecuentemente comparativos confirma esta suposición del crítico italiano, de modo que ὀρθός debería entenderse también relacionamente. Así, por ejemplo, aparece en superlativo en

---

<sup>365</sup> Este es el resumen que Platón ofrece sobre estos temas: "Si la intelección y la opinión verdadera (νοῦς καὶ δόξα ἀληθής) son dos géneros distintos, esos objetos (no perceptibles por los sentidos) existen en sí, son las ideas, no perceptibles sensorialmente por nosotros, sino solamente comprensibles por el entendimiento. Pero si, como parece a algunos (ὡς τισιν φαίνεται), la opinión verdadera en nada difiere de la intelección, se ha de considerar como lo más firme cuantas cosas percibimos mediante el cuerpo (πάνθ' ὅπως' αὐτὸ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα). Ahora bien, se ha de decir que la intelección y la opinión son dos cosas distintas, puesto que separadamente han nacido y de distinto modo se comportan. La primera se engendra en nosotros por la enseñanza (διὰ διδασχῆς); la segunda, por la persuasión (ὑπὸ πειθοῦς). La primera siempre va acompañada de razón verdadera, la segunda carece de razón. Una es inmovible por la persuasión, la otra puede ser cambiada por esta. Todo hombre participa de la opinión, pero de la intelección participan los dioses y de entre los hombres, solamente una exigua clase" (*Timeo* 51d).

Plutarco<sup>366</sup> en el texto en que narra cómo Pericles consultó con Protágoras un día entero para decidir conforme a la razón más correcta (κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον) quién era el culpable de la herida de Epitimo.

En este contexto, no resulta extraño que uno de los títulos de una obra del sofista fuese Περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρᾶσσομένων según D. Laercio (*Vidas*, IX, 55).

Procede ahora abordar una última cuestión: la de la ὀρθοέπεια. Se trata de algo importante a juzgar por las noticias del *Crátilo* platónico. Sócrates sugiere a Hermógenes que debe rogar a su hermano Calias que le enseñe "la exactitud (ὀρθότης) que, sobre tal asunto, él ha aprendido de Protágoras", a lo que le responde que no sería lógico aceptar tesis del sofista cuando "rechazo por completo la verdad de Protágoras" (291c).

Esto significa que la ὀρθοέπεια no representa una actividad anecdótica y superficial, sino que forma parte de un tratado teórico que, según Teeteto, recoge las principales doctrinas de Protágoras<sup>367</sup>.

También el *Fedro* hace referencia a la ὀρθοέπεια protagórica<sup>368</sup>. Hemos visto asimismo Cómo el *Protágoras* exigía la aplicación del método racionalista a la poesía. En la misma línea, Aristóteles hace en su *Poética* el siguiente comentario acerca de Protágoras: "¿Cómo, en efecto, puede considerarse error lo que Protágoras censura (en Homero) cuando alega que, queriendo suplicar, ordena, al decir "Canta, oh diosa, la cólera..."? Pues mandar hacer o no hacer algo -afirma- es una

---

<sup>366</sup> *Pericles* 36 (DK80A10).

<sup>367</sup> Nestle, *Vom Mythos zum Logos* p. 302 y ss. Acerca de los problemas que plantea el *Crátilo*, en particular el heraclitismo que diseña, no es posible pronunciarse aquí. Debe advertirse, no obstante, la independencia de Protágoras en lo referente a las tesis sobre el lenguaje respecto a las presentadas como heraclíteas en este diálogo. *Diálogos* II (Gredos) p. 354 y ss.

<sup>368</sup> *Fedro* 276c: "¿Y no había, también, Sócrates, otras tantas invenciones de Protágoras semejantes a éstas? Si, muchacho, una correcta dición (ὀρθοέπεια) y otras muchas cosas bellas".

orden. Quede, pues, esta consideración a un lado, como propia de otro arte y no de la poética"(1456b15-19). En otro tratado, la *Retórica*, se refiere a cuestiones de precisión acerca del género, recomendando el Estagirita "[...] guardar lo que Protágoras distingue sobre los géneros de las palabras, masculinas, femeninas y objetos, pues es preciso esto aplicarlo bien [...]" (1407b7). El mismo Aristóteles nos informa acerca de las consecuencias que el sofista infería de estos descubrimientos teóricos: "Ya se ha dicho antes en qué consiste la incorrección, pero es posible cometerla, aparentarla sin cometerla y cometerla sin aparentarla, tal como, por ejemplo, decía Protágoras, que si *el ira* y *el celada* son masculinos, el que llame a aquel *funesta* comete una incorrección, según él, pero no parece cometerla para los otros; el que lo llame *funesto* lo aparenta, pero no comete una incorrección"<sup>369</sup>.

Sobre el tema de las reflexiones teóricas acerca de las estructuras lingüísticas conocemos por Diógenes Laercio que Protágoras "dividió primero la oración en cuatro partes: ruego, pregunta, respuesta y precepto (DK80AI).

A propósito de la *ὀρθοέπεια*, Jaeger insiste, una vez más, en el carácter formal de la *paideia* protagórica. Cita a Solmsen para recordar que "nuevas investigaciones han mostrado cómo en la oratoria jurídica del tiempo de los sofistas se iban sustituyendo las antiguas pruebas judiciales por testimonios, tormentos y juramentos, por la argumentación lógica de la prueba introducida por la retórica" (ob. cit., p. 288). Creo que estos cambios en los procedimientos judiciales son en lo esencial de contenido y muestran que la retórica, que puede ser sin duda considerada en sus aspectos formales, presupone una opción política fundamental, a saber, la democracia ateniense frente al despotismo y la libertad de uno solo.

Jaeger puede reducir la retórica a puro formalismo sobre el supuesto de cortar el cordón umbilical con la situación en la que

---

<sup>369</sup> R.S. 173b19. Este informe aristotélico, además, indica que para Protágoras las relaciones entre ser y apariencia eran bastante más complejas de los que después supondrían Platón y Aristóteles.

emerge, hasta el punto de enraizarla en una supuesta "predisposición formal del pueblo griego".

Esto no significa negar los indudables aspectos formales de las investigaciones protagóricas. El mismo Diógenes Laercio nos dice que Protágoras "dejando de lado el pensamiento, llevó la discusión a la palabra (τὴν διάνοιαν ἀφείξας πρὸς τοῦνομα διελέχθη) y originó la raza superficial de los erísticos" (DK80AI). Sin embargo, el problema de la erística no radica en sus aspectos formales, sino en su contenido, es decir, la erística es rechazable en cuanto que conduce al error. En general se tiende a interpretar formalmente la ὀρθοέπεια como una mera tendencia al adorno expresivo y al bien decir. Sin embargo, Protágoras no se encuentra entre los autores de tratados de retórica, contrariamente a Gorgias.

Por otra parte, sus aportaciones al estudio de los géneros, a la distinción entre ruego y orden, a los modos verbales, etc., se interpreta análogamente desde el punto de vista de los efectos propagandísticos en favor del método protagórico (aspecto que no tiene por qué ser negado) y se considera que ahí se agotan las perspectivas de la sofística, restándole de modo arbitrario un interés teórico más general y sistemático<sup>370</sup>.

---

<sup>370</sup> Estos puntos de vista sostiene D. Fehling, "Protagoras und die ὀρθοέπεια" (en Classen, ob. cit. 341 y ss.). Así mismo, Classen, "The study of language..." (ob. cit., p. 215 y ss.) afirma que Protágoras consideraba el lenguaje "cómo un aparato que el hombre mismo ha inventado y pensado hasta el más minucioso detalle para expresar pensamientos con la mayor claridad y precisión posibles; y él intentó perfeccionarlo para garantizar el máximo grado posible de claridad en el uso del lenguaje para lograr el ὀρθότατος λόγος" (225). Pfeiffer, que considera un error de Diógenes Laercio atribuir a Protágoras la distinción de los tiempos del verbo, concluye que "a partir de unos escasos fragmentos incoherentes, algunos de los cuales ni siquiera son auténticos, no es posible ninguna reconstrucción plausible de una verdadera "teoría" de la ὀρθοέπεια" (*Historia de la filología clásica* 85-86). Este autor invita a volver a *Prot.* 339a como texto que "nos dice el verdadero objetivo de todos los esfuerzos que están comprendidos en el término εὐέπεια"(p.86). Pero, de un modo incomprensible, falseando totalmente el texto por él citado, prosigue: "Si uno ha aprendido a distinguir qué palabras y frases están formadas correctamente (ὀρθῶς) y cuáles no, podrá llegar a la elocuencia que es la parte principal de la educación (παιδεύσεως μέγιστον μέρος)" (p. 86). Sin embargo, ni el texto se refiere a la elocuencia (sino

Esta interpretación encuentra apoyo en la distinción entre λόγος y ὄνοματa ο ἔπος. Sin embargo, hay que admitir que en relación con el sofista no se habla sólo de la ὀρθοέπεια, sino también del ὀρθότατος λόγος, de modo que me parece acertado el punto de vista de Capizzi al formular que la ὀρθοέπεια protagórica forma parte del complejo de ideas del sofista, "porque una filosofía basada sobre el valor comunicativo del *logos* no puede prescindir del instrumento de la comunicación que es el lenguaje"<sup>371</sup>.

Incluso cabría profundizar más en esta línea suponiendo que entre λόγος y ὄνομα, si bien hay distinción, se dan unas relaciones bastante más complejas que las que habitualmente se consideran bajo la noción de un lenguaje como *instrumento* del pensar. Así, cuando en el discurso del *Protágoras* el sofista habla del origen del lenguaje, usa los términos φωνήν καὶ ὄνοματa (322a). Incluso no puede excluirse que la separación que Protágoras hizo entre el ὄνοματa y la δῖάνοια tuviera por finalidad el mejor análisis de sus relaciones, en cuyo caso Protágoras, según este conjunto de investigaciones, debería considerarse un pionero en el desarrollo de la lógica.

### 7.5 La *paideia* protagórica (III)

Me parecen necesarias unas últimas consideraciones para completar la idea protagórica de *paideia*, insistiendo en las relaciones entre los tres elementos ya referidos: naturaleza, educación y ejercicio.

Será útil para este fin establecer una comparación entre la *paideia* protagórica y la de Isócrates. Me referiré, sobre todo, a dos de sus discursos, *Contra los sofistas* (CS) y la *Antídosis*.

---

al análisis de la poesía) ni Protágoras afirmó que fuera la parte principal de la educación.

<sup>371</sup> *Protágoras* 333.

El primero de ellos es considerado como una declaración programática, cercano en su composición a la fecha de apertura de su escuela (sobre el 390). Tal carácter es confirmado, por el propio Isócrates cuando, ya viejo, escribe la *Antídosis*, el más largo de sus discursos, en defensa de su actividad educacional y reiterando su oposición a los erísticos.

Isócrates parece tener siempre como norma el criterio del "ciudadano común"<sup>372</sup>, al que pretende adaptarse. En esto Isócrates se aleja tanto del elitismo platónico como de la tensión dialéctica que hay en Protágoras entre la participación de todos en la virtud y el sentido crítico con que el sofista se refiere al hablar de la multitud. En esta tensión encontraba Protágoras el peligro de su profesión (316-317c).

Isócrates partirá del "mal concepto" que estos ciudadanos corrientes se forman de aquellos educadores que, pretendiendo buscar la verdad, mienten al prometer más de lo que pueden en su enseñanza. La mentira de estos sofistas consiste en prometer "conocer de antemano el porvenir" o, más concretamente, en intentar "convencer a los jóvenes de que, si tienen trato con ellos, sabrán lo que se debe hacer y, por medio de esta ciencia, serán felices" (CS 3). Al rechazar el atrevimiento de estos educadores, Isócrates parece referirse, sin duda, a los sofistas y no a Sócrates o Platón, como lo muestra su referencia al salario que cobran, y probablemente a Protágoras.

Baso esta suposición en dos argumentos. El primero consiste en la similitud de la oferta (*ἐπάγγελμα*) que se rechaza en CS y la que aparece en *Prot.* 318a-319a. Como vimos, en el diálogo platónico Protágoras diferenciaba su oferta de la de otros sofistas, haciéndola consistir en la enseñanza de la *εὐβουλία* y en hacer mejores a los ciudadanos.

El segundo argumento se refiere a la contradicción que Isócrates descubre en la conducta de los sofistas cuando éstos exigen a sus discípulos que nombren como fiadores a gentes que no han tenido relación con sus maestros. Pregunta por ello

---

<sup>372</sup> *Antídosis* 4; CS. I, 7.

Isócrates: "¿Cómo no va a ser ilógico que los que hacen nacer la virtud y la prudencia no confíen al máximo en sus discípulos? Pues si éstos son buenos y justos con los demás, no dejarían de serlo con esos gracias a los cuales llegaron a ser así" (CS., 6).

En términos muy similares explica Platón esta contradicción en el *Gorgias*, un diálogo al parecer muy próximo en su fecha de composición al C.S. de Isócrates<sup>373</sup>. Se pregunta allí Platón: "Sin embargo, ¿qué puede haber más absurdo que estas palabras? Unos hombres que han llegado a ser buenos y justos, a quienes su maestro ha dejado libres de injusticia, que tienen dentro de sí la justicia, ¿podrían causar daño con lo que no tienen?"<sup>374</sup>. Sin embargo, en el discurso del *Prot.* (328b-c), el sofista habla de otro procedimiento para fiar sus honorarios: que el discípulo declare bajo juramento cuánto cree que merecen las enseñanzas del maestro.

Sea como fuere, parece claro que las situaciones que describen Isócrates y Platón son perfectamente verosímiles y en ningún sentido incompatibles con el discurso del *Protágoras*. Si bien es cierto que ni en el *Gorgias* ni en el CS aparece el problema del cobro relacionado con el sofista de Abdera, ocurre que en los doxógrafos de los siglos II y III se ejemplifica la negativa del discípulo a pagar a su maestro en el contencioso de Evatlo con Protágoras. Así describe la anécdota Diógenes Laercio: "Dicen que habiendo pedido la paga a su discípulo Evatlo, como éste respondiese que todavía no había ganado causa alguna, respondió: "Y si yo ganare, es fuerza recibir por haber ganado; y si tú vencieres, porque tú habrás vencido"<sup>375</sup>.

---

<sup>373</sup> Se admite que el *Gorgias* fue escrito en fecha inmediatamente posterior al primer viaje a Sicilia, que tuvo lugar en el 338/387. Se infiere, pues, que el C.S. de Isócrates es anterior a este diálogo platónico.

<sup>374</sup> *Gorg.* 519d.

<sup>375</sup> *Vidas IX* 56. Con más detalle refiere el asunto Gelio en *Noctes Atticae* V, cap. X: "Pactó Protágoras con su discípulo Evatlo de enseñarle la oratoria forense por cierta paga, con la condición de que el discípulo daría de entrada la mitad de aquel tanto, y la otra mitad luego que defendiese algún pleito



Creo que, aun considerando ficciones estos relatos tardíos, el fondo teórico de los mismos, a saber, la autorrefutación en que incurren los sofistas según Platón e Isócrates, es detalladamente utilizada por el Académico, sobre todo, en relación con Protágoras, tal como ya hemos visto.

Más evidencias de que Isócrates sobre todo se refiere a Protágoras y/o escuela encontramos cuando el orador agrega "que nadie piense que yo digo que la justicia es una cosa enseñable" (C.S. 21). Esta opinión sitúa a Isócrates en oposición a Protágoras, no a Platón o Sócrates, pues en todo el contexto del discurso se observa que el autor apunta a los asalariados de la enseñanza. Pero, además, Isócrates añade la siguiente explicación a su creencia en la no enseñabilidad de la virtud: "pues, en general, creo que no existe ciencia alguna que inspire la prudencia y la justicia a los que han nacido mal dispuestos para la virtud. Pero no dejo de creer que el estudio de los discursos políticos anima y ejercita muchísimo" (C.S. 21)<sup>376</sup>.

En un pasaje anterior de la misma obra, Isócrates había dejado clara su opinión sobre el papel que la naturaleza, el ejercicio y la educación juegan en el proceso formativo de un individuo. Nuevamente el enfrentamiento con Protágoras es manifiesto, mientras coincide con Platón en postular como

---

y lo ganase. Como se pasase mucho tiempo sin verificarse la condición pactada, pidió Protágoras el resto de la deuda; a que Evatlo satisfizo diciendo que todavía no había ganado ni orado causa alguna. Pero no se aquietó Protágoras, antes le puso pleito sobre ello; y hallándose ambos ante los jueces, dijo Protágoras: "Sábete, oh necio joven, que de cualquier modo que este pleito salga, debes pagarme, pues si te condenan a ello, me habrás de pagar por sentencia, y si te libran, me pagarás por nuestro pacto". A esto respondió Evatlo: "Sabed también vos, oh sabio maestro, que por todo lo mismo no debo yo pagaros, pues si los jueces me absuelven, quedo libre por sentencia; y si pierdo el pleito, lo quedo por nuestro pacto". En esta duda no se atrevió el tribunal a resolver por entonces". Tomado de *Biógrafos griegos* (Aguilar), p. 1342, n. 42.

<sup>376</sup> CS. 21. "Pienso que una técnica capaz de introducir la prudencia y la justicia en quienes carecen de dotes naturales para la virtud no ha existido ni antes ni ahora" (*Antídotis*, 274).

elemento determinante<sup>377</sup> la naturaleza o el tipo de alma: "Pues la capacidad de hacer discursos y de todas las demás empresas reside en los bien dotados y en los que se han adiestrado mediante la práctica; y a los que son así la educación los hizo más expertos y hábiles para la investigación"<sup>378</sup>.

Estos pasajes, cuyos pensamientos se reiteran en *C.S.* y *Antidosis*, permiten comprobar una diferencia fundamental entre Isócrates y Protágoras; en el primero la *physis* resulta ser elemento determinante, si bien la educación contribuye ciertamente a "hacerlos (a los educandos) avanzar y comportarse con mayor prudencia en muchas cosas" (*C.S.*, 15-16), mientras que Protágoras acentuaba el papel de la enseñanza y el ejercicio, en tanto que la *physis* (las cualidades naturales) servía para justificar las diferencias en el rendimiento.

A mi juicio Isócrates expresa con estas opiniones un punto de vista academicista. La *paideia* se entiende fundamentalmente en analogía con el proceso de adquisición de la técnica retórica y no como un proceso de adaptación social que se inicia con el nacimiento y que abarca desde el lenguaje y los conceptos éticos y políticos hasta la adquisición de las técnicas y las ciencias.

De ahí que Isócrates excluya de sus "promesas" el enseñar la justicia, que se relega a un desarrollo espontáneo sobre la base de una buena disposición innata. Ya hemos visto en qué sentido la posición platónica coincide con Isócrates (al distinguir entre la masa y los filósofos en función de la distinta naturaleza del alma, ἀρίστη φύσις –φauλή φύσις (*Rep.* 491 y ss.)) y en qué sentido

---

<sup>377</sup> Esto no significa negar las profundas diferencias de Platón con la *paideia* isocrática, si bien su estudio no es de este lugar.

<sup>378</sup> *CS.* 14-15. "Decimos que quienes quieren destacar en la oratoria...precisan, en primer lugar, estar bien dotados para aquello que han elegido, en segundo lugar, ser educados y haber aprendido la ciencia precisa para cada cosa, y en tercer lugar haberse dedicado y ejercitado en su uso y conocimiento. A partir de estas condiciones es como llegan a la perfección y a destacarse mucho de los demás en todas las actividades" (*Antidosis* 187)

difiere (al admitir, supuesto lo anterior, el papel determinante de una buena o mala educación en el resultado final). En Protágoras, a diferencia de Isócrates y Platón, la buena disposición innata, salvo las excepciones que fundamentan la teoría de la pena, es común a todos, si bien con diferencias individuales<sup>379</sup>. Pero, teniendo todos la disposición innata para la virtud y la justicia, éstas no se hallan adheridas a la naturaleza de forma que bastase un simple desarrollo espontáneo y automático. El ciudadano aprehende la virtud de la comunidad (en el próximo capítulo de discutiré el tema de los orígenes). Tal es el sentido primordial de la enseñanza. La virtud no puede constituirse en el ámbito de la individualidad. Se necesitan, por el contrario, las coordenadas de lo social. Cuando Protágoras, en un contexto ético, habla de virtud política, está afirmando que la virtud ética es esencialmente política.

La posición de Isócrates de retirar la enseñanza de la virtud y la justicia de su *paideia* y, paralelamente, de criticar a quienes venden tan altos bienes por tan poco dinero, nos lleva a plantear el tema de si la suya revestía un carácter primordialmente formal. Jaeger, generalizando, afirma que "la obra de los sofistas pertenece ante todo a la esfera formal" (*ob. cit.*, p. 273) siguiendo así el viejo concepto del sofista comerciante, vendedor de mercancías (formas) que cada cual puede utilizar en su beneficio. Platón ataca, sobre todo, la oratoria como un conjunto de técnicas al margen de la justicia y la virtud<sup>380</sup>.

Por lo que a Protágoras respecta y, salvo excepciones, como, quizá, los rétores en sentido puro, al movimiento sofístico, creo que no se sustenta tal acusación de formalismo. Como vimos, en el

---

<sup>379</sup> En el *Fedro* (269 y ss.), Platón aborda estos temas, pero sólo en relación con la oratoria y no respecto a la virtud en general. Se dice ahí que "si en tus condiciones naturales está el ser elocuente, serás orador insigne si a aquéllas añades la ciencia y la práctica (ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην). Y en lo que de éstas te quedes corto, en eso mismo serás imperfecto" (269d).

<sup>380</sup> *Gorg.* 460c y ss.; *Fedro* 272d-c habla de οἱ περὶ τοὺς λόγους τεχνικοὶ.

*Protágoras* este sofista anunciaba que su *paideia* consistía en enseñar la sobre los asuntos políticos y los domésticos. Tal concepto parece que hay que relacionarlo con los círculos aristocráticos. Para Sinclair (ob. cit., p. 49), la εὐβουλία es el lema que sustituye a los ya antiguos de εὐκοσμία y εὐνομία. Frente a estas consignas aristocráticas, la democracia resumía su esencia en conceptos como ἰσονομία o ἰσηγορία<sup>381</sup> En esta situación Protágoras se presenta como maestro de la εὐβουλία, lo que se ha considerado como un signo de conservadurismo. Se trata a mi entender de una mala interpretación de la actitud protagórica. Realmente entre εὐβουλία e ἰσονομία no hay una oposición conceptual. En el diálogo de Herótodo, Otanes ve en la isonomía la principal ventaja de la democracia, mientras Megabizo defiende la oligarquía porque, en este sistema, "las resoluciones públicas serán las más acertadas, como debe suponerse al ser dictadas por hombres del mayor mérito y reputación" (III, 81, 3).

Protágoras, al enseñar la εὐβουλία, está arrebatando a los aristócratas el principal de sus argumentos. El sofista entiende que no se trata sólo de deliberación, sino de buena deliberación, y ello requiere formación y cultura. La capacidad para la buena deliberación no será en adelante un privilegio restringido a un grupo de nobles, sino un logro al alcance de todos los ciudadanos.

El concepto de εὐβουλία no tenía un significado constitucional<sup>382</sup>, como ocurría con ἰσονομία. Así, Esquilo, en *Prometeo encadenado* (1035-38), enfrenta a la osadía la εὐβουλία, que permite "practicar una sabia y buena elección". En Heródoto (VII, 10) Artábano invita a Jerjes a rechazar "la precipitación", que "engendra errores en todo tipo de asuntos", mientras que "en la cautela radican una serie de ventajas". También Sófocles (*Antígona*, 1050) pone en boca de Tiresias que "no hay bien máspreciado que el sentido común" (κρότιστον κτημάτων εὐβουλία), mientras que el mensajero afirmará, al

---

<sup>381</sup> Herótodo, III, 80-82.

<sup>382</sup> Sinclair, ob. cit., p. 49.

anunciar la muerte de Hemón y Antígona, que "la sinrazón (ἄβουλίαν) es el más temible mal que los humanos sufren" (1242-43). Isócrates, entre los consejos que da a Demónico, dice que "lo más importante es la buena suerte que viene de los dioses y la prudencia procedente de nosotros mismos"<sup>383</sup>. Tucídides afirma en el discurso de Diótodo que "...las dos cosas más opuestas a la prudencia que existen son la precipitación y el apasionamiento" (III, 42, 1). Asimismo, comparando a los escitas con otros pueblos, afirma que no alcanzan "a otros en las cosas relativas al buen consejo e inteligencia respecto a las necesidades de la vida" (II, 97, 6). Aristóteles, en un esfuerzo por delimitar la terminología, define la εὐβουλία como "la rectitud conforme a la conveniente para el fin apprehendido por la verdadera prudencia"<sup>384</sup>.

Una actividad tan importante y, al mismo tiempo, de la que el hombre tenía pleno control, no podía dejar de interesar a Protágoras. Además, la εὐβουλία, para ser tal, debía desarrollarse en un amplio marco de posibilidades contrapuestas. En otras palabras, una buena deliberación exige el análisis de diversas alternativas y del pro y el contra de cada una de ellas. Las antilogías constituyen de este modo la teorización lógica o las condiciones necesarias para la εὐβουλία. En este sentido el ya citado texto de Heródoto comienza el discurso de Artábano formulando que "si no se expresan opiniones que entre sí difieran, resulta imposible elegir la mejor alternativa, por lo que es menester atenerse a la que haya sido expresada; en cambio, sí que es posible hacerlo cuando hay un contraste de pareceres"(VII, 10).

La εὐβουλία no hace referencia a un régimen político determinado, si bien la reivindicaban los aristócratas frente a la democracia. Tenemos de ello un testimonio importante: *La República de los atenienses*. Se disputa sobre las características de la democracia frente a la oligarquía, siendo éste último régimen descrito en los siguientes significativos términos: "Si examinas un

---

<sup>383</sup> *Demónico* (I), 34.

<sup>384</sup> *Ética a Nicómaco* 1142b31.

buen régimen (εὐνομία), verás, ante todo, que en él dictan leyes las personas más capaces; en segundo lugar, que los mejores castigan a los peores, y los mejores son también los que deliberan acerca de la ciudad y no permiten que las gentes ligeras de juicio deliberen en consejo ni hablen en público ni asistan a la asamblea" (I, 9)

La oligarquía (εὐνομία) es, por tanto, un régimen que, entre otras cosas, restringe el derecho a la asamblea, al discurso y a la deliberación a un pequeño número de privilegiados, amparándose para esta restricción en que "en el pueblo reinan grandísima ignorancia, desorden y vileza (ἀμαθία τε πλείστη καὶ ἀταξία καὶ πονηρία)" (I, 5).

Protágoras, en consecuencia, no se está acogiendo a un concepto aristócrata, sino que contribuye a generalizar realmente, en la teoría y en la práctica, una actividad que pretendía ser monopolizada por las castas oligárquicas, a las que la filosofía platónica aporta un renovado fundamento.

Si esto es así, la filosofía protagórica en modo alguno podía revestir el carácter absolutista del platonismo: la defensa de la democracia, la participación de todos en el discurso y en la deliberación, impone una opción relativista, en la que el hombre, cada hombre, es la medida. Platón dirá que es el dios para reforzar así el predominio del filósofo.

La *paideia* protagórica no es, por tanto, un cuerpo doctrinal resoluble en un sistema meramente pedagógico. Como afirma Platón, la oratoria de Pericles está llena de "meteorología" y en ello consistió su grandeza. La actividad práctica de Protágoras estaba sustentada en un sólido fundamento teórico, ontológico y epistemológico, que tan apenas podemos entrever, e incluía un conjunto de valoraciones éticas y políticas. No puede decirse, sin caer en la unilateralidad, que Protágoras elaborara un sistema pedagógico formal. Existía en él, por el contrario, mucha "meteorología". Nos lo dice Isócrates en uno de sus tempranos discursos: "Hay algunos que se jactan sí, tras elegir un argumento extraño y paradójico, han podido hablar de él de manera adecuada; y se han hecho viejos, unos afirmando que no es posible mentir ni contradecir ni disputar en dos discursos sobre un mismo asunto, y

otros explicando que el valor, la sabiduría y la justicia, son una misma cosa, que no tenemos ninguna de ellas por naturaleza...", pero, ¿quien hay ahora que haya comenzado tan tarde a instruirse que no sepa que Protágoras y los sofistas de su época nos dejaron obras de esas características e incluso mucho más faltas de argumento?"<sup>385</sup>

## **8. DESARROLLOS DEL CONVENCIONALISMO: EL PODER**

### **8.1 Protágoras**

Es sintomática la valoración que Sinclair (1951, 79) hace de las ideas políticas de Protágoras. Basándose en las antilogías, concluye que el sofista no se habría pronunciado al preguntarle cuál era el mejor de los tres regímenes: monarquía, oligarquía y democracia, pero prosigue afirmando que no habría tenido dificultad en aportar argumentos en favor de cualquiera de los tres.

Sinclair nos presenta un Protágoras escéptico por honrado, porque se vería en la necesidad de suspender el juicio ante la falta de pruebas<sup>386</sup> en favor de alguno de estos tres regímenes. Ciertamente la pregunta que podríamos formular a Protágoras en este sentido no es anacrónica. Conocemos por Heródoto el célebre diálogo entre los septemvirov persas.

Otanes recomendaba rechazar la monarquía, pues "¿cómo podría ser algo acertado la monarquía, cuando, sin tener que rendir cuentas, le está permitido hacer lo que quiere" (III, 80). Un soberano tiene dos grandes males: la envidia innata y la insolencia adquirida. Por el contrario, "el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo, *isonomía*; y por otra

---

<sup>385</sup> *Elogio de Helena* 1-2.

<sup>386</sup> Como se sabe, A. Menzel ha sido el más decidido defensor del Protágoras democrático, si bien, para completar el abanico, J.S. Morrison lo considera partidario de la monarquía y A. Doring de la aristocracia.

parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: se desempeñan las magistraturas por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad (βουλευματα δε; πάντα ἐς τὸ κοινόν ἀναφέρει)" (III. 80). Más adelante comentará Heródoto que Otanes "era quien pugnaba por establecer la isonomía entre los persas" (III, 83).

Megabizo acepta el rechazo de la monarquía tal como Otanes lo ha razonado: "Ahora bien, sus pretensiones de conceder el poder al pueblo no han dado con la solución más idónea, pues no hay nada más necio e insolente que una muchedumbre inepta. Y a fe que es del todo punto intolerable que, quienes han escapado a la insolencia de un tirano, vayan a caer en la insolencia de un vulgo desenfrenado... Nosotros, en cambio, elijamos a un grupo de personas de la mejor valía y otorguémosle el poder; pues, sin lugar a dudas, entre ellos nos encontraremos nosotros y, además, cabe suponer que de las personas de más valía partan las más valiosas decisiones" (III, 81).

Darío acepta el rechazo del gobierno del vulgo que ha expuesto Megabizo, pero discrepa sobre los argumentos en favor de la oligarquía, pues "de los tres regímenes sujetos a debate y suponiendo que cada uno de ellos fuera el mejor en su género, afirmo que este último (monarquía) es netamente superior. En efecto, evidentemente no habría nada mejor que un gobernante único, si se trata del hombre de más valía: pues, con semejantes dotes, sabría regir impecablemente al pueblo y se mantendrían en el mayor de los secretos las decisiones relativas a los enemigos" (III, 82).

Heródoto presenta la triple alternativa y sus posibles argumentaciones, a cuya luz puede contestarse resueltamente la pregunta que nos proponíamos formular al sofista de Abdera. La democracia aparece en este diálogo persa caracterizada por la isonomía, la costumbre de sortear las magistraturas, rendir cuentas y deliberación pública.

Es ése el único régimen compatible con el mito y el discurso del *Protágoras*, donde la *polis* se fundamenta en la *ισηγορία* y en la participación de todos los ciudadanos en los asuntos públicos. Precisamente el mayor mérito de Protágoras radica en fundamentar



el régimen democrático. Su problema no es, como parece sugerir Sinclair, hallar argumentos para decidir cuál de los tres regímenes es mejor. Tal decisión no es problemática para el sofista, sino la fundamentación teórica de la práctica de la propia democracia.

El *Teeteto* contiene la más explícita formulación del convencionalismo protagórico: "De ahí que sostenga que todas las acciones que parezcan correctas y beneficiosas para cualquier estado en particular, lo son para él en tanto así las considere" (167c). "Lo que parece, es, no sólo para el individuo sino también para la comunidad" (168b). Estas son expresiones de la apología, en la que se contempla la posibilidad de que diversas acciones que un estado considera adecuadas, "se vuelvan nocivas" (167c). De igual modo, Sócrates, resumiendo las ideas de Protágoras, dice que "en lo que concierne a las costumbres buenas y malas... son realmente legales para cualquier estado mientras éste haya resuelto que sean legales, y, en este terreno, ningún estado o individuo es más sabio que otro" (172a).

Sócrates cree ver el punto débil del protagorismo, no en el concepto de legalidad, sino en el de conveniencia. Las leyes, como las decisiones y los consejos, tienden a conseguir lo conveniente para un individuo o comunidad, en cuyo caso "la teoría se verá obligada a admitir una diferencia entre dos consejeros o entre las decisiones de dos estados diferentes respecto de la verdad" (172a), del mismo modo que respecto de la salud será la del médico la opinión más fiable.

Para Protágoras no existe lo ventajoso en sí ni, por tanto, lo absolutamente conveniente, sino que, por el contrario, lo conveniente en un momento dado se puede convertir en nocivo. Esto supone que no puede aspirarse a un cuerpo único y universal de leyes y normas ético-morales. El ser humano, las comunidades, ya de por sí inestables y fluyentes, se asientan a su vez sobre una realidad en perpetuo movimiento. En este terreno precisamente ocupa su lugar y cumple su función el sabio.

Sobre esta base, las leyes y las valoraciones éticas en general serán resultado siempre mutable de las convenciones humanas. Parece claro que Protágoras está razonando siguiendo el modelo de la democracia ateniense, en la que la asamblea votaba

los proyectos previamente elaborados y estudiados por el consejo. Por otra parte, estas breves alusiones a las teorías protagóricas permiten suponer, en concordancia con los datos históricos, que Protágoras desarrolla su actividad en estrecho contacto con los círculos democráticos y en un tiempo en que todavía no se han iniciado las críticas a la democracia ateniense. De ahí que Protágoras nos hable de la *polis* en términos generales, sin referirse a clases sociales o grupos de poder dentro de la misma. Es la ciudad, su asamblea, la que aprueba o rechaza en última instancia las propuestas de la *boulé*.

Pero tanto el *Teeteto* como el *Protágoras* demuestran que entre los progenitores del pensamiento democrático "Protágoras es, sin duda alguna, el más antiguo"<sup>387</sup>. Este juicio de Menzel encuentra confirmación al referirnos a textos de la *Política* aristotélica relativos a los regímenes políticos. El libro III comienza planteando que "hemos de considerar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano. Pues también el ciudadano es frecuentemente objeto de discusión, y no están todos de acuerdo en llamar ciudadano a la misma persona" (1175a1). Esta cuestión, disputada según Aristóteles, fue claramente contestada por Protágoras, en el sentido de que *cada uno de nosotros es medida* (μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν) (166d), o lo que es lo mismo, que los atenienses se comportan rectamente "...al aceptar, en lo tocante a la política, el consejo de un herrero o de un zapatero" (324c6).

De este terreno protagórico, al mismo tiempo normativo (en el sentido de que expresa una toma de posición del sofista) y descriptivo (en el sentido de que expone la práctica real del régimen democrático ateniense), Aristóteles pasa inicialmente a un enfoque descriptivo más amplio, estableciendo un análisis comparativo entre los diversos tipos de constitución. Así constata en la *Política* que "el que es ciudadano en una democracia, a menudo no lo es en una oligarquía" (1275a3-5), lo que implica que "el ciudadano tendrá que ser distinto en cada régimen" (1275b3-

---

<sup>387</sup> A. Menzel, *Calicles*, p. 15.

05), definiendo al ciudadano de la democracia como "aquel que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de una ciudad"(1275b18-19).

Esto conduce a una relativización del ciudadano, de cuyas consecuencias Aristóteles intenta huir estableciendo una distinción irreductible entre hombre y ciudadano, por lo cual indaga si "ser hombre bueno y ciudadano cabal consiste en la misma excelencia o no" (1276b17-18). En buena lógica, el Estagirita concluye que "la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen. Ahora bien, puesto que hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano; en cambio, del hombre bueno decimos que lo es por una virtud perfecta única" (1276b30-34). La virtud del ciudadano, por tanto, no puede ser única, porque hay diversos tipos de régimen.

Esto conduciría al debate sobre cuál sea la mejor forma de gobierno, tema sobre el que nuestro sofista tendría muchas y originales argumentaciones que ofrecer, según ya hemos visto. Pero, en segundo lugar, Aristóteles añade que "la ciudad consta de elementos distintos: así como el viviente consta de alma y cuerpo, y el alma de razón y apetito, y la casa de marido y mujer, y la propiedad de amo y esclavo, de igual modo también la ciudad se compone de todos estos elementos y además de otros específicamente distintos; y, por tanto, es impensable que sea la misma la virtud de todos los ciudadanos" (1277a5-11).

Es decir, de nuevo el platonismo, o lo que es lo mismo, la distinción de las virtudes según las clases sociales. Por tanto, aunque existiera un solo tipo de régimen, la virtud política no podría ser única; en la mentalidad de Aristóteles puede admitirse a lo sumo la identidad entre la virtud del ciudadano gobernante y la del hombre en general, pero no es éste el caso en el gobernado. Como demuestra el libro III, 4, de la *Política*, la opinión de Aristóteles parece oscilante en estos temas, si bien predomina la idea de la no unicidad de la virtud en función de las diversas situaciones del ciudadano como gobernante/gobernado, hombre/mujer, estableciendo respecto a la primera dualidad que "la prudencia del gobernante es una virtud peculiar suya..., pero en

el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como el que fabrica la flauta y el gobernante como el flautista que la usa" (1277b25-30). De nuevo percibimos los ecos del platonismo del *Menón*.

Este conjunto de especulaciones y vacilaciones de Aristóteles se resuelve en un asunto práctico: "El verdadero ciudadano, ¿es sólo aquel que puede participar del poder o deben considerarse ciudadanos también los obreros?" (1277b33-34). Responde Aristóteles: "La ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero; y en el caso de que lo considere ciudadano, la virtud del ciudadano que antes se explicó no habrá de decirse de todos, ni siquiera de los libres solamente, sino de los que están exentos de los trabajos necesarios" (1287a8-11). La razón es que no es posible que "se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de obrero o campesino" (1278a20).

Esta teoría aristotélica nos permite reforzar por contraste la de Protágoras: primeramente, no hay diferencia entre la virtud del hombre y la del ciudadano. Ésta última, es decir, la virtud política del Protágoras, es la que define al hombre y la que le diferencia de las bestias. Esta misma idea la hallamos en otros escritos anónimos influidos por la sofística. Por ejemplo, en el Περὶ νόμων se dice que "destruidas éstas (las leyes) y concedido permiso a cada cual para hacer lo que quiera, no sólo se destruye la constitución, sino que nuestra vida no se distinguirá en nada de la de las bestias"<sup>388</sup>. El *Anónimo de Jámblico* (3,6) ve igualmente en las leyes y el derecho el lazo social que reúne los estados y los hombres.

Y en segundo lugar, no hay diferentes virtudes o diferentes conceptos de la virtud política en función de la clase o situación social, sino una distinción entre la esfera técnica y la política. En ésta última, a diferencia de la primera, domina la *isonomía* y la *isegoría*, y sólo pueden establecerse diferencias de grado prácticamente contrastadas.

---

<sup>388</sup> Análogamente se expresa Demócrito: "Es preferible la pobreza en una democracia a la llamada felicidad que otorga un gobernante autoritario, como lo es la libertad a la esclavitud" (B251).

## 8.2 Protágoras y Pericles, teoría y realidad

El discurso fúnebre de Pericles, según se acepta con bastante unanimidad, contiene una descripción y valoración del sistema democrático ateniense que puede considerarse próximo a la tesis protagóricas y, desde luego, en coherencia con las mismas.

Pericles señala, en primer lugar, la originalidad del sistema ateniense, llamado democracia, lo que significa que:

a) La administración de la ciudad está en manos de la mayoría, en oposición a los regímenes oligárquicos en que el poder es monopolizado por una minoría. Los atenienses "somos los únicos que consideramos no hombre pacífico, sino inútil, al que nada participa de ella, y además, o nos formamos un juicio propio o al menos estudiamos con exactitud los negocios públicos, no considerando las palabras daño para la acción, sino mayor daño el no enterarse previamente mediante la palabra antes de poner en obra lo que es preciso" (II, 40). Participación de todos en la política y necesidad de la deliberación, he aquí los dos pilares básicos de la democracia protagórica y periclea, sobre los que explícitamente se reflexiona en el discurso del *Protágoras*.

b) Los ciudadanos son considerados en función de sus méritos personales y no por su *status* social. En tal sentido la pobreza jamás impide a un ateniense el prestar un servicio al estado. La riqueza no es un fin, sino un medio para obrar convenientemente. El nacimiento no determina el acceso a los cargos públicos. Respecto a la pobreza, sólo se considera ignominioso el no hacer nada por salir de ella. El ateniense no es un pueblo de nobles ostentosos, sino de gentes emprendedoras, audaces y calculadoras.

c) El ateniense es un escrupuloso cumplidor de las leyes, cuya transgresión comporta el general desprecio. También en Protágoras, la democracia es un régimen integrado en el que sólo excepcionalmente se dan transgresiones, acerca de las que se desarrolla toda la teoría de la pena.

d) Todas estas características engendran un peculiar modo de vida: el ateniense disfruta de los placeres de sus festividades e instalaciones lujosas, así como de los productos de todo el mundo que llegan a Atenas. Pero quizá el rasgo más significativo del hedonismo ateniense consiste en que llamamos la belleza con poco gasto y la sabiduría sin relajación" (II, 40). Atenas es una ciudad abierta, que acoge a todos los extranjeros. No se pasan la vida los jóvenes atenienses en una perpetua preparación para la guerra, como ocurre con los lacedemonios, sin que por ello disminuya su valor, llegado el momento.

Por ello, "la ciudad entera es la escuela de Grecia" (II,41), elogio que nos recuerda el del discurso del *Protágoras*, en el que se considera, igual que todos los demás helenos, que "los atenienses son sabios" (319b). Sobre esta peculiar organización de Atenas y sus cualidades se apoya el poder adquirido por nuestra ciudad.

Si los testimonios de Tucídides sobre las ideas políticas de Pericles son fieles a la realidad histórica y al pensamiento del estadista<sup>389</sup>, no podemos decir lo mismo del pasaje de *Recuerdos* que reproducen una conversación entre Pericles y el joven Alcibíades. Pero la disputa que allí se contiene es esclarecedora en cuanto a la profundidad y dirección del análisis político en dicha

---

<sup>389</sup> Cf. Jaeger, *Paideia* 366 y s., quien considera que "la oración fúnebre es, más que cualquier otra de Tucídides, una libre creación del historiador". Mucho más riguroso me parece el planteamiento de Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, 216-268, que habla de "ideas de Pericles" al referirse a la oración fúnebre, "porque es sabido que el discurso en cuestión presenta, dentro del género a que pertenece, rasgos tan peculiares y, de otra parte, ideas tan inusuales en Tucídides, que es reconocido casi sin excepción como testimonio auténtico del pensamiento del estadista ateniense. Añadamos que hemos de ver que sus ideas coinciden con rigor con los datos comprobatorios que hemos de estudiar más adelante: lo que sabemos de las reformas constitucionales y actuación política de Pericles; datos sueltos sobre su ideal de vida personal y manera de conducirse. Y también con la filosofía contemporánea (sobre todo la de Protágoras) que responde a su sistema político y humano, sobre la que ya hemos hablado. No hay, pues, duda de que en la oración fúnebre... encontramos un primer bosquejo del ideal político y humano de Pericles, tal como él mismo lo vio o lo creyó realizado en Atenas" (p. 217).

época. Pericles presenta la siguiente definición de ley: "Son leyes todo esto que la multitud reunida aprueba, escribiendo y diciendo lo que se debe hacer y lo que no".<sup>390</sup>

De esta definición se deduce que para Pericles o bien sólo hay leyes en las democracias o bien se está refiriendo solamente a las leyes democráticas. Por ello, Alcibíades sigue indagando acerca de lo que ocurre, en tal caso, con la oligarquía y la tiranía. Respecto a la oligarquía, Pericles responde: "Todo lo que el poder mande de su voluntad en el estado y lo escriba como debe para las acciones, se denominará ley"<sup>391</sup>. Respecto a la tiranía, ésta es su respuesta: "Cuantas cosas escribe el tirano que manda, éstas se llaman ley".<sup>392</sup>

El texto jenofonteo nos presenta un Pericles positivista que denomina ley a todas las normas que el poder dicta, independientemente del tipo de régimen. Pero ello plantea la dificultad de cómo distinguir la ley de la violencia y la ilegalidad (βία καὶ ἀνομία). Repentinamente, ante tal objeción, Pericles se retracta de lo dicho y admite el concepto de *persuasión* como el que diferencia la violencia (βία) de la ley (νόμος): así una norma que se dicta con persuasión (πείσας) es ley, mientras que es violencia si se impone sin convencimiento (μὴ πείσας). Pero esta nueva posición origina una decisiva pregunta: "Y cuantas normas escribe la multitud, dominando sin persuasión a los poseedores de las riquezas, ¿serían violencia más bien que ley?" (I, ii, 45). Pericles sale del apuro aludiendo a que Alcibíades argumenta sofísticamente.

---

<sup>390</sup> I, ii, 42: πάντες γὰρ οὗτοι νόμοι εἰσὶν, οὓς τὸ πλῆθος συνελθὼν καὶ δοκιμάσαν ἐγράψε, φράζον ἃ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ἃ μὴ.

<sup>391</sup> I, ii, 43: Πάντα, φάναι, ὅσα ἂν τὸ κρατοῦν τῆς πόλεως βουλευσάμενον, ἃ χρὴ ποιεῖν, γράψῃ, νόμος καλεῖται.

<sup>392</sup> I, ii, 43: Καὶ ὅσα τύραννος ἄρχων, φάναι, γράφει, καὶ ταῦτα νόμος καλεῖται. Obsérvese que en la primera definición dice el texto de Jenofonte νόμοι εἰσὶν, mientras que en los dos segundos (referidos a la oligarquía y tiranía) dice νόμος καλεῖται.

Es probable que esta escena represente un anacronismo del historiador ateniense. Pero nos interesan las ideas mismas que allí se contienen más que el dato histórico de su atribución a Pericles. Esta discusión acerca de las relaciones entre ley, violencia, clases sociales y tipos de regímenes políticos, nos conduce a un nivel del análisis que no sabemos si puede atribuirse a Protágoras o Pericles, pero, en cualquier caso, encontrará amplios desarrollos entre otros representantes del movimiento sofístico.

Con respecto a la relación entre Protágoras y Pericles es pertinente plantear lo que se refiere a la fundación y legislación de Turios. Como se sabe, ésta fue una colonia panhelénica fundada en tiempos de Pericles, en la que los atenienses jugaron el papel principal. Destacaban entre los atenienses ilustres el adivino Lampón. Diodoro Siculo ofrece la siguiente relación de leyes vigentes en esa colonia:

1. Para quienes lleven a casa una madrastra para sus hijos, fijó como pena que no pudiesen llegar a ser consejeros (σύμβουλον) en la patria.

2. Para los sicofantes reconocidos culpables, decretó que pasearan coronados de mirica.

3. Prohibió severamente tener relaciones de amistad y de trato con los malos y decretó una acción judicial contra la κακομιλία y estableció graves penas para quienes se manchasen con tal culpa.

4. Estableció que todos los hijos de los ciudadanos frecuentasen la escuela, pagando la ciudad el sueldo de los maestros.

5. Decretó que de los bienes de los huérfanos se ocupasen los parientes paternos y, a su vez, los huérfanos quedasen bajo los parientes maternos.

6. Estableció una ley contra los que abandonasen el puesto en la guerra y contra los que no quieren tomar las armas en defensa de la patria. Mientras otros legisladores han previsto como pena la muerte para éstos, él estableció que permaneciesen durante tres días en la plaza con vestidos femeninos.



7. Decretó que en todo caso se debía obedecer a la ley, aunque estuviese mal escrita. Admitió que se pudiesen corregir las leyes necesitadas de corrección.

8. Determinó que quien deseara modificar una ley, cuando se tuviera consejo en torno a su enmienda, pusiese su cuello en una cuerda y esperase hasta que el pueblo hubiese votado sobre la modificación: si la asamblea aceptara la reforma propuesta, debía desatar a quien la había sugerido; por el contrario, si la innovación no era aceptada, el proponente debía morir estrangulado en la cuerda.

9. Existía una ley por la que, si uno había sacado un ojo a otro, también a él se le debía quitar un ojo.

10. Se revisó la ley que concedía a la mujer el derecho a separarse del marido y de unirse en matrimonio con quien quisiera.

11. También fue modificada una tercera ley, la de la heredera, decretada por Solón. Mandaba que el pariente más próximo tuviera el derecho de exigir en matrimonio a la muchacha heredera y de modo similar la heredera tuviera el derecho de exigir en matrimonio a su pariente más próximo: éste debía necesariamente esposarla o pagar quinientos dracmas a título de dote para la heredera, caso de que fuera pobre<sup>393</sup>.

Diodoro atribuye este conjunto de leyes en vigor en Turios al legislador Carondas, del que tenemos algunas noticias en la *Política* de Aristóteles: "Fueron legisladores Zaleuco entre los locrios occidentales y Carondas de Catania, que dio leyes a sus propios conciudadanos y a las demás ciudades calcídicas de Italia y Sicilia" (1274a22-25). "Carondas no tiene nada de particular, excepto los procesos por falso testimonio (pues fue el primero en perseguirlo), pero en la precisión de las leyes aventaja aun a los legisladores modernos" (1274b5-8). Ningún otro dato del Estagirita nos permite nuevas precisiones sobre el carácter de la legislación de Carondas, salvo su pertenencia a la clase media

---

<sup>393</sup> De estas leyes el propio Diodoro Sículo (XII.xi-xviii) ofrece interesantes explicaciones. I. Lana, *Protagora*, pp. 32-36, y A. Menzel, ob. cit., pp. 66-83.

(1296a21) y la imposición de una multa a los ricos (no así a los pobres) que no ejercen la administración de justicia (1297a21-24).

Dejando aparte este tema, Diodoro es claro al afirmar el carácter democrático de la constitución de Turios. Lana añade en favor de esta tesis una evidencia histórica: Locri, cuyas leyes son tradicionalmente atribuidas a Zaleuco, es una aliada de Siracusa, tradicional enemiga de Atenas, mientras Reggio, que se regía por la de Carondas, estableció (o renovó) alianza con Atenas en el 433/-32, fecha poco posterior a la fundación de Turios. También Diodoro (XII, *xxiii*, 2) habla del combate de Turios con Tarento, ciudad lacónica. Lana concluye: "Estas consideraciones hacen improbable que se hubiese otorgado a Turios la constitución filolacónica de Zaleuco, en vigor en ciudades tradicionalmente hostiles a Atenas. Las leyes de Carondas, por el contrario, gozaban de gran favor en Atenas donde eran incluso cantadas en los banquetes" (ob. cit., p. 36).

Pero al mismo tiempo Heráclides Póntico afirma, según Diógenes Laercio (IX,50), que Protágoras "promulgó leyes para los ciudadanos de Turios". La hipótesis de Lana es que el sofista de Abdera utilizó el código de Carondas (sin excluir el de Zaleuco), a partir del cual elaboró leyes completamente originales. Contrariamente a Lana, Menzel no admite que una colonia como Turios, fundada bajo el patrocinio de Pericles, se limitase a recibir las leyes de Zaleuco o Carondas, ambas de "carácter altamente conservador" (ob. cit., p. 9). Tampoco resultaría verosímil que en una ciudad de estas especiales características tuviesen vigor leyes tan conservadoras como el ojo por ojo o la de la soga al cuello del que propone una innovación legal. Por ello Menzel tiende a restar credibilidad al testimonio de Diodoro para basarse en las noticias de Aristóteles y Teofrasto.

De las once leyes enunciadas por Diodoro pueden sacarse algunas conclusiones. En primer lugar, hay algunas que permiten establecer una relación entre la legislación de Turios y la de Atenas, como las relativas a los sicofantes o la de la muchacha heredera, que se pone en explícita relación con Solón. En segundo lugar, es probable que Diodoro, al enumerar las leyes, no tuviera en cuenta la relación cronológica de las mismas, es decir, si

estuvieron en vigor simultáneamente o si, por el contrario, confluyeron en la ciudad o en la región diversas tradiciones sobre legislación.

En favor de la no homogeneidad de origen de todas estas leyes, puede aducirse la contradicción entre la ley de la soga al cuello, que dificulta extremadamente la modificación de las leyes, y la que admite que se pudiese corregir en ciertos casos. En el mismo sentido resulta manifiesta la contradicción entre la ley del talión y las leyes que mitigan la pena o incluso sustituyen la pena de muerte por otras de distinto tipo.

En favor de esta misma tesis conviene considerar los testimonios aristotélicos sobre los cambios revolucionarios en Turios<sup>394</sup>, a los que obviamente debieron de corresponder legislaciones contradictorias en uno u otro sentido.

Sin embargo, la referencia de que Protágoras elaboró leyes para Turios sigue teniendo sentido en el marco previamente descrito. Ello no significa, y tal cosa resulta ya clara, que fuera Protágoras autor de todas y cada una de las leyes enumeradas por Diodoro ni que las leyes de Turios fuesen solamente éstas.

Hay que referirse, en primer lugar, a la figura de los σύμβουλοι, que en opinión de Menzel constituían un órgano estatal decisivo en el proceso de elaboración de las leyes. No son, como en Esparta, funcionarios excepcionales<sup>395</sup>. Más bien se asemejan a los Tesmotetas atenienses, quienes reciben tal denominación por el hecho de que sólo en Atenas las leyes se designan como θέσμοι<sup>396</sup>. En este hecho encuentra Menzel un caso de recepción en Turios del derecho estatal ático, salvando la diferente denominación.

---

<sup>394</sup> No es de este lugar analizar la secuencia de estos cambios y sus causas. Aristóteles se refiere a ellos en *Pol.*, 1307 a 27, y 1307b6. Menzel, tras discutir estos testimonios, concluye que la sucesión histórica de estos cambios sería: "democracia, oligarquía militar, aristocracia de los terratenientes y democracia moderada". (ob. cit., p.73).

<sup>395</sup> Tucídides, II, 85: III, 69: V, 63.

<sup>396</sup> Menzel, ob. cit., p. 79.

Pero no sólo se demostraría con esto la relación del derecho estatal de Turios con el de Atenas, sino el carácter democrático de la constitución de Turios, ya que, al menos en Platón, y sobre todo en el *Protágoras*, el ciudadano σύμβουλος aparece como característica general del sistema democrático, en particular, de Atenas. Así puede observarse en la primera intervención de Sócrates (319b-d) y en la posterior réplica del sofista (322d-e; 323c).

Esto supuesto, sin embargo, donde el vestigio protagórico resulta más evidente en la referencia de Diodoro es en relación con dos temas: la enseñanza y las penas. La ley acerca de la enseñanza estatal y gratuita para todos no encuentra marco teórico en que sustentarse si no es en el pensamiento protagórico. Por supuesto, resultaría totalmente absurda en el marco platónico y aristotélico. Del enunciado de Diodoro, dos cosas interesan:

1. Se propone enseñar la gramática (μανθάνειν γράμματᾶ) y no otras disciplinas. Diodoro razona esta elección del siguiente modo: mediante la gramática se pueden entender las cosas más útiles para la vida, como los votos, las cartas, los testamentos, las leyes... Pero, además, gracias a las letras se conserva la memoria de la humanidad, se puede dialogar con los antepasados, se favorecen las alianzas militares y el diálogo entre los pueblos. Gracias a la escritura nos está permitido transmitir a la posteridad "la más bellas sentencias de los hombres, los oráculos divinos y también la filosofía y la cultura" (XII, *xiii*, 2). Como es sabido por el testimonio de Platón, el sofista de Abdera rehuía la enseñanza de las técnicas como el cálculo, la astronomía, la geometría y la música. No se excluye la gramática, ni sería lógico, pues en el *Teeteto*, al establecer la comparación entre médicos y sofistas, dice Protágoras que, lo que los primeros hacen con fármacos, los segundos lo hacen con discursos. Por lo demás, esta ley refleja el conjunto de preocupaciones protagóricas que hemos analizado anteriormente en torno a la noción de ὀρθόπεια: los géneros, las partes del discurso, el análisis semántico...

El comentario de Diodoro es todavía más radical: si, ciertamente, dice, la naturaleza da la vida, ésta en su perfección moral sólo puede derivar de la cultura que procede de las letras. En

resumen, no hay vida humana sin cultura. Es ésta una concisa y rigurosa síntesis del gran discurso del *Protágoras*. La naturaleza, por sí misma, resulta limitada: es necesaria la educación, es decir, la adquisición de la virtud política, adquirida por la educación y desarrollada por el esfuerzo y el ejercicio, permite distinguir al hombre de las bestias.

Protágoras, según se ha visto, añadía más precisiones: necesidad de profundizar para que brote la cultura en el alma (B10), importancia de comenzar pronto, relación teoría-práctica, etc. Por todo esto, la conclusión de Lana<sup>397</sup> de que esta ley significa la realización de un postulado político y pedagógico de Protágoras, me parece rigurosamente exacta.

2. La ley se aplica a todos los hijos de los ciudadanos, lo que demuestra el carácter inequívocamente democrático de la misma. Existe una estrecha y armónica relación con la exigencia protagórica de la participación de todos en la política. Consecuentemente con esta exigencia, la ley formula la gratuidad de la enseñanza, a fin de que, dice Diodoro, los menos pudientes no se viesen privados de "los más bellos frutos de la educación".

Esta ley de Turios no puede entenderse como un fenómeno aislado. Las noticias históricas informan de que la colonia, desde el principio, se convirtió en un centro cultural importante frecuentado, entre otros, por Heródoto, Dionisio Calco, Eutidemo y Dionisodoro, el orador Lisias, Tisias (que fundó una escuela de retórica), Empédocles e Hipódamo de Mileto.

Por todo ello, Diodoro elogia al autor de esta ley que, preocupado por curar los males del alma derivados de la falta de educación, superó a sus predecesores que tan sólo se ocuparon de los males del cuerpo.

Hay un segundo aspecto, el relativo a las penas que algunas leyes imponen. A los que no quieren ir a la guerra la ley prevé como sanción el exponerlos en la plaza pública con traje femenino. El sentido de la pena, según sabemos por el comentario de Diodoro, se aproxima a la teoría que el sofista expone en el

---

<sup>397</sup> Ob. cit., p. 43. También Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p.265.

discurso del *Protágoras*. La pena se entiende como enderezamiento (εὐθύνουσιν: 325d) y no como una ciega venganza por el delito cometido. En esta concepción, la pena de muerte aparece como excepcional, primando la confianza en la educación y la rectificación.

La ley de Turios contempla como más importante la sanción moral que el castigo físico, incluida la muerte. En ello ve Diodoro la superioridad de este legislador sobre sus predecesores. Pero, además, la sanción moral conlleva una ventaja adicional: tiene la virtualidad, no de eliminar, sino de reconvertir al delincuente, con lo que se logra que aumente el número de los defensores de la ciudad y, al tiempo, en nada disminuye la capacidad disuasoria de la ley.

Podemos concluir que los anteriores son argumentos suficientes para conceder crédito a la noticia de Heráclides Póntico ("uno de los más destacados discípulos de Platón", según Menzel, ob. cit., p. 70) sobre la intervención legislativa de Protágoras en la colonia panhelénica de Turios.

### **8.3 Trasímaco y la crítica al poder**

La presentación que se hace de Trasímaco en *Rep. I*, tiene algunos interesantes rasgos que comparte con la de Protágoras en el diálogo de su nombre. En primer lugar, ante nosotros el maestro de retórica aparece "deseando hablar para quedar bien" (338a) del mismo modo que el hábil Sócrates sospechaba en el *Protágoras* que el sofista "quería exhibirse ante Pródico e Hippias" (317c). Esto significa que para el autor de los diálogos la intencionalidad de estos personajes está calificada de antemano. Se trata realmente de una exhibición, pero ni neutral ni desapasionada; es la exhibición que Platón hace de lo que cree que son estos personajes. En segundo lugar, también Trasímaco es un experto en largos discursos que "como un bañero" (344d), nos inunda con el torrente de sus palabras. Sólo por la fuerza conseguirá Sócrates mantenerlo en la conversación y hacerle dar explicaciones de sus

razonamientos. Finalmente, Trasímaco accede a responder a Sócrates, bien entendido que "has de pagar dinero" (377a).

Tenemos, pues, según los testimonios platónicos, dos rasgos comunes a estos personajes: ambos hablan para exhibir sus habilidades, lo que significa que no hay convicciones profundas, y ambos supeditan su actuación al dinero. Pero hay un rasgo específico que se atribuye a Trasímaco: su belicosidad. Al decir de Platón, Trasímaco, deseoso de hablar, "contrayéndose lo mismo que una fiera, se lanzó sobre nosotros como si fuese a hacernos pedazos" (336b). El narrador Sócrates, no sabemos si con ironía, confiesa ante la irrupción del calcedonio: "Estupefacto quedé yo al oírle, y mirándole sentía miedo" (336d). A partir de estos rasgos, Trasímaco ha pasado a ser considerado como un "belicoso sofista... representante de la filosofía del poder de Calicles"<sup>398</sup>.

Kerferd<sup>399</sup> resume las posiciones atribuidas a Trasímaco en las cuatro siguientes:

1. Nihilismo ético: la moralidad no tiene existencia; es una pura ilusión. Esta opinión ha sido defendida por Burnet, Taylor, Cornford, etc.

2. Legalismo: la moralidad no existe fuera de la ley. Kerferd atribuye esta tesis a Grote, Gomperz, Lindsay, Bosanquet y A. D. Winspear.

3. Derecho Natural: la obligación moral tiene existencia real independiente y nace de la naturaleza del hombre. Es la opinión de Stallbaum y es frecuente en escritores continentales, como se ve por la tendencia a identificar a Trasímaco con el Calicles del *Gorgias*.

4. Egoísmo psicológico: los hombres persiguen siempre sus propios intereses, siendo ésta última compatible con cualquiera de las otras tres posiciones. El autor inglés sostendrá que Trasímaco defiende en la *República* una forma de la posición 3.

---

<sup>398</sup> Jaeger, *Paideia*, p. 595.

<sup>399</sup> "The Doctrine of Thrasymachus in Plato's "Republic"", en Classen (ed.), ob. cit., p. 595 y ss.

En mi opinión esta clasificación de Kerferd, por abstracta, no resulta operativa, y además no responde a las principales cuestiones que las tesis de Trasímaco plantean, ni a la complejidad que ofrece el libro I de la *República*. Deben delimitarse, al menos, los siguientes elementos: las tesis de Trasímaco, las tesis platónicas contrapuestas, las cuestiones que están implicadas en las contradicciones entre unas y otras y el análisis que se hace de las "opiniones del vulgo". Lo que finalmente hace inoperante la clasificación de Kerferd es que está hecha desde un punto de vista normativista, cuando Trasímaco, sobre todo en *Rep. I*, destaca por lo contrario, es decir, por su capacidad para describir la anatomía y las contradicciones reales del poder.

Por lo que respecta a las tesis de Trasímaco, la cuestión fundamental gira en torno a decidir si la justicia ha de entenderse en sentido absoluto o relativo. En la impulsiva intervención del comienzo, Trasímaco advierte a su interlocutor que evite responder diciendo que la justicia es lo necesario (τὸ δέον) o lo provechoso (τὸ ὠφέλιμον) o lo útil (τὸ λυσιτελοῦν) o lo ventajoso (τὸ κερδαλέον) o lo conveniente (τὸ συμφέρον), sino que, aquello que digas, has de decirlo con claridad y precisión, porque yo no he de aceptar que sigas con semejantes vaciedades (336c-d).

Pero, precisamente, cuando Trasímaco define por primera vez la justicia, afirma que no es sino "lo que conviene al más fuerte" (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον) (338c). ¿Cómo puede decir en 336c-d que no va a aceptar definir la justicia como τὸ συμφέρον o las citadas vaciedades, y luego en 338c dice τὸ συμφέρον, pero añadiendo τοῦ κρείττονος? Hasta tal punto está aquí un primer eje del debate que sin esta "pequeña añadidura (σμικρὰ προσθήκη)" (339b) ni tan siquiera habría discusión, pues Sócrates confirma que "yo también reconozco que lo justo es algo conveniente" (339b).

La estructura relativista en la definición de la justicia es, a lo largo de todo el libro I, invariante en todas las intervenciones de Trasímaco. Creo que es éste un primer rasgo protagórico del Calcedonio. Se trata de un relativismo consciente que califica el uso absoluto de estas palabras como vaciedades (ὕθλους) e ironiza sobre la "pequeña añadidura" del uso relacional.



En este mismo sentido, al comparar la vida del injusto con la del justo, se consideran dos posibles métodos: el que opone razón contra razón (*λόγον παρὰ λόγον*) o el que procede por medio de mutuas confesiones. El segundo es el preferido, mientras el rechazado alude inequívocamente a Protágoras, o lo que es lo mismo, a las antilogías.

El relativismo de Trasímaco se despliega, no en un sentido individualista, sino en una vertiente sociológica que le lleva al concepto de clase y de lucha entre las clases, estableciendo la escisión de la ciudad entre fuertes-débiles, o lo que es lo mismo, gobernantes-gobernados (338d). El fuerte elabora las leyes según su interés e impone "su" justicia; de ahí que, equivalentemente, Trasímaco considere también que justicia es obedecer a los gobernantes (339bc, 340a).

Ante estas tesis, Sócrates responde con dos tipos de argumentación: la primera, intenta reducir al absurdo la definición de Trasímaco; la segunda, pretenderá demostrar que el gobernante no busca su conveniencia, sino la del gobernado.

En el primer caso, Sócrates, basándose en la infalibilidad del gobernante, afirma que en determinados casos éste dispondrá leyes que le son perjudiciales, con lo que su cumplimiento por parte de los gobernados consistirá en hacer lo inconveniente para el más fuerte. De este modo la definición de Trasímaco termina en el absurdo. El calcedonio responde (340d-341a) con un detallado argumento: ni el médico yerra en cuanto médico, sino en cuanto le abandone su ciencia, ni el fuerte yerra en cuanto fuerte, sino en cuanto que fallan sus cálculos. La respuesta de Trasímaco permite suponer que o bien el error es una excepción tanto en el médico como en el gobernante o cualquier otro profesional, o bien, si es frecuente, el médico dejará de serlo. En otras palabras, el gobernante que desconoce sus intereses no lo será por mucho tiempo.

El segundo argumento ya no es refutatorio. Pretende demostrar la tesis opuesta a Trasímaco partiendo de un particular análisis de las artes. La conclusión socrática se expresa con toda claridad: "Nadie que tiene gobierno, en cuanto es gobernante, examina ni ordena lo conveniente para sí mismo, sino lo

conveniente para el gobernado y sujeto a su arte y dice cuanto dice y hace cuanto hace mirando a éste y a su conveniencia y ventaja" (342e)<sup>400</sup>.

La argumentación de Sócrates se basaba en tan abstractas reflexiones sobre el médico y el marino que provoca la más larga y decisiva intervención de Trasímaco (343b .344c).

Este sigue en el terreno de las artes tan querido para Sócrates, pero va a tomar un ejemplo más brutal: el del pastor, que, en su opinión, representa más exactamente la posición del gobernante. La relación del gobernante con el gobernado es como la del pastor con el ganado; uno y otro no buscan sino "aquello de donde puedan sacar provecho".

La definición de justicia se mantiene, si bien el concepto experimenta una notable ampliación: "La justicia y lo justo es en realidad bien ajeno, conveniencia para el poderoso y gobernante y daño propio del obediente y sometido".

En primer lugar, como ya hemos visto, la noción de "el más fuerte" se matiza hablándose también del gobernante (τοῦ κρείττονος τε καὶ ἄρχοντος συμφερόν) y en general se concluye que la justicia es el bien de otro (ἄλλότριον ἀγαθόν), mientras que, simétricamente, dicho bien se corresponde con "daño propio" (οἰκεία...βλαβή) del obediente y sometido. Sobre esta ampliación de la definición hay que precisar que, si bien se sigue refiriendo en lo fundamental a la relación gobernante-gobernado y, por tanto, a la realidad del poder, sin embargo, se da cabida en ella a otro tipo de relaciones sociales que se definen genéricamente en el marco de la oposición fuerte-débil, es decir, de las clases sociales y sus conflictos.

Esto, sin embargo, no significa que la primera definición justicia se modifique. Prueba de ello es que la larga intervención

---

<sup>400</sup> Más cauto se muestra Aristóteles cuando sobre el tema concluye: "Es evidente, pues, que todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en mente el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres" (*Pol.* 1279a17-21).

de 343b-344c concluye reafirmando dicha definición. Y además de 338c, se repite también como conclusión en 341a. Hay otro hecho: toda la refutación platónica desde 336 a 337e se orienta a desmontar la definición de justicia establecida por Trasímaco; de ahí que, antes de pasar al tema siguiente, Sócrates concluya: "Yo de ningún modo concedo a Trasímaco eso de que lo justo es lo conveniente para el más fuerte. Pero este asunto lo volveremos a examinar en otra ocasión, pues me parece de mucho más bulto eso otro que dice ahora Trasímaco al afirmar que la vida del injusto es preferible a la del justo" (347e).

Queda pues claro que hay aquí dos cuestiones: la definición de la justicia (336-347) y el tema de si la vida del injusto es preferible a la del justo (348-352)

En el tema de la definición de justicia, el ejemplo del pastor resume metafóricamente lo esencial de las posiciones enfrentadas de ambos dialogantes. Así resume Trasímaco el pensamiento de Sócrates: "Piensas que los pastores y los vaqueros atienden al bien de las ovejas y de las vacas y las ceban y cuidan mirando a otra cosa que el bien de sus dueños o de sí mismos, e igualmente crees que los gobernantes en las ciudades, los que gobiernan de verdad, tienen otro modo de pensar en relación con sus gobernados que el que tiene cualquiera en regir sus ovejas, y que examinan de día y de noche otra cosa que aquello de donde puedan sacar provecho" (343b").

Sócrates, por su parte, establece el siguiente compendio de la opinión de Trasímaco: "Piensas que éste (el pastor) ceba sus ovejas en calidad de pastor, no atendiendo lo mejor para ellas, sino a la manera de un glotón dispuesto al banquete, para su propio regalo o bien para venderlas como un negociante, no como tal pastor. Pero a la pastoría, de cierto, no interesa otra cosa que aquello para que está ordenada a fin de procurarle lo mejor, puesto que, por lo que a ella misma respecta, está bien dotada hasta la máxima excelencia, en tanto no le falte nada para ser verdadera pastoría. Y así, creo yo ahora que es necesario confesemos que todo gobierno, en cuanto gobierno, no considera el bien sino de aquello que es gobernado y atendido por él, lo mismo en el gobierno público que en el privado" (345c-d).

Como se ve, Platón se limita frente a las tesis de Trasímaco a una defensa del gobernante, o lo que viene a ser lo mismo, del fuerte. Los motivos son claros: las palabras de Trasímaco vienen a ser una proclama a la rebelión de los débiles, por lo que el choque con el platonismo es frontal. Pero el sentido de este enfrentamiento constituye uno de los temas que mayor tergiversación ha experimentado. Lo que Trasímaco expone es una descripción de la realidad social en la que se observa una ley fundamental: que los poderosos (gobernantes) elaboran las leyes pensando en su beneficio, o lo que es lo mismo, los fuertes someten y explotan a los débiles.

Además, Trasímaco cree que esta ley es válida no sólo en regímenes aristocráticos y tiránicos, sino también en la democracia: "Cada gobierno establece las leyes según su conveniencia: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, tiránicas; y del mismo modo los demás. Al establecerlas, muestran los que mandan que es justo para los gobernados lo que a ellos conviene, y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y de la justicia. Tal es, mi buen amigo, lo que digo que en todas las ciudades es idénticamente justo: lo conveniente para el gobierno constituido" (338e—339a).

Este análisis de Trasímaco representa un considerable avance sobre Protágoras: introduce el principio de la lucha en las clases y del carácter de clase del estado y de las leyes. El texto de Trasímaco en nada puede asimilarse a Calicles; más bien, si acaso hubiere que buscar un principio teórico en que sustentar la tesis de Trasímaco, éste sería el de la igualdad de los ciudadanos, sobre cuya aceptación la explotación de los fuertes sobre los débiles aparece como un verdadero escándalo, mientras que sobre la base de aceptar la diferencia entre superiores e inferiores la tesis de Trasímaco *debe* rechazarse como falsa.

Podría decirse que el sofista parte de los principios de la democracia para analizar los regímenes políticos, incluida la democracia misma, desde el punto de vista de las clases sociales. No puede admitirse que Trasímaco sea un opositor a la democracia ni tampoco un contradictor de las teorías protagóricas. Sí, en

cambio, intenta ir más lejos: la justicia es no lo que impone la ciudad, sino una determinada elite de la ciudad.

Si es cierto que la actividad de Trasímaco se desarrolló en los últimos decenios del siglo V, coincidiendo con la guerra del Peloponeso, no deben extrañar estas alusiones críticas al sistema ateniense que, como se verá más adelante, proceden de diversos sectores sociales y se desarrollan en distintas direcciones.

Además del relativismo de la justicia, Trasímaco comparte con Protágoras una noción convencionalista de los valores éticos. Si bien no es resultado de un pacto entre todos, tampoco dimana de la naturaleza. También aquí se observa cómo Trasímaco matiza al sofista de Abdera, lo corrige, pero, en lo esencial, sus teorías van a ser una prolongación más rica y detallada de la teoría del hombre medida. Es Protágoras el que establece las bases teóricas para el posterior desarrollo, sobre todo, teniendo presente el proceso histórico que va de la gloria de la Atenas de Pericles a la derrota en la guerra del Peloponeso, de la teoría convencionalista en el sentido de las luchas entre las clases.

Sócrates elude sistemáticamente este terreno y responde, no con otra descripción, sino con un cuadro referente a la realidad que debe o debería ser, que se resume en principios como el de que el gobernante siempre busca el bien del gobernado, el pastor busca el bien de sus ovejas y no el provecho que le reporten, etc.

Sin embargo, da la impresión de que Platón ofrece tal cuadro como descripción de la realidad, es decir, parece que busca argumentos en el ser social para presentar como real su propio deber ser: en 347a, como argumento en favor de que el gobernante mira por el bien del gobernado y no por el propio, aduce el hecho (bien conocido por la democracia ateniense) de ofrecer una recompensa al gobernante, mientras que, más adelante, rectifica y sienta lo que yo entiendo como genuina doctrina platónica: "Porque, si hubiese una ciudad formada toda ella por hombres de bien, habría probablemente lucha por no gobernar, como ahora la hay por gobernar y entonces se haría claro que el verdadero gobernante no está en realidad para atender a su propio bien, sino al del gobernado" (347d).

No puede decirse que estos pasajes sean propiamente utópicos, en el sentido de las utopías del Renacimiento. Ahora bien, la persistencia de Platón en aplicar al análisis de lo real sus esquemas lógico-lingüísticos (τῷ ὄντι ἀληθινὸς ὄρχων) le obliga a tener que hablar en potencial, lo que es un modo implícito de darle la razón al denostado Trasímaco. Porque éste habla, ciertamente, del mundo real, de esa ciudad no formada toda ella por hombres de bien, en la que hay lucha por gobernar y en la que los gobernantes no atienden al bien del gobernado, sino al propio o, lo que es lo mismo, al de su clase.

La reacción platónica contra el belicoso Trasímaco, el enfrentamiento frontal al que me he referido, se confirma plenamente en toda la *República*. En esta cuestión hay un punto sumamente sensible para Platón, y es la correspondencia entre la pareja fuerte-débil de Trasímaco con la platónica superior-inferior. El demoledor análisis en que el sofista reduce al fuerte a simple explotador, acaba volviéndose contra el hombre superior de Platón que está destinado a regir al inferior. En las postrimerías de la *República*, libro IX, 590c y ss., Sócrates, argumentando sobre la base de las tres partes del alma, concluye que el artesanado y la clase obrera (βαναυσία δὲ καὶ χειροτεχνία) es "gente en quienes la parte mejor es débil por naturaleza".

De ahí que se pregunte Sócrates: "¿Por consiguiente, para que esa clase de hombres sea gobernada por algo semejante a lo que rige al hombre superior, sostenemos que debe ser esclavo de este mismo hombre, que es el que lleva en sí el principio rector divino; y esto no porque pensemos que el esclavo debe ser gobernado para su dueño, como creía Trasímaco de los sometidos a Gobierno, sino porque es mejor para todo ser el estar sujeto a lo divino y racional, sea, capitalmente, que este elemento habite en él, sea, en otro caso, que lo rija desde fuera a fin de que todos, sometidos al mismo gobierno, seamos en lo posible semejantes y amigos? -Exactamente dijo. -Y la ley, dije yo, muestra también que es eso mismo lo que quiere, puesto que da favor a todos los que viven en la ciudad" (590c9-e2).

Todo el pensamiento platónico avanza en el sentido de reforzar la división superior/inferior, equivalente a la de Trasímaco

fuerte/débil. Como aportación propia, Platón aduce un fundamento para dicha división (la teoría del alma) y la proclama de una intención sana (no la explotación del inferior, sino su bien). Contra estos objetivos de Platón, la definición de Trasímaco constituye un elemento demoledor, pues su sentido es un inequívoco ataque a los gobernantes y a los poderosos, entiéndase, al hombre superior.

En la intervención de Trasímaco en 343b-344c, además de precisar la definición de justicia, se aborda otro tema conexo: la comparación entre la vida del justo y del injusto. El sofista introducía este tema para corroborar su concepto de justicia. No es que ahora introduzca un concepto nuevo, sino que se trata de tomar una opinión común que entiende ingenua y positivamente la justicia como cumplimiento de las leyes, y analizarla a la luz de la teoría de Trasímaco. Dicho de otro modo, se trata de comprobar si la vida de lo que se llama el justo y el injusto corrobora o no la tesis del sofista<sup>401</sup>.

De un análisis superficial resulta que el justo sale siempre perdiendo, sea en asociaciones mutuas, en la vida ciudadana o en el gobierno, mientras el injusto sólo obtiene ventajas. Y esto es especialmente cierto y manifiesto en la "injusticia extrema", la tiranía, que, además de la riqueza, secuestra a los mismos ciudadanos y los esclaviza, por cuyo motivo "en lugar de ser designados con esos nombres de oprobio es llamado dichoso y feliz no sólo por los ciudadanos, sino por todos los que conocen la completa realización de su injusticia" (344b-c).

---

<sup>401</sup> Maguire, "Thrasymachus or Plato", *Phronesis*, 16,1971, cree ver en este paso una maniobra platónica consistente en falsificar la teoría política de Trasímaco y utilizarla para afirmar una teoría moral. Admite Maguire que las definiciones de justicia tanto en el sentido de la ventaja del más fuerte como en el sentido de obediencia a las leyes son ambas compatibles y pueden atribuirse al Trasímaco histórico. Sin embargo, la definición de justicia como el bien o ventaja de otro ya no es compatible con las anteriores y, aunque se introduce como aparentemente equivalente a la primera, tiene por finalidad desviar el tema de la política a la moral. Es decir, se trataría para este crítico de fundarse en una fórmula del adversario ("la justicia es la conveniencia del más fuerte") para reorientar la discusión hacia el terreno que le interesa a Platón.

De aquí se sigue que la injusticia, sobre todo "si colma su medida", es más ventajosa (λυσίτελεστέραν); es algo más fuerte (ἰσχυρότερον), más libre (ἐλευθεριώτερον) y más dominadora (δεσποτικώτερον) que la justicia.

Con ello Trasímaco entiende que su tesis queda corroborada: "Como dije desde el principio, lo justo se halla ser conveniente para el más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a uno mismo" (344d).

Es muy importante entender las palabras de Trasímaco en el contexto concreto en que las sitúa el libro I de la *República*.

En primer lugar, la tiranía es el ejemplo de la injusticia (τελέαν ἀδικίαν) (348b). En 344a se habla expresamente de la tiranía como injusticia perfecta (τελειοτάτην ἀδικίαν). No se refiere Trasímaco con el concepto de injusticia a la delincuencia común ("tú piensas acaso que hablo de los rateros de bolsas") que sólo es ventajosa cuando pasa inadvertida. De aquí se deduce que el Calcedonio no quiere llevarnos al tema moral del hombre justo o injusto, sino al político; de otro modo, no se interesa por las relaciones éticas entre individuos, sino por una relación en particular, aquella que se establece entre poderosos y débiles, gobernantes y gobernados. En este sentido tiene razón Maguire cuando afirma que Platón se esfuerza por conducir el debate de la política a la moral<sup>402</sup>, pero este debate es suficientemente explícito como para que pueda percibirse el citado esfuerzo platónico.

En segundo lugar, Trasímaco está realizando un análisis, no una valoración. Está afirmando lo que, en su opinión, realmente ocurre, no dice que deba ser así. Antes al contrario, de lo que dice acerca del cómo son las cosas, se infiere más bien que no deben ser así, lo que es ya una valoración. Pero, sobre ese tema, que debe ser matizado, volveré después.

---

<sup>402</sup> "Thus, 343d-344c, 347e-354-.....- leave the political sphere for the moral, and identify justice, not with a relation between the individual and the law, but with a quality regulating the relation between individual" (o. c. 574-575)



En general se ha entendido que Trasímaco invierte las tesis socráticas en cuanto a valoración se refiere. Así Sócrates entiende que la justicia es virtud y por tanto hermosa y fuerte, mientras la injusticia es vicio. Se debería esperar que el sofista entendiera la injusticia como virtud y la justicia como vicio, y así podrían hablarse de la "impúdica posición de Trasímaco"<sup>403</sup>. Pero el texto no avala esta interpretación. Por el contrario, Trasímaco, permaneciendo fiel a la teoría formulada, concluye que la justicia no es vicio, sino una "generosa inocencia" (γενναίαν εὐήθειαν) (348d) y la injusticia no es maldad (κακοήθειαν), como pretende Sócrates, sino discreción (εὐβουλία). La estrategia socrática es doble: o bien convencer a Trasímaco de que la justicia es virtud y la injusticia vicio, o bien obligarle a invertir esta posición. Pues bien, el sofista se aleja de esta dilemática alternativa, para concluir, siempre en el terreno descriptivo, calificando a la justicia y la injusticia, según se ha visto, como ingenuidad y como discreción, respectivamente.

Podrá objetarse que, si bien esto es cierto en 348c-d3, a partir de 348d4 cambia la situación. Sin embargo, este pasaje debe ser analizado detalladamente. Se observa en él que, por primera vez, se pasa a un lenguaje valorativo. Se establece, primero, que los injustos son "inteligentes y buenos" (φρόνιμοι καὶ ἀγαθοί); a continuación, negando afirmaciones de Trasímaco inmediatamente anteriores, Sócrates hace decantar al sofista hacia posiciones calificadas de "inmoralismo", es decir, la posición inversa a la de Sócrates, que pone "la injusticia como parte de la virtud y la sabiduría (ἀρετῆς καὶ σοφίας); y la justicia, entre los contrarios de éstas" (348e).

Finalmente, como consecuencia de los dos pasos anteriores, Trasímaco "ha de decir que la injusticia es cosa hermosa y fuerte" (καλὸν καὶ ἰσχυρόν) (348e).

¿Cómo explicar esta confusa situación, en la que a Trasímaco se le asignan dos posiciones distintas (para la primera justicia = ingenuidad e injusticia = discreción; para la segunda,

---

<sup>403</sup> *República* vol. I (CEC), p. 43, n. 1.

injusticia = virtud y sabiduría, justicia = lo contrario, es decir, vicio e ignorancia) e incompatibles?

Kerferd afirma que realmente Trasímaco propone un ideal opuesto al de la justicia<sup>404</sup> centrando su argumento en torno a la definición de justicia como bien de otro; Kerferd atribuye al sofista la defensa del ideal de la injusticia como búsqueda del bien propio. Por tanto, da por válida la identificación entre virtud e injusticia, sin atender a la para mí indudable realidad de una posición distinta e incompatible con ésta.

Como ya he señalado, me parece necesaria la distinción entre el enfoque normativo y el descriptivo para el análisis del libro primero de la *República*. Sin embargo, no basta suponer simplemente que Sócrates adopta la perspectiva normativa y entiende también como tales los planteamientos de su oponente. En primer lugar, Platón no está hablando en el mero terreno del deber ser, al menos él no parece creerlo así; más bien se mezclan los dos planos, incluso se podría hablar de que Platón está describiendo la realidad filtrada a través de su metafísica de las ideas. Es decir, Platón está hablando de este mundo a la luz de su teoría de los dos mundos. Por otra parte, si bien la teoría de Trasímaco, al menos en *Rep. I*, en lo fundamental se refiere al funcionamiento real de lo que se entiende por justicia y los mecanismos que la constituyen, no pueden excluirse planteamientos valorativos, en particular tal como aparecen en el fragmento 8. Este constituye una expresión sintética concentrada de estos dos enfoques: de un lado se habla de la justicia como "el bien más grande entre los hombres", lo que constituye un claro juicio normativo, mientras que el fragmento sigue afirmando que "los hombres no la practican", vertiente descriptiva.

La *República*, como obra platónica, refleja además una de sus características tendencias: la de interpretar como norma lo que su oponente expone como hecho. Aparte de *Rep. I*, se confirma

---

<sup>404</sup> Kerferd, en Classen (ed.), ob. cit., pp. 545-563. Aparte de otros problemas, Kerferd no explica cómo compatibilizar su interpretación con el fr. B8. Así mismo, ¿es posible compaginar la opinión de este estudioso con la calificación que Trasímaco hace de la tiranía como "injusticia perfecta"?

esta tendencia en *Leyes* 714b y d. Comienza por el terreno descriptivo: "¿Comprendes tú eso que dicen algunos de que hay tantas especies de leyes cuantas de regímenes?" Pero a continuación se da el giro: "Dicen que las leyes han de mirar no a la forma, ni a la virtud entera, sino ver, según sea el régimen establecido, lo conveniente para éste..., la mejor definición de la justicia es la siguiente..., que es la conveniencia del más fuerte...". De nuevo se vuelve al nivel descriptivo: "Dicen que sin duda el elemento que domina en cada ocasión en la ciudad es el que pone las leyes". La réplica a las tesis de Trasímaco, en esta obra postrera de Platón, mantiene la citada confusión de planos.

Platón pone en marcha otro mecanismo para llevar a Trasímaco al terreno que le interesa, como ya vimos a propósito de Protagoras: consiste en sacar supuestas consecuencias de supuestas tesis del sofista. Este es el caso de 348e, en el que del hecho de designar la injusticia como virtud se infiere que la injusticia deberá ser bella y poseer todos los demás calificativos que Sócrates asigna a la justicia. Ciertamente, en este pasaje concreto, se halla una respuesta afirmativa de Trasímaco, aunque también sugiere la conversación posterior dudas sobre su verdadera posición. Sin embargo, de entre las diversas interpretaciones de Trasímaco, excluido el complejo pasaje ya analizado de 348 a 349a, apenas aparecen juicios valorativos. Si acaso se apuntan en algunos momentos. Por ejemplo, en 343e, se habla, al comparar al justo y al injusto, del gobernante que se gana la enemistad de sus allegados por no "hacerle favor alguno contra justicia". No obstante, la referencia más clara es la reiterada calificación de la tiranía como injusticia perfecta, lo que nos indica que Trasímaco sitúa esencialmente la justicia en el terreno relativo al poder político. La descripción del régimen tiránico no deja lugar a dudas sobre la valoración que a Trasímaco merece: "Ella (la injusticia extrema) es la tiranía que arrebató lo ajeno, sea sagrado o profano, privado o público, por dolo o por fuerza, no ya en pequeñas partes, sino en masa" (344a).

Este juicio condenatorio de la tiranía nos lleva a excluir a Trasímaco del grupo de los defensores del derecho del más fuerte. Pero lo importante es que tal opinión sólo es posible desde una

determinada valoración de los regímenes políticos. De ser esto cierto, hay que concluir que el análisis de Trasímaco, lejos de ser un puro agregado aséptico de enunciados sobre la justicia, contiene también valoraciones, si bien apenas son mostradas explícitamente por el texto platónico. El propio fragmento 8 poco puede ayudarnos, salvo en una cosa: la justicia, como valor que defiende Trasímaco, ha de distinguirse de la justicia como hecho social que critica. Pero ¿cómo hemos de entender la justicia en el primer sentido? Creo que podemos obtener una pista si observamos que la tiranía, "injusticia extrema", se identifica con el que "cuenta con poder para sacar grandes ventajas" (πλεονεκτεῖν) (344a). Este concepto ciertamente servirá a continuación de base para una larga argumentación platónica, pero viene expuesto en la intervención de Trasímaco. Podría, pues, concluirse que la injusticia es πλεονεξία y llegaríamos de este modo a concebir la justicia como ἰσότης<sup>405</sup>.

En resumen, la exposición platónica de las doctrinas de Trasímaco mezcla dos niveles: el descriptivo, en el que se establece que la justicia real se resuelve en el interés del más fuerte, que las leyes son resultado de una imposición de los poderosos y que, por tanto, ser justo es una ingenuidad; y el normativo, apenas perceptible en *Rep. I*, en el que probablemente deba entenderse la justicia como igualdad y la injusticia como πλεονεξία.

Creo que Trasímaco en lo fundamental desarrolla pensamientos protagóricos, tanto en cuanto al relativismo como a la convencionalidad. Pero su sentido crítico, especialmente referido a los gobernantes<sup>406</sup>, incluso su pesimismo (más acorde

---

<sup>405</sup> Anónimo de Jámblico, 6, usa también este concepto de πλεονεξία, que se opone a "la ley y la justicia"; de él "surge todo lo contrario a lo bueno, la maldad y el daño", por lo que constituye el primer motivo de inestabilidad social.

<sup>406</sup> DK85B1: "Pero puesto que la divinidad nos ha asignado un tiempo como el presente, de forma que debemos obedecer "a otros que rigen" y nosotros debemos soportar sus calamidades, y como las mayores de éstas no son obra de los dioses ni del curso de las cosas, sino de quienes gobiernan, forzosamente hay que hablar" (Ed. de A. Piqué).

con las circunstancias de crisis que vive Atenas), va mucho más lejos que el sofista de Abdera. Su crítica toca también a la democracia, pero sabiendo que, no obstante, la tiranía es la "extrema injusticia". Puede en tal sentido ser considerado como defensor de la democracia con las salvedades referidas. Las palabras que Platón pone en su boca parecen contener una llamada a la rebeldía de los débiles para reconstruir la *ἰσότης*, pero, al mismo tiempo, parece traslucirse desencanto cuando constata que "los que censuran la injusticia no la censuran por miedo a cometerla, sino a sufrirla" (344c).

Probablemente Trasímaco comparte un sentimiento de frustración con otros atenienses. El meteco Lisias, también orador, en un discurso compuesto en torno al 400, lanza a los jueces advertencias como éstas: "hay que fijarse en el hecho de que ningún hombre es por naturaleza oligárquico o democrático, sino que desea que se establezca el tipo de constitución favorable a sus conveniencias [...]. No es difícil darse cuenta, ¡oh, jueces!, de que no versan sobre la forma de gobierno las diferencias mutuas entre los hombres, sino sobre las conveniencias personales de cada uno" (XXV, 8 y 10). Con frustración o sin ella, se intuye que Trasímaco llegó bastante lejos en la comprensión de la dinámica del poder.

## **9. EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y EL CONCEPTO DE JUSTICIA**

El gran discurso del *Protágoras*, particularmente el relato mítico sobre el origen de las técnicas y la sociedad, se inserta en una tradición racionalista que alcanza su plenitud, en la época de la sofística en torno a la segunda mitad del siglo V.

Con justicia se señala a Jenófanes<sup>407</sup> como el primer eslabón de los textos conservados que inicia esta tradición teórica,

---

<sup>407</sup> "Pues los dioses no revelaron desde un comienzo todas las cosas a los mortales, sino que éstos, buscando, con el tiempo descubren lo mejor"

la cual, sin embargo, apunta a horizontes mucho más amplios (téngase en cuenta, por ejemplo, lo que se sigue con respecto al conocimiento sensorial).

Ciertamente, el breve fragmento de Jenófanes debía formar parte de una concepción más elaborada, hoy desaparecida. Esto nos obliga a partir del *Prometeo Encadenado* de Esquilo (vv. 442-506)<sup>408</sup>.

La narración de Prometeo se resume en los inicios en "cómo de niños que antes eran los he hecho inteligentes y capaces de reflexión" (v.443). La situación inicial de la humanidad se describe metafóricamente como la infancia, que no se opone a la madurez, sino a la inteligencia. Más exactamente, los hombres, "al principio, aunque observaban, hacían observaciones sin objeto, y oyendo no oían, sino que, semejantes a las figuras de los sueños, a lo largo de toda su vida se movían confusos al azar" (vv. 447 y ss.). Me parece que Prometeo está describiendo aquí una situación de experiencia similar a la de Heráclito<sup>409</sup>. Salvadas algunas diferencias, se halla aquí la descripción de la más radical experiencia de la ignorancia: la del que observando no observa y oyendo no oye.

Esto significa que la intervención de Prometeo no persigue primariamente una exposición de la historia de la humanidad, aun cuando contenga elementos interesantes de esta historia. Más bien parece una alabanza a las ciencias y al saber como producto de la reflexión. Así, en el relato se destaca el conocimiento de las estaciones ("las salidas y las puestas de los astros"), el número ("el

---

(DK21B18). El fragmento contiene una clara afirmación de que el conocimiento constituye un proceso gradualmente consolidado y perfeccionado. *The Ancient Concept of Progress*, de Dodds., pp. 1-25, al que me referiré frecuentemente.

<sup>408</sup> Dejo de lado las cuestiones relativas al debate sobre la autenticidad esquiléa de la tragedia. *Prometeo: mito y tragedia*, de C. García Gual, pp. 123-129.

<sup>409</sup> Heráclito (frag. 1) se lamenta de que los hombres se tornen incapaces de comprender la razón "tanto antes de oírla como una vez que la han oído". Heráclito, como Esquilo, recurre a la situación onírica como ejemplo de lo que pretenden describir.

más notable de los saberes"), las letras ("una memoria universal, productora matriz de las artes"), la medicina (la mejor de las técnicas y recursos) y la adivinación. Es cierto que también se hace referencia a la domesticación de animales, la navegación y la metalurgia, pero quedan en segundo plano<sup>410</sup> Lo que realmente se destaca es que el progreso del hombre depende del progreso de su conocimiento. Creo que la lectura racionalista (la defensa esquílea de la razón científica, no religiosa) esclarece más que la antropológica. No obstante, la presentación formal del relato como una historia de la humanidad demuestra que la reflexión sobre los orígenes estaba ya presente.

La pretensión de Esquilo bien pudo ser de naturaleza polémica: la toma de posición en favor de lo que en todos los órdenes significaba el estado democrático, para lo que se hallaba una fuente de argumentación en la naciente especulación antropológica.

Este relato esquíleo tiene importancia por ser el primer testimonio textual de la idea (mito) de Progreso opuesta a la vieja concepción de la Edad de Oro (Paraíso) y del Eterno Retorno, si bien creo que, como ya he dicho, no resulta comprensible como relato antropológico. No es éste el caso, sin embargo, de otros dos textos que voy a considerar antes de entrar en el relato protagonista; me refiero a Diodoro Sículo y Lucrecio. En ambos casos los textos ofrecen un relato que persigue establecer una narración precisa y verosímil de la historia de la humanidad, prescindiendo de la vieja mitología y la razón "religiosa". En el caso de Diodoro esto es, prácticamente, así. En Lucrecio, empero, se halla además, en el inicio del relato, una referencia a narraciones fantásticas e infundadas, que permiten el paso a todo tipo de absurdos ("esto es abrir la puerta a todas las ficciones más absurdas" (V,910), cuando realmente la cosas se ajustan a inmutables leyes naturales ("cada

---

<sup>410</sup> Dodds, ob. cit., 6. señala el carácter arcaico y presofístico del texto esquíleo considerado antropológicamente, ya que no indica estadios, no hace referencia a la vida en común, no reconoce las técnicas relativas a la alimentación, etc. El más claro signo antiprotagórico lo halla Dodds en el complaciente y extenso tratamiento de la adivinación como ciencia.

ser tiene su progreso propio y conforme a las leyes inmutables de la naturaleza entre sí guardan todas las diferencias de su especie"(V,923).

Tanto Lucrecio como Diodoro sitúan sus relatos sobre el origen de la humanidad en un marco globalizador de rango cósmico Diodoro es plenamente consciente del estado teórico de la cuestión: "Unos, sosteniendo que el universo es inengendrado e incorruptible, declaran que el género humano existe desde la eternidad, no teniendo en modo alguno principio su procreación; otros afirmando que (el universo) es engendrado y corruptible, dicen que los hombres, igual que aquel, tuvieron su origen en un tiempo determinado" (I, vi, 3).

A continuación el historiador resume la segunda teoría, tanto en lo relativo a la evolución geológica como a la biológica, incluido el hombre, temática a la que Lucrecio dedica el libro V de su *De rerum natura* <sup>411</sup>.

Ambos relatos comparten una tesis básica: la de la utilidad en el proceso evolutivo. Lucrecio, a propósito del lenguaje, refuta la trasnochada idea del nominador, tan natural en el *Crátilo* platónico, para afirmar que "...la necesidad nombró las cosas" (V, 1029). Diodoro, al terminar su narración sobre los orígenes, establece esta conclusión: "En general, el uso mismo (χρητέον) se convirtió en maestro de los hombres, haciendo familiar el aprendizaje de cada cosa a ese ser vivo bien dotado y que posee como colaboradores, en toda circunstancia, manos, inteligencia, y vivacidad de espíritu" (I, viii, 9).

Por lo dicho, podemos suponer que en ambos relatos, pese a sus diferencias, predomina un acentuado carácter naturalista

---

<sup>411</sup> Creo que está en lo cierto Ch. H. Kahn ("The Origins of Social Contract Theory...", en G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, p. 92 y ss.) al resumir su tesis en a) las teorías del contrato social fueron formuladas por primera vez en el s. V, probablemente en la segunda mitad del mismo, como una variante de los primeros relatos naturalistas sobre los orígenes de la vida social civilizada, y b) estos relatos a su vez formaban parte de una teoría más general de cómo el cosmos, los seres vivos, los humanos llegaron originalmente a la existencia" (p. 93).



acorde con la tradición jónica. Nos hallamos, por tanto, ante textos de índole predominantemente científica<sup>412</sup>.

El carácter del discurso del mito protagórico se sitúa, por el contrario, en un contexto de teoría política, es decir, con el mito se pretende responder a una cuestión política<sup>413</sup>. Así pues, aunque el relato contenga elementos importantes de la teoría evolucionista sobre el género humano, su pretensión no consiste en reafirmar polémicamente estos elementos, sino basándose en ellos, establecer una base teórica para la justificación del sistema democrático ateniense en particular y, en general, de la necesidad de participación en la vida política de todos los ciudadanos.

Respecto al porqué del mito, el diálogo no deja lugar a dudas. El discurso de Protágoras, además del relato mítico (320c8-322d5) se compone en su mayor parte (322d5-328c3) de un largo discurso razonado (λόγος). La situación es distendida, opina el sofista, por lo que se hace más agradable (χαριέστερον) comenzar relatando un mito.

Esta es la presentación que hace Platón<sup>414</sup>: un mismo contenido puede relatarse como logos y como mito. El discurso del sofista será una muestra de combinación de ambas formas. Pero esta presentación platónica no excluye algunas matizaciones. Por tanto, cabe la pregunta de si el mito es pura vestimenta, envoltorio, o si, por el contrario, debe entenderse literalmente en el sentido de

---

<sup>412</sup> Esta afirmación es válida independientemente de los juicios valorativos del propio Lucrecio en temas como la religión (V, 1194-95), el rechazo a las riquezas (vv. 1117 y ss.) o la guerra (vv. 1305).

<sup>413</sup> *Protágoras* 320b-c. Sobre la originalidad del relato mítico, García Gual, ob. cit. p. 54.

<sup>414</sup> En *Gorgias* 523a, Platón contrapone el mito al logos y entiende ambos conceptos como dos maneras de interpretar un relato desde el punto de vista de su verdad, a saber, como real o como fábula. La diferencia entre el mito del *Gorgias* y el del *Protágoras* es tan importante en la presentación como en el contenido.

que los hombres fueron creados por los dioses<sup>415</sup>. Mi opinión es que ambas tesis son igualmente simplificadoras. El mito de Prometeo es algo tan significativo que de mala manera se deja reducir a mera formalidad. Puede, incluso, suponerse que este relato, independientemente de los matices de cada versión, se convirtió en el siglo V en la expresión privilegiada del racionalismo y de la idea del progreso. Dodds cita la obra del poeta cómico Platón, titulada precisamente *Los sofistas*, que identifica a Prometeo con el  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  del hombre<sup>416</sup>. No sería por tanto, un simple Titán, sino que, como afirma Dodds, "...para todos los escritores griegos después de Esquilo, Prometeo es simplemente un símbolo de la inquieta inteligencia del hombre" (ob. cit., p. 6) En este sentido, como símbolo de una inteligencia desafiante y arriesgada, no basta ni la simple lectura mítica ni la reducción del mito a formalidad exterior.

Propongo, por tanto, hacer una interpretación simbólica. El mito protagórico tiene de novedoso respecto al de Esquilo el que el sofista entiende que Prometeo debe ser superado. El Titán proporciona al hombre las artes robadas a Hefesto y Atenea, pero éstas no son suficientes, no garantizan la supervivencia del género humano. Esquilo ponía esta frase en boca del orgulloso Titán: "Todas las artes a los humanos les vienen de Prometeo" (v. 505).

Protágoras replicaría a Esquilo: Todas no, el arte de la política tiene más elevados orígenes; procede de Zeus<sup>417</sup>.

---

<sup>415</sup> De esta última opinión es G. Bueno (ob. cit., p. 34): "Y estos Estados, en cuyos senos únicamente pueden los hombres llegar a ser, no han sido creados, como enseña Protágoras, por dioses o por titanes ni sus leyes han sido reveladas por ellos". Sin embargo, la opinión contraria es mayoritaria: Guthrie lo considera como "un adorno para el relato" (ob., cit., 64); Nestle habla del mito como "sólo vestimenta" (ob. cit., p. 282). Igualmente Dodds y C.C.W. Taylor. En el próximo capítulo me referiré expresamente al tema de los dioses.

<sup>416</sup> Nestle, ob. cit., 282.

<sup>417</sup> J.P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, pp. 246 y ss., interpreta el relato mítico suponiendo a Platón como el autor del texto más que al sofista de Abdera.

El mito tiene, pues, dos momentos importantes: la intervención de Prometeo, del que dimanaban las técnicas, y la de Zeus, en cuyo poder está la sabiduría política (σοφίαν πολιτικήν); ésta es, por tanto, de rango superior, pues procede del mismo padre de los dioses. El mito, entendido como conjunto de estos dos momentos, resulta totalmente novedoso. Complementa y modifica el de Esquilo en función de una de las más importantes tesis del sofista de Abdera: la distinción de la política respecto de las demás técnicas. El mito protagórico, al menos tal como aparece en el diálogo platónico, parece ajustado a la finalidad teórica que el sofista le atribuye. Es un mito más instrumentalizado. Así, por ejemplo, nada interesa el triste destino de Prometeo (sobre él "recayó luego, según se cuenta, el castigo de robo" (322a1)); Zeus no aparece como el tirano que Esquilo describe, etc.

Así pues, Prometeo y Zeus constituyen símbolos vivos, como figuras de la religiosidad popular, de las virtudes técnicas y de la virtud política.

Veamos en detalle estos dos niveles de virtud. Las virtudes prometeicas son ciertamente divinas: Prometeo las ha robado a Hefesto y Atenea. Pero ¿qué lugar ocupan?, ¿por qué Prometeo las ha robado? No es por simple amor a los hombres, sino por un descuido de Epimeteo, que ha distribuido todas las habilidades entre los brutos dejando al hombre "desnudo, sin calzado, sin abrigo e inerme" (321c5). El hombre aparece, en primer lugar, como una más de las especies mortales, modeladas con mezcla de tierra, fuego y otras materias. No tiene ninguna característica inicialmente distintiva. Ha sido modelado como cualquier otra especie mortal; en ningún momento se habla del alma. En segundo lugar, las diversas habilidades se distribuyen siguiendo un criterio de equilibrio: a unos fuerza, a otros rapidez, buscando "evitar las destrucciones mutuas" (321a2). Distribuyó alimentos distintos a cada especie: hierbas, frutos o raíces. Y en el caso de los carnívoros concedió a éstos escasa descendencia, mientras que las

especies de los devorados se salvaban por su gran fecundidad<sup>418</sup>.

En esta dotación que cada especie recibe, el hombre, por el descuido de Epimeteo, recibe la "sabiduría de las artes" de manera que ésta es a los hombres lo que la fuerza es al león o la corpulencia al elefante. Un arte de dioses ha pasado a sustituir en el hombre el equipamiento estrictamente biológico que le hubiere correspondido como a los demás animales. Dicho de otro modo, respecto a las dotaciones recibidas por las distintas especies animales, el hombre es un ser en inferioridad; la debilidad forma parte de su estructura biológica, porque la especie humana se quedó sin nada en el reparto de las facultades (δυνάμεις) realizado por Epimeteo. Esta debilidad persiste pese al regalo de Prometeo es suficiente para la adquisición de los alimentos y lo necesario para la vida, pero no para defenderse del acoso de las fieras.

El regalo de Prometeo es designado como sabiduría de las artes, que tiene el fuego como uno de sus elementos principales. Esta sabiduría está en manos de Hefesto y Atenea, que, como es sabido, representan la maestría en el trabajo de los metales, en el primer caso, y la protección de los artesanos en el caso de Atenea, a la que se atribuye la invención del torno del alfarero y la escuadra del carpintero y del albañil<sup>419</sup>.

---

<sup>418</sup> Esta noción de equilibrio ecológico es detalladamente expuesta en Heródoto, III, 108: "Y cabe pensar en buena lógica que la divina providencia, con su sabiduría, ha hecho muy prolijos a todos los animales de natural pusilánime, y al mismo tiempo comestibles, para evitar que, a fuerza de ser devorados, resulten exterminados; y, en cambio, ha hecho poco fecundos a cuantos son feroces y dañinos"

<sup>419</sup> En el grupo de los grandes dioses olímpicos, Hefesto es el señor del elemento ígneo... Además, es el dios de los metales y la metalurgia. Reina sobre los volcanes que son sus talleres, y en ellos trabaja con sus ayudantes... A él acude Tetis para que le forje las armas de Aquiles. Su habilidad se había puesto de manifiesto en la fabricación del trono de oro que había enviado a su madre. Hefesto es, entre los dioses, lo que Dédalo entre los humanos: un inventor para quien ningún milagro técnico resulta imposible".

Esta es la información que se encuentra en el *Diccionario de Mitología* de Grimal. De Atenea dice que "es considerada en el mundo griego, y sobre todo

Más allá de esta simbolización, la sabiduría técnica es una sabiduría para la vida (περὶ τὸν βίον σοφίαν), por la que se adquieren los medios necesarios para la subsistencia (εὐπορία τοῦ βίου). Se dice igualmente que esta sabiduría es adecuada para la alimentación (πρὸς τροφήν).

La sabiduría técnica, como θεία μοῖρα, origina el desarrollo de la religión, el lenguaje y la cultura material (viviendas, vestidos, calzados, abrigo, alimentos de la tierra). Apenas hallamos unas líneas para esquematizar este desarrollo<sup>420</sup>. Ciertamente, el lenguaje y la religión se presentan como los primeros rasgos específicos del ser humano, anteriores al hombre político. Si a esta situación diéramos el nombre de estado de naturaleza, diríamos que en tal estado el hombre es un ser hablante, religioso y fabricante de utensilios (por utilizar la definición de Franklin), pero incapaz de llevar una vida común cooperativa.

¿Cómo y por qué se produce el tránsito al estado de civilización, al hombre político? El relato habla aquí del siguiente proceso:

1. La debilidad constitucional del hombre frente a las fieras le empuja a la vida común y a construir ciudades.

2. Una vez reunidos, "por no poseer el arte de la política", se ultrajaban y de nuevo se dispersaban y perecían. "Entonces, Zeus, temiendo que nuestra especie quedase exterminada por completo, envió a Hermes para que llevase a los hombres el pudor y la justicia, a fin de que rigiesen las ciudades la armonía y los lazos de amistad" (322c).

Por tanto, un proceso de experiencias, con ensayos y errores, empuja a la humanidad desde el estado natural a la organización política. En ese proceso dos factores son determinantes: el

---

en su ciudad, Atenas, como la diosa de la Razón. Preside las artes y la literatura... También, en su carácter de diosa de la actividad inteligente, protege a las hilanderas, tejedoras, bordadoras, etc. Su ingeniosidad, unida a su espíritu bélico le habían llevado a inventar la cuádriga y el carro de guerra. Asimismo presidió la construcción de la nave Argos, la mayor que se había construido hasta entonces".

<sup>420</sup> La cuestión de la religión la analizaré en el próximo capítulo, pues es quizá la cuestión más espinosa de este relato mítico.

primero, exterior, es el ataque de las fieras; el segundo, interno, su incapacidad para la cooperación. Así pues, el paso del primer estado (natural) al segundo (político) supone, esencialmente, una transformación íntima del ser humano que consiste en la adquisición del sentido de la justicia.

¿Cómo han de entenderse las facultades en el estado natural y en el político? O de otro modo: ¿cómo considerar las facultades prometeicas y las herméticas en su mutua relación?

En primer lugar, es importante destacar su secuencia: las facultades técnicas preceden como condición de posibilidad a la virtud política, pero, a su vez, las técnicas resultan eficaces para la conservación de la especie sólo en la medida en que el hombre adquiere la virtud política. Creo que no puede afirmarse<sup>421</sup> que las facultades técnicas sean innatas. Incluso desde el punto de vista de la narración mítica hay tres niveles: la modelación con tierra y fuego, el regalo de Prometeo y el de Zeus. La modelación, pues, precede a la sabiduría técnica. Pero, además, considerar a ésta innata supondría que las técnicas son por naturaleza, lo que parece totalmente fuera de lugar a propósito de Protágoras, según ya hemos visto. Es preciso insistir en que el discurso de Protágoras (mito y logos) está destinado a responder la pregunta de si la virtud política es enseñable; de ahí que debe dar en segundo plano la cuestión de las técnicas, ya que no era ése el interés primordial del sofista. En cualquier caso, de aceptar la tesis del innatismo de la habilidad técnica, deberíamos concluir que el médico nace, no se hace, algo manifiestamente contrario a las doctrinas protagóricas.

En segundo lugar, me referiré al tema de la distribución: "Preguntó, entonces, Hermes a Zeus la forma de repartir la justicia y el pudor entre los hombres: "¿Las distribuyo como fueron distribuidas las demás artes? Pues éstas fueron distribuidas así: con un solo hombre que posea el arte de la medicina, basta para

---

<sup>421</sup> Guthrie, ob. cit., p. 65, considera que "la sagacidad técnica es innata en el hombre desde el comienzo, pues en el mito le es proporcionada por Prometeo cuando el primer hombre ve la luz". Habla asimismo de un instinto religioso original en lo que considero una interpretación excesivamente pegada a la letra del mito.

tratar a muchos, legos en la materia; y lo mismo ocurre con los demás profesionales. ¿Reparto así la justicia y el pudor entre los hombres, o bien las distribuyo entre todos?". "Entre todos, respondió Zeus; y que todos participen de ellas; porque si participan de ellas sólo unos pocos, como ocurre con las demás artes, jamás habrá ciudades"" (322c3-d4).

Este planteamiento protagórico permite afirmar con entera exactitud que Protágoras "ha elaborado por primera vez en la historia humana una base teórica para la democracia participativa"<sup>422</sup>. Ni la tragedia de Esquilo ni los relatos de Diodoro y Lucrecio, pese a que se encuadran en una misma tradición, contienen de forma tan explícita y elaborada esta base teórica. En mi opinión este sólo pasaje permitiría establecer la autenticidad protagórica, en lo esencial, del relato mítico. En ningún sentido pueden considerarse platónicas, más que en la letra, estas ideas como tampoco las del resto del gran discurso, lo cual ya ha quedado demostrado.

Podría establecerse una síntesis teórica del mito en los siguientes términos:

1. El hombre se diferencia de las bestias por su debilidad estructural y por su posesión de la sabiduría técnica.
2. La sabiduría técnica es insuficiente. La experiencia ha implantado (exigido) o forzado a la adquisición de la virtud política, la cual constituye propiamente la plenitud humana.
3. Esta virtud política no es particular, sino común a todos los individuos (aunque no en el mismo grado, como se infiere, no del mito, sino del *logos* posterior).

Esto supone que para el sofista los hombres son en lo esencial iguales, concepto que no aparece en el relato, pero que resulta obviamente deducible de lo anteriormente expuesto. ¿Por qué no aparece? Porque, ciertamente, Platón no lo necesita para el tema que le interesa: la naturaleza de la virtud política. Sostengo, por tanto, que nociones como la igualdad, el repudio de la

---

<sup>422</sup> Creo que esta tesis de Kerferd, *The Sophistic Movement*, p.144, hace justicia a Protágoras en cuanto a su grandeza en teoría política.

esclavitud<sup>423</sup>, etc., que aparecen en la literatura sofística, tienen en Protágoras su base teórica. Más aún, no se entendería esta crítica a la esclavitud *en una sociedad esclavista* si no es desde un poderoso y fundamentado movimiento intelectual que alcanza una amplia y profunda incidencia social de la magnitud de la democracia ateniense.

Por ello parece aventurado afirmar <sup>424</sup> que "sólo con los estoicos" alcanzará apoyo la crítica a la esclavitud. Incluso la oposición *chauvinista* tan ateniense de griego-bárbaro queda sin sustento teórico con el pensamiento de Protágoras. Es simplemente inviable. No considerarlo así sería hacer tan incoherente el pensamiento protagórico que no se explicaría su incidencia en la obra de Platón y Aristóteles. Podría admitirse que "sólo con los estoicos" estamos suficientemente informados sobre la crítica a la esclavitud. Ello no obsta para que constatemos que la base teórica se halle en la obra protagórica (perdida).

Faleas de Calcedonia ofrece otra guía importante. He aquí este testimonio de Aristóteles: "Algunos opinan que lo más importante es que la propiedad esté bien ordenada, ya que todas las revoluciones giran en torno a ella. Faleas de Calcedonia fue el primero en introducir esta cuestión, al decir que las posesiones de los ciudadanos deben ser iguales..."<sup>425</sup>.

---

<sup>423</sup> Antifonte, B44, fr. B: "En esto nos comportamos mutuamente como bárbaros, puesto que por naturaleza todos, bárbaros y griegos, somos hechos por naturaleza iguales en todo..." (ed. de A. Piqué, p. 223, que refiere otros textos similares). Respecto a la igualdad, la lengua griega es riquísima como puede verse en cualquier diccionario. Cabe destacar: ἰσηγορία, libertad de hablar; ἰσονομία, igualdad de derechos; ἰσοκρατία, igualdad de poder; ἰσοτιμία, igualdad en honores; ἰσοτελεία, igualdad en los impuestos, etc.

<sup>424</sup> Así lo hace Kerferd, ob. cit., 156, basándose exclusivamente en los documentos existentes. Considerando que el primero de ellos es el de Alcidas (sobre 362) resultaría que la crítica de la esclavitud no podría situarse en el siglo V.

<sup>425</sup> *Política*, 1266a37.



Este pensador de la segunda mitad del siglo V no se plantea ya una defensa de la igualdad, sino la necesidad de ésta para evitar otros daños. Dicha igualdad no sólo debe ser en la propiedad (κτήσεως), sino también en la educación (παιδείας), con la que se logrará igualdad en las ambiciones.

Cito este testimonio como ejemplo de hasta qué punto se precisaba sobre estos temas en los pensadores del siglo V.

Protágoras, Hipias, Faleas, Eurípides, Antifonte, Alcidas, Trasímaco, son nombres en torno a los que los caprichos o los férreos hados de la historia nos han permitido entrever algunos atisbos de una teoría política que elaboró la base, seguramente multiforme, de una democracia en el sentido estricto del término.

El mito protagórico tiene, además, un valor teórico importante: me refiero a la teoría del contrato social. Generalmente se considera que en una tal teoría entran tres elementos conceptuales imprescindibles: 1. el estado de naturaleza; 2. una situación de peligro que amenaza a la especie, y 3. el estado de civilización como producto de un acuerdo.

En el mito de Prometeo, sin infringir violencia alguna a la narración platónica, estos tres elementos emergen con total naturalidad:

1. El estado de naturaleza. Se describe como una fase en la que el hombre cree en los dioses, adquiere el lenguaje y comienza a desarrollar las técnicas.

2. El acicate que empuja al hombre a la civilización es el peligro a que se ve sometido. Dos son las causas de este peligro: unas *externas*, el acoso de las fieras, que, mejor dotadas físicamente, superan en la lucha a la especie humana; y otras internas, los ultrajes que los propios hombres se infringen entre sí, lo que impide la consolidación de las ciudades y provoca de nuevo la dispersión y el exterminio

3. El estado de civilización que gira en torno a οἰδὼς τε καὶ δίκη, elemento constitutivo del arte político, y que tiene como consecuencia el lograr para las ciudades "...la armonía y los lazos comunes de amistad" (322c3).

La vida política, por tanto, no se asienta sobre cimientos técnicos, sino sobre la noción de justicia. Si sobre esta noción

hubiera alguna duda (es, en mi opinión, evidente que la justicia, según el mito del *Protágoras*, no es algo innato o previo al hombre, sino el resultado sintetizado tras su experiencia), podríamos acudir al *Teeteto*, diálogo en el que, como ya se ha visto, la ley y las normas sociales de conducta (es decir, la noción de justicia) aparecen como un acuerdo nunca definitivo de la ciudad. No hay contradicción alguna en que la denominación general de αἰδώς τε καὶ δίκη del *Protágoras* puede adoptar sus propios modos y formas, cambiantes, no sólo entre las diversas sociedades, sino también en sucesivos momentos de cada una de ellas. Dicho de otro modo, el concepto de justicia es, ciertamente, relativo.

Ya he indicado en qué medida esta doctrina protagórica difiere de la de Aristóteles cuando afirma que el hombre es animal político por naturaleza. En tal caso no cabría hablar de contrato, pues los tres elementos citados carecerían de sentido; es decir, no cabría hablar de tránsito, proceso de un estado a otro nuevo de distinto tipo. De ahí que, al considerar a Protágoras como un aristotélico *avant la lettre*, se esté, en mi opinión, desfigurando el pensamiento del sofista. Ni tampoco, desde tal perspectiva, podría entenderse el convencionalismo de la apología del *Teeteto*.

Esta interpretación, así como el deseo de entender a Protágoras como un defensor de los valores absolutos y universalmente válidos, tesis que se pretende fundamentar en el *Protágoras* <sup>426</sup> ha conducido a ver una contradicción de este último diálogo con el convencionalismo y el relativismo del *Teeteto*. En mi opinión, tal contradicción sólo se fundamenta en una interpretación superficial del mito: es cierto que la justicia se reparte entre todos los hombres; pero no lo es menos que la necesidad de ésta surge en un determinado momento del desarrollo y que, por tanto, no ha constituido desde siempre una parte de la dotación del hombre. Incluso, si bien, entre todos se reparte la justicia, se prevé el caso -de ahí el sentido de la pena- de quien

---

<sup>426</sup> Este es el caso de Levi, ob. cit., 97 y ss.

debe verse forzado por la colectividad a interiorizar aquello de lo que, como individuo, carece<sup>427</sup>.

Así pues, en el mito protagórico hallamos, en primer lugar, una formulación detallada y elaborada de la teoría del contrato social, cuya trascendencia, no sólo implica el pasado, sino también el presente y futuro, pues tal contrato se convierte en el fundamento de toda vida social. No es extraño que muchos estudiosos se hayan referido al *Protágoras* a propósito del pacto social<sup>428</sup>. En tal sentido, esta teoría se convierte en un baluarte del sistema ateniense, pero, al mismo tiempo, contiene su crítica más profunda, la que conducirá a los primeros ataques contra el esclavismo como una de sus principales bases materiales.

Que este contractualismo es atribuible a Protágoras se deduce del *Protágoras* y el *Teeteto*, que, en el sentido antes explicado, exponen ideas básicas del pensamiento del sofista. Si bien es cierto que tanto Arquelaos como Anaxágoras pueden ser considerados como primera fuente de este pensamiento contractualista, no lo es menos que su apoyo textual y doxográfico es muy inferior que respecto al sofista de Abdera. Por lo demás, consideraciones internas a los propios textos del sofista y de los que recogen su pensamiento, permiten concluir que Protágoras fue el que más ampliamente elaboró la teoría del contrato y el que más detalladamente teorizó, tanto los dos estados (el de naturaleza o "técnico" y el de organización social), como el concepto teórico en que se basa el tránsito, a saber, la noción netamente protagórica de *convencionalidad* y sus bases filosóficas en las antilogías y en la FHM. Dicho de otro modo, al tiempo que la doxografía permite

---

<sup>427</sup> En Lucrecio encontramos consideraciones semejantes: "Mas no podía dominar en todos esta concordia, bien que exactamente guardaban estos pactos los más buenos que eran en mayor número: sin esto la raza humana habría sido destruida enteramente ya desde aquel tiempo, y no se hubiera desde ahora propagado" (V, 1024-27).

<sup>428</sup> P.e., J.L. Mackie, *Ethics: inventing Right and Wrong*, (1977), que se refiere al *Protágoras* de Platón, donde encuentra una formulación del contrato social. C. Fasso, *Historia de la filosofía del derecho*, I (p. 38) habla de "acentos contractualísticos en la sofística" refiriéndose principalmente a Protágoras.

atribuir a Protágoras el contractualismo, el cuerpo teórico del sofista, que en este estudio tratamos de elaborar, reclama como propio dicho concepto. No sería éste el caso de pensadores como Anaxágoras o Arquelaos<sup>429</sup>, a los que ni la doxografía ni la filosofía de los mismos (en el caso de Anaxágoras, pues de Arquelaos poco sabemos salvo la frase sobre la convencionalidad de los valores) permite atribuir una teoría política acerca del contrato social.

El *Anónimo de Jámblico* contiene ideas muy similares al mito del *Protágoras*, por lo que con frecuencia se le considera como basado en su inspiración. Así, por ejemplo, se afirma: "Esto será posible si se vela por las leyes y por la justicia (τοῖς νόμοις τε καὶ τῷ δικαίῳ), pues éste es el vínculo que congrega y mantiene unidos, no sólo a las ciudades, sino también a los hombres" (3,6). Las leyes y la justicia constituyen, por tanto, los "lazos comunes de amistad de que se habla en el *Protágoras*. En esta misma idea insiste el texto siguiente: "Pues si los hombres han sido por naturaleza (ἔφυσαν) incapaces de vivir aislados y se pusieron en relación mutua impulsados por la necesidad..., como, por otra parte, no sería posible la convivencia entre ellos sin la existencia de las leyes (pues sin ellas les vendría un castigo peor que aquella vida en el aislamiento), así pues, por todas estas necesidades, deben reinar entre los hombres y por ningún motivo deben ser cambiadas la ley y la justicia: en efecto constituyen un fuerte vínculo natural (φύσει γὰρ ἰσχυρὰ ἐνδέδεσθαι ταῦτα)" (6, 1)<sup>430</sup>. Debe señalarse, sin embargo, que el *Anónimo* señala

---

<sup>429</sup> Ch.H. Khan, en G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, 92 y ss. Este autor atribuye a Anaxágoras la teoría del contrato que se halla en las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, basándose en el frg. 4, que en su opinión manifiesta el interés del filósofo por la prehistoria. Las referencias a Arquelaos son todavía más problemáticas debido a la extrema escasez de noticias.

<sup>430</sup> Critias, fr. 25, relata el origen de la humanidad partiendo de un estado sin ley y bestial (ἄτακτος καὶ θηριώδης) de modo similar a Diodoro (I, viii), que habla de una vida semejante (ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ). En ambos casos, a diferencia de Protágoras, se prescinde de la distinción *entre el orden técnico y el político*.

una tendencia a entender la justicia y la ley como algo ínsito en la naturaleza humana, o al menos hay una confusión que nos hace pensar en un anticipo de la teoría aristotélica.

También el *Anónimo Sobre las leyes* (15 y 16) insiste en el carácter convencional de las mismas, que son denominadas como "precepto" (πρόσταγμα), "opinión de hombres sabios" (δόγμα), "acuerdo común de la ciudad" (πόλεως δε συνθήκη κοινή). Frente a la ley, la naturaleza es algo no reglado (ἄτακτον), además de que puede ser perversa (πονηρὰ), puesto que es distinta para cada individuo y no común para todos.

En ambos textos, la noción de ley como contrato o convención es clara, por lo que se supone que ambos desarrollan el pensamiento del sofista de Abdera o, en cualquier caso, que engrosan la tradición convencionalista<sup>431</sup>.

Para concluir, me referiré a continuación a unas cuestiones en torno a las que trataré de recoger las principales conclusiones sobre el tema:

1. *El concepto de justicia.* Como ya he señalado, las aportaciones sobre este problema aparecen en el *Protágoras* y en el *Teeteto* de un modo que frecuentemente se ha considerado contradictorio<sup>432</sup>; mi interpretación tiende más bien a poner de relieve la coherente complementariedad de ambas aportaciones.

En el mito del *Protágoras*, se habla expresamente de αἰδώς τε καὶ δίκη. A veces se hace referencia a la distinción entre δίκη y δικαιοσύνη para indicar que el primer término hace referencia en sentido genérico al sentimiento o sentido de la justicia, mientras

---

<sup>431</sup> C. Casertano, *Natura e istituzioni umane* p. 251, afirma, a propósito del *Anónimo de Jámblico*, que el "contrato social" es algo que está en el origen de la historia del hombre". Si esta noción es clave en el *Anónimo*, mucho más lo es en el mito del *Protágoras* o en el *Teeteto*.

<sup>432</sup> La contradicción se ha centrado, precisamente, en el tema de la justicia, su carácter absoluto o relativo, etc. Ello ha motivado que, según las preferencias de cada crítico, concedan prioridad al *Protágoras* (caso de Levi, ob. cit., p. 82) o al *Teeteto* (caso de Casertano, ob. cit., p. 79).

el segundo se referiría más bien a la instauración real y social de la justicia plasmada en el νόμος<sup>433</sup>.

Sin embargo, leyendo el diálogo, se observa que, tan pronto como concluye el mito, los términos usados en el mito se abandonan, utilizando δικαιοσύνη y también, en menor cuantía, σωφροσύνη (por ejemplo 323a1-2, 6; b2, etc.). Por ello, me parece más adecuado suponer que los términos usados en el mito, αἰδώς τε καὶ δίκη, se corresponden con δικαιοσύνη y σωφροσύνη, más frecuentes en el resto del diálogo<sup>434</sup>.

Prescindiendo de argumentaciones filológicas, lo cierto es que en el Protágoras se define un concepto de justicia que parece estar revestido de la condición necesaria para, basándose en la capacidad técnica del hombre, garantizar el mantenimiento de la especie. La capacidad técnica define la diferencia fundamental con otras especies. Pero es el sentido de la justicia y no esa capacidad técnica el que fundamenta la existencia humana. Incluso el hombre, dotado de la ἔντεχνος σοφία, es capaz de constituir ciudades para defenderse de las fieras. No puede, sin embargo, defenderse de sí mismo, de los ultrajes de unos hombres contra otros, que provocan de nuevo la dispersión y la ruina.

Nace, entonces, la δίκη, el sentido de la justicia, que la necesidad generaliza. De ella nace el νόμος, πόλεως δε συνθήκη κοινή. La comunidad así constituida refuerza con la pena la generalización del sentido de la justicia. Pero éste en sus inicios no pasa de ser un "impulso hacia" generado en la experiencia que no se materializa en ninguna comunidad universal, sino en la construcción de ciudades. Ni desde el punto de vista histórico cabe pensar en otra cosa ni a Protágoras podría habersele ocurrido. La ciudad constituye el marco en que se desarrolla el sentido de la justicia. De ahí que éste, así como la justicia realizada como leyes,

---

<sup>433</sup> Así Casertano, ob. cit., p. 126.

<sup>434</sup> Taylor, en *Plato Protágoras*, 85, supone que en el mito se usa αἰδώς τε καὶ δίκη por razones estilísticas, por tener un sentido más arcaico y sugerir la personificación poética; por estos motivos se adaptaban mejor a una narración mítica.

sea, como las ciudades mismas, algo esencialmente relativo. No cabría, pues, hablar en términos globales de humanidad. En otro caso, se podría hablar así para contraponer la especie humana a otras, señalar sus características propias... Pero en términos políticos, es decir, en el sentido en que el hombre es propiamente hombre, hay que hablar de ciudades, de atenienses o espartanos, y de distintos tipos de justicia. La paradoja es manifiesta; con otros planteamientos se desarrollará en el resto del diálogo bajo la siguiente pregunta: ¿es la virtud una o múltiple? La tesis sostenida por el sofista consistirá en una resistencia firme al reduccionismo. La ciudad, piensa Protágoras, es una, pero las ciudades muchas, así como los ciudadanos son muchos y la ciudad una.

Si el *Protágoras* describe más (pero no sólo) el aspecto de unidad de la justicia, el *Teeteto*, en el que Platón apunta al relativismo protagórico, insiste en la multiplicidad, como se ve al afirmar Protágoras en la apología que "todas las acciones que parezcan correctas y beneficiosas para cualquier estado en particular, lo son para él en tanto así las considere" (167c).

M. I. Finley<sup>435</sup> afirma que los juicios de Protágoras fueron posibles gracias a una "...innovación radical de los griegos: la política". La *polis* constituía el punto central de la teoría política de los sofistas, en particular de Protágoras. La voluntad de la ciudad no era una abstracción, sino una realidad que tenía su expresión en las Asambleas. Era natural entender la ley, y también las nociones de derecho y justicia, como productos de la *polis*.

Resumiendo, pues, la noción de justicia supone en Protágoras dos aspectos: primero, sentido de justicia, que el género humano adquiere por la necesidad de su propia experiencia y que afecta a todos los hombres. Este sentido de justicia debe reforzarse continuamente como se demuestra por la necesidad de imponer castigos a los que dan muestras de no poseerlo. Y segundo, la justicia entendida como conjunto de acuerdos

---

<sup>435</sup> *El legado de Grecia*, pp. 33 y ss.; más adelante resume esta innovación en un doble aspecto: "Situaron la fuente de autoridad en la polis, en la comunidad misma y solventaron los negocios políticos con discusiones públicas, finalmente con votaciones, mediante el recuento de los individuos" (p. 34).

normativos que son particulares para cada ciudad y que cambian en los procesos históricos.

En ambos sentidos, la justicia es algo relativo, variable, que siendo el fundamento de la vida social, hace a ésta algo esencialmente frágil e inestable, siempre abierto a las contiendas que engendran los ultrajes.

2. *La oposición nomos-physis*<sup>436</sup>. En Protágoras no existe antagonismo entre estos dos conceptos; son, simplemente, distintos. Como puede verse en el *Protágoras*, se da una tendencia a identificar lo legal con lo justo, es decir, νόμῳν y δίκαιον. Dicho de otro modo, lo justo lo es sólo por ley. La posterior distinción entre justo por la ley (φύσει) o por naturaleza (νόμῳ) no tiene ni lugar ni sentido en el sofista de Abdera.

Entre ley y naturaleza no sólo no se da oposición, sino, antes bien, complementariedad. El tema ya ha sido estudiado por lo que a la educación se refiere<sup>437</sup>. En el *Teeteto*, Platón advierte con gravedad a propósito de Protágoras que "en el terreno al que me refiero -lo justo y lo injusto, y las cuestiones de religión- la gente está dispuesta a afirmar que ninguna de estas cosas existe naturalmente, con realidad propia..." (172b).

El que Protágoras sitúe los valores en el *nomos* se explica por lo dicho hasta aquí respecto a la distinción entre virtudes técnicas y virtud política. Esta última presupone las técnicas y, sobre ellas, se desarrolla un nuevo nivel: el del hombre civilizado. En el estado anterior (de naturaleza, en terminología contractualista), no hay valores políticos y morales, como la justicia o el pudor<sup>438</sup>. Por ello la especie humana está en trance de desaparecer y Zeus decide enviar a Hermes.

---

<sup>436</sup> Para esta cuestión es muy útil consultar F. Heinemann, *Nomos und Physis*, en particular el capítulo III, dedicado a "la antítesis sofística *nomos-physis*".

<sup>437</sup> Véase supra "Naturaleza, ejercicio, enseñanza", p. 290 y ss.

<sup>438</sup> Casertano, ob. cit., 126: "*Physis* y *nomos* están en la misma línea, son dos fases de un idéntico proceso".



El sofista de este modo logra, por primera vez, hacer depender los valores, no de instancias superiores (la naturaleza, los dioses), sino del mismo ser humano. Si los valores dependen del hombre, ¿cómo van a ser absolutos? Más bien serán efímeros como su propio sustentador.

El mérito y la originalidad de esta teoría no han sido suficientemente reconocidos. Protágoras es prácticamente el único defensor de la misma. La mayoría de los sofistas se inclinaría hacia formas diversas de iusnaturalismo<sup>439</sup>, todas las cuales preanuncian la decadencia de la *polis*, el fin de la política<sup>440</sup>. Ciertamente algunos de los sofistas, como Hipias o Antifonte, se inclinan hacia el derecho natural por el rechazo crítico a la situación real de la democracia ateniense. Pero ello implica que estos pensadores habían perdido ya toda perspectiva de reconducir la situación y de influir en la realidad. Ya no estaban en condiciones de concebirse a sí mismos como sabios "protagóricos", capaces de "cambiar a cualesquiera de nosotros".

Protágoras no vio otra posibilidad para fundar la convivencia entre los hombres que la voluntad mayoritaria de los ciudadanos plasmada en las leyes. De ahí la identidad entre igualdad y justicia. No existe otra justicia que la legalmente establecida. Quizá comprendió el sofista que cualquier otra posición conducía a convertir en ley la opinión aislada de uno o de algún grupo. De la democracia, de la soberanía popular, que

---

<sup>439</sup> G. Fasso, ob. cit., p. 34, distingue tres tipos de iusnaturalismo: el voluntarístico (una voluntad superior ha dictado la ley, por lo que ésta está por encima de las leyes positivas humanas; así, p.e., la *Antígona* de Sófocles); el naturalístico (la ley natural coincide con el instinto, común a todos los animales, de que el fuerte domina al débil; así Calicles); y finalmente, el racionalista (la ley es una norma que dimana de la naturaleza racional del hombre; así Hipias o Antifonte).

<sup>440</sup> Finley explica con cierto radicalismo las consecuencias de la decadencia de la ciudad: "la política había muerto; la ciudad estado, en tanto que organismo político, no dejó legado alguno al mundo griego después de Alejandro" (ob. cit., p. 45).

constituye el centro de esta teoría, Protágoras no llegó nunca a estar desencantado.

3. *La idea de progreso histórico.* La teoría protagórica tiene, finalmente, el mérito de situar el análisis de la historia humana sobre la idea de progreso y no sobre los viejos mitos de la Edad de Oro o del Eterno Retorno.

Tal afirmación, en sí misma, no pasaría de ser un lugar común si no advirtiéramos lo específico de la posición protagórica, a saber, que el progreso decisivo no es el relativo a las técnicas, sino el de la virtud política. En concordancia con esta posición, Protágoras se presenta como maestro de política, dejando de lado otras artes. Apuntaba, por tanto, hacia la política como cuestión clave del futuro de la humanidad. Muchos historiadores lo califican de optimista por su defensa de una organización social participativa. Se basaba para ello en una experiencia real, ciertamente defectuosa, pero tan importante que los ecos de la misma no cesarán de escucharse en la historia de Occidente.

Una fuerza superior de sentido contrario (platonismo-aristotelismo) ha desdibujado y oscurecido el verdadero rostro de la filosofía política protagórica. Sus ecos de contractualismo, su positivismo jurídico, su defensa de la democracia directa participativa, lo configuran como un pensador cuyas tesis la historia hecha en el pasado y la que hacemos cada día se ha empeñado en reducir a utopía.

## 10. CRITICA A LA RELIGION

Los testimonios acerca de los dioses más próximos al sofista son los que hallamos en Platón; dejando de momento de lado el mito del *Protágoras*, comenzaré por *Teeteto* 162cd, en el que se encuentra la idea que en testimonios posteriores se convertirá en las primeras frases del *Sobre los dioses*.

Cuando Platón en el citado diálogo ha terminado de exponer la teoría protagórica del conocimiento y se dispone a iniciar su refutación, aparece esta alusión al tema de los dioses. Recordemos

que se trata de la FHM ante la que Sócrates pregunta: "¿No te sorprenderías que llegaras a ser de pronto más sabio que cualquier otro hombre e incluso que cualquier dios? ¿O no crees que la sentencia de Protágoras se aplica tanto a los dioses como a los hombres?" (162c).

Tras los anteriores interrogantes, el Académico pone en boca de Protágoras una contestación en la que se hallan las palabras que aquí nos interesan: "Os detenéis demasiado en los dioses, cuya existencia o no existencia me niego expresamente a discutir en mis discursos y en mis escritos..." (162d). El tema de los dioses, como se ve, es abordado indirectamente en este diálogo.

Sin embargo en 172b se alude de nuevo al convencionalismo de Protágoras, en cuyo ámbito se incluyen temas como "lo justo y lo injusto y las cuestiones de religión". De modo muy similar se vuelve al tema en el libro X de *Leyes*, aunque sin citar expresamente al sofista. Platón hace una detallada exposición del origen y evolución del universo basándose en la dicotomía *nomos-physis*. La valoración de la misma no es protagórica, por cuanto "las cosas más grandes y más bellas son obra de la naturaleza y del azar, y las más pequeñas del arte" (889a), lo que está en contradicción con la concepción del sofista. Sin embargo sí está en la línea de Protágoras afirmar que "la política tiene poco de común con la naturaleza, sino casi todo con el arte ...; que los dioses existen por el arte, quiero decir, no por naturaleza, sino por determinadas prescripciones legales y que son distintos en cada sitio, según cada pueblo acordó consigo mismo al darse las leyes; y que de las cosas hermosas las unas lo son por naturaleza, y las otras por ley, pero que las justas no lo son por naturaleza en modo alguno..." (889d-e). Ciertamente Platón apunta aquí más a Trasímaco que a Protágoras<sup>441</sup>, pues afirma a continuación que todos consideran que "la justicia suprema es aquello que cada cual llega a imponer por la fuerza" (890a). El

---

<sup>441</sup> Untersteiner, ob. cit., vol. I, p. 69, n. 47, considera que Platón alude aquí al sofista Antifonte, lo que sólo sería válido en mi opinión para valorar la antítesis *nomos-physis* que aparece en el texto. No creo que pueda atribuirse a Antifonte la afirmación de que "las cosas justas no lo son por naturaleza ..."

punto de partida es, sin embargo, común: una concepción convencionalista de la justicia y de los dioses.

Así, pues, una cosa es considerar que la justicia y los dioses son resultado de convenciones sociales (cosa que admite plenamente Protágoras, como veremos al analizar el tema en el mito del diálogo del mismo hombre) y otra sostener que "existen naturalmente con realidad propia" (οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον) (172 b 4-5), tesis que es rechazada por el sofista en el sentido de Teeteto 162d y el fragmento B4, es decir, en el marco de la teoría del conocimiento. Platón tanto en Leyes (889e) como en Teeteto (172b) considera que el convencionalismo protagórico se refiere conjuntamente a estos dos campos, el de la justicia y el de la religión; ambos, en opinión de Platón, son demolidos por esa misma doctrina. De ahí que aparezcan frecuentemente unidos la injusticia y el ateísmo<sup>442</sup> como dos tendencias viciosas que caracterizan el paradigma del orador, frente al cual el filósofo platónico aparece como un carácter piadoso y justo. Tal es el caso en la digresión del Teeteto, donde Sócrates define los dos paradigmas "uno, de la felicidad divina (θείου εὐδαιμονεστάτου); otro, de la mísera apartada de la divinidad (ἀθέου ἀθλιωτάτου)" (176e). Ya hemos visto cómo esos dos paradigmas corresponden al sabio platónico y al protagórico. En los diálogos platónicos, frecuentemente, el ateísmo aparece ligado a diversos calificativos negativos<sup>443</sup>.

Es evidente, por tanto, que Platón interpreta correctamente el convencionalismo protagórico en materia de religión como una forma de ateísmo o, si se quiere, de agnosticismo. En tal sentido, el ateísmo es presentado como una de las consecuencias de la FHM, lo cual nos lleva a insistir en un aspecto importante de la misma: el

---

<sup>442</sup> *Gorgias*, 481a5 y 523b2 (ἀδίκως καὶ ἀθέως); *Pol.*, 309a1 (ἀθεότητα καὶ ὕβριν καὶ ἀδικίαν).

<sup>443</sup> *Rep.* 589e4: "ὕπὸ τῷ ἀθεωτάτῳ καὶ μισρωτάτῳ", y los ya citados en nota anterior y asimismo, Jenofonte *Recuerdos*, I, iv, 19, donde se da una conexión similar; se dice que Sócrates enseñaba a sus discípulos a "ἀπέχεσθαι τῶν ἀνοσιῶν τε καὶ ἀδίκων καὶ αἰσχρῶν".

antropocentrismo. No estamos, pues, ante un ateísmo caprichoso o infundado. Jaeger afirma en tal sentido que "los verdaderos padres de la antropología racional son los sofistas"<sup>444</sup>.

Como racionalista, Protágoras se limita a colocar al hombre en el centro. Desde ahí analiza el mundo, incluida, por supuesto, la religión, que es considerada como un producto humano. Así entiendo que debe analizarse el célebre pasaje del *Protágoras* 322a 3—5: "El hombre, una vez que participó de una porción divina, fue el único de los animales que, a causa de este parentesco divino, primeramente reconoció a los dioses y comenzó a erigir altares e imágenes de dioses".

Varias son las consecuencias que se derivan de este texto:

1. La religión emerge tras la adquisición por el hombre de la sabiduría de las artes y es, por tanto, anterior a la virtud política. Es una consecuencia del regalo de Prometeo. Hay editores<sup>445</sup> que han excluido partes de este texto por considerarlo en contradicción con el reconocido agnosticismo del sofista. Sin embargo, para un teórico como Protágoras, la religión, y más en la sociedad griega, era un fenómeno importante. En una historia de la humanidad no podía quedar marginado. Recordemos que le mito del *Protágoras* podría ser una recopilación de ideas expresadas por el sofista en la obra *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*<sup>446</sup>.

Tal como aparece en el texto platónico, llama la atención el orden temporal de los diversos elementos que definen este estadio de la humanidad: tras el regalo de Prometeo, surge la religión, el lenguaje y las técnicas sobre vivienda, vestidos, calzado, etc.

La sucesión parece un tanto extraña, si bien en mi opinión no debe ser tomada en serio. En primer lugar, por motivos extrínsecos: el autor es Platón y no tenemos por qué exigirle un

---

<sup>444</sup> *La Teología de los primeros filósofos griegos*, p. 175.

<sup>445</sup> En general esta exclusión no se considera ni necesaria ni fundada. *Dialogos I* (Gredos) en la traducción de G. Gual, p. 526, n. 30; Taylor, ob. cit., p. 84 y Kerferd, *The Sophistic Movement*, p. 168.

<sup>446</sup> G. Gual, ob. cit., p. 55.

completo rigor. En segundo lugar, por motivos intrínsecos: el relato no persigue establecer tal sucesión temporal, sino distinguir los dos estadios, el técnico y el político, y razonar y sacar las consecuencias en relación con el segundo.

En otros relatos la situación es distinta. Así el *Prometeo* de Esquilo cita la adivinación después del número y las leyes, de la domesticación de animales, de la navegación y la medicina. Pero Esquilo tampoco muestra mayor preocupación por el rigor en la serie temporal. En Diodoro ni tan siquiera se cita la religión, si bien el lenguaje es condición para las asociaciones entre los humanos. El texto de Lucrecio sitúa la religión en un momento tardío, tras el lenguaje, las ciudades y las leyes, lo que diferencia el autor latino del sofista de Abdera. Es decir, podemos suponer que Protágoras entendía la religión como un fenómeno mucho más profundo y enraizado en la historia de la humanidad que Lucrecio<sup>447</sup>.

Por otra parte, el texto platónico 322a3-5, usa una fórmula que no deja lugar a dudas: al hablar de que el hombre es el único animal que "reconoce a los dioses" (θεοὺς ἐνόμισεν), se comprueba que incluso Platón sitúa el tema en el terreno de las νομιζόμενα. De ningún modo, pues, podría concluirse de este texto sino el hecho de que el sofista consideraba la religión como una creación de las convenciones sociales, sin que esto implique por el texto mismo valoración alguna acerca de tales convenciones.

2. ¿Cómo entender dentro del texto 322a3—5 las expresiones acerca de la "porción divina" (θείας.. μοίρας) y del "parentesco divino" (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν)?

---

<sup>447</sup> Los historiadores de la religión suelen ver los orígenes de la misma en los enterramientos neardertalenses. A. Kyvelev, *Historia atea de las religiones, I*, afirma que las primeras representaciones religiosas "empezaron a aparecer durante el Paleolítico Medio" (p. 16). Sin embargo, E. Durkheim veía en la obligatoriedad "la característica esencial de las representaciones de la fe y de la praxis religiosa" ("De la definition des phénomènes religieuses", reproducido en castellano en J. Mathes *Introducción a la sociología de la religión*, p. 147), lo que implica la existencia de una sociedad estratificada y con una autoridad que ordene. Durkheim estaría, pues, más próximo a Lucrecio que a Protágoras.

Estas formulaciones bien podrían ser atribuibles a Platón. De hecho Jenofonte (*Recuerdos* I, iv, 13) pone en boca de Sócrates un argumento parecido para sustentar la tesis de que los dioses se ocupan no sólo del cuerpo (posición erecta, manos, lengua, sexualidad), sino también del alma, "porque, en primer lugar, ¿qué otro animal hay capaz de percibir la existencia de los dioses que pusieron orden en este conjunto de cuerpos espléndidos e inmensos? ¿Qué otra especie de vivientes, fuera del hombre, rinde culto a los dioses?".

Podría suponerse que Platón escribiese las citadas expresiones con una finalidad similar a la de Jenofonte<sup>448</sup>. Sin embargo, mientras en el segundo caso no hay duda de que el historiador ateniense está reproduciendo una idea socrática, en el de Platón habría que suponer que está tergiversando al sofista, pues, aparte del fragmento B4, los textos platónicos citados (*Teeteto* y *Leyes*) avalan el ateísmo de Protágoras. Ahora bien, no estoy seguro de que se pueda resolver la cuestión remitiéndose a una tergiversación platónica, pues ¿qué interés podría tener el Académico en presentar a un Protágoras que reconoce a los dioses cuando, con toda probabilidad, la tesis protagórica es la contraria, como queda avalado por una abrumadora mayoría de testimonios históricos, incluidos diversos textos platónicos?

Creo, por otra parte, que la hipótesis de la tergiversación platónica se requiere sólo si de las expresiones citadas inferimos la idea de un Protágoras teísta. Si no fuera éste el caso, no sería necesaria aquélla. Esto es lo que trataré de demostrar: que de tales expresiones no se infiere que el sofista reconociera la existencia de los dioses.

---

<sup>448</sup> Además tal idea en absoluto es ajena a la mentalidad platónica. En *Timeo*, 90a afirma Platón del alma que "nos levanta por encima de la tierra a causa de su parentesco celeste, ya que somos una planta no terrestre, sino celeste". Y también en *Leyes* 899d: "el creer tú en los dioses es debido a que tal vez alguna afinidad de orden divino te conduce a lo connatural para que lo estimes y creas en su existencia".

En primer lugar, debe tenerse presente que nos hallamos ante un relato que reviste forma mítica. Hay que distinguir, por tanto, tres planos: el mítico, el simbólico y el teórico.

En el plano teórico, Protágoras sostiene, como ya he dicho, que la religión es una convención social que se desarrolló en los inicios mismos de la historia del hombre y con antelación a la organización de las ciudades. En el plano simbólico, al afirmar el parentesco del hombre con la divinidad, Protágoras está acentuando la especificidad del ser humano, su enorme distancia de otras especies animales<sup>449</sup>; en suma, a los hombres que han creado la imagen de los dioses como seres superiores, Protágoras vendría a decirles que son ellos, los hombres mismos, los que son como dioses. Del mismo modo que no puede tomarse en serio la afirmación de que la justicia es un don de Zeus, si bien, como ya se ha dicho, tal afirmación tiene el carácter simbólico de poner de relieve el significado superior de la justicia respecto a las técnicas, así también el parentesco con la divinidad, sobre el supuesto de que el relato mítico es pura formalidad, no puede tener otro significado que colocar al hombre en el lugar mismo en que se coloca a los dioses.

Desde esta perspectiva se ve claro que inferir una imagen teísta de Protágoras a partir de las expresiones citadas, supone en mi opinión un error de calibre: no percibir que la noción de parentesco con la divinidad forma parte del plano estrictamente mítico, el cual en modo alguno puede ser tomado literalmente.

En mi opinión, I. Lana comete tal error cuando establece entre Lucrecio y Protágoras una identidad de puntos de vista con la diferencia de que "mientras la concepción en Protágoras es todavía parcialmente teocéntrica, en Lucrecio es, en cambio, rígidamente antropocéntrica: el contrato social es el sustituto de la intervención

---

<sup>449</sup> C.W. Müller, "Protágoras über die Götter", en Classen, ob. cit., 312-340, que llega a esta misma conclusión: "Philosophisch kommt darin die dem Menschen durch den Geist und die kulturschaffenden τέχναι verliehene Sonderstellung gegenüber den anderen Lebewesen, den ἄλογα (321c), zum Ausdruck, bedeutet aber noch nicht, dass hinter dem mythischen Form eine entsprechende Theologie stehen müsse" (p. 315).



de Zeus"<sup>450</sup>. Lana traspone al plano teórico lo que es una diferencia formal. Si en el *Protágoras* el sofista se hubiese inclinado por el logos en lugar del mito, con toda seguridad su supuesto teocentrismo parcial habría quedado sin argumentos. Lana llega incluso hasta ver una contradicción en la filosofía protagórica, pues "mientras niega la posibilidad de probar racionalmente la existencia de Dios, afirma que el estado existe por un don del mismo Dios" (ob. cit., 179).

En la expresión sobre el parentesco con la divinidad se basa igualmente Dodds para sostener "la imposibilidad de decidir con alguna certeza cuánto es de Protágoras y cuánto de Platón" (ob. cit., p. 9). También G. Bueno aparece tomar el mito literalmente al rechazar la oposición entre un Protágoras positivo y un Platón metafísico, fundando tal rechazo en que "es Protágoras quien cuenta el mito sobre el origen del hombre y la cultura. Un mito en el que, por cierto, los hombres, junto con los animales, fueron creados por Zeus y la cultura fue otorgada por un Titán (un ser divino, Prometeo) y por un pastor, Hermes .." (ob. cit., pp. 33-34).

Obvio es decir que el uso del mito no implica para su autor ni el reconocimiento de los dioses que aparecen en el relato ni su descalificación como científico. El mito forma parte de los métodos de exposición de los sofistas y como tal debe ser juzgado. Así lo reconoce Rodríguez Adrados<sup>451</sup>, por lo cual concluye que "es imposible entender que las artes o la justicia sean un don divino. Se trata de una vestidura mítica de su pensamiento

---

<sup>450</sup> *Studi sul pensiero politico classico*, p. 176. En una obra anterior, *Protagora* (1950), todavía es más explícito al sostener que el sofista estaba buscando "una zona que no puede ser atacada por el ácido corrosivo de la duda" (p. 19) y tal zona no es sino "la religión tradicional, la cual, precisamente por ser tal y en cuanto tal, está sustraída a toda posibilidad de crítica" (p. 20); al mismo tiempo, este crítico postula una doctrina secreta que defiende el agnosticismo. En mi opinión esta dicotomía carece de fundamento. *Protagora*, p. 90.

<sup>451</sup> *La democracia ateniense*, p. 173.

comparable a la que emplea Pródico en su mito de Heracles en la encrucijada"<sup>452</sup>.

Sean cuales sean las diferencias entre Platón<sup>453</sup> y Protágoras en el uso del mito, parece incuestionable que los sofistas usaban profusamente relatos míticos para aprovechar la carga simbólica de los mismos en su enseñanza. La misma naturaleza de su auditorio, su orientación al público, hacían aconsejable el no prescindir de tan importante vehículo de comunicación. En el caso de Protágoras, además, que consideraba parte importante de la educación la crítica de los poetas, es muy probable que utilizase tales recursos debidamente "corregidos". Así puede observarse que el mito del *Protágoras* no coincide con el de Esquilo, lo que prueba que el mito se adaptaba al contenido teórico que se deseaba exponer.

Sin embargo, tampoco puede hablarse del mito como mera vestimenta. Creo que la interpretación simbólica del mismo, mucho más pobre para nosotros que para un oyente de Protágoras, contribuye a reforzar el contenido teórico del mismo. Si bien no puede hablarse de pruebas explícitas que demuestren la paternidad protagórica del mito de Prometeo<sup>454</sup>, negar dicha paternidad tampoco las tiene y, además, en tal caso, habría que explicar por qué motivo Platón lo presenta como protagórico. Lo que sí es demostrable es, primero, la utilización entre los sofistas del mito como uno de sus recursos expositivos y, segundo, una vez interpretado el pasaje de 322a según lo dicho, la coherencia del

---

<sup>452</sup> Ob. cit., p. 174. Igualmente Nestle. ob. cit., p. 282.

<sup>453</sup> Sobre el sentido del mito en Platón, *Diálogos, I* (Gredos), "Introducción general" (pp. 108-120) de E. Lledó.

<sup>454</sup> Al respecto, Nestle, ob. cit., p. 282, afirma que la "vestimenta mítica debe de haber pertenecido ya al original. En el otro extremo, Capizzi no reconoce ni la forma mítica ni el contenido teórico como protagóricos, sino que, en su opinión, solamente se pueden atribuir a Platón, que se limita a imitar "exclusivamente la solemnidad del estilo" (*Protagora*, p. 259; asimismo p. 208 y ss.). Para un resumen del estado de la cuestión, Untersteiner, *I sofisti*, vol. 1, pp. 97-104 y 118, n. 24.

contenido filosófico del mito con el relativismo y convencionalismo del sofista.

Respecto a la primera cuestión, el mito como recurso expositivo en la sofística, Untersteiner, además de reconocer el relato como producto protagórico, encuentra que esta práctica corresponde a "una novedad en las formas literarias de los helenos", que conduce con la sofística a convertir el mito en "forma externa del pensamiento". Este cambio obedece a un proceso que concluye cuando "el pensamiento domina completamente al mito" (ob. cit., p. 98).

Sin embargo, el crítico italiano, de un modo que juzgo incoherente, concluye que "Protágoras no es ni teocéntrico, ni antropocéntrico, porque, más bien, ha logrado una síntesis entre las dos concepciones" (ob. cit., p. 104). Ni el conjunto de los testimonios platónicos ni tampoco el mito de *Protágoras* permiten esta conclusión.

Müller, por el contrario, entiende la expresión sobre el parentesco divino en el sentido de que "las representaciones de la creencia en los dioses son proyecciones o reflejos de lo humano" (ob. cit., p. 317). Incluso sostiene que todas las objeciones contra el origen protagórico del *Protágoras* 322a, se desvanecen si se considera que tal pasaje es la aplicación platónica al mundo de los dioses de la FHM. Mi suposición es que tal aplicación no es platónica, sino del propio Protágoras y que éste no persigue un crítica del antropomorfismo religioso, sino de la religión misma definida por tres elementos: reconocimiento de dioses (θεοὺς ἐνόμισεν), erección de altares (βρομοῦς) y de estatuas (ἀγάλματα). Sin embargo, creo que del discurso del *Protágoras* no se pueden inferir posibles valoraciones del sofista sobre la religión, salvo que, como afirma Untersteiner, el pensamiento, es decir, el racionalismo característico de la sofística, domina completamente el mito y también, a los poetas. Por tanto, habrá que recurrir a otros textos para tratar de sintetizar estas posibles valoraciones, el sentido del agnosticismo o ateísmo protagórico y su relación con las tesis filosóficas.

Antes de pasar a tal cuestión, conviene abordar el tema de la relación entre Jenófanes y Protágoras. Se aduce el conocido fr.

B15 del primero como precedente de la crítica sofística de la religión: "Pero si los bueyes, caballos y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente (a cada uno)".

No corresponde aquí entrar en las dificultades que entraña una interpretación de Jenófanes. Podemos aducir, no obstante, algunas consideraciones sobre el fragmento precedente y su relación con la teología. De Jenófanes afirma Jaeger que "se limitó a colocar a plena luz de la conciencia las inevitables consecuencias de la revolución filosófica para la fe religiosa a que conducían las teorías jónicas sobre la naturaleza" (ob. cit., p. 53). ¿Cómo seguir manteniendo los dioses antropomorfos tradicionales, tan humanos y limitados, cuando los milesios comienzan a hablar de un elemento eterno e infinito?<sup>455</sup> De este modo, planteándose tales preguntas, Jenófanes sería el inspirador de la teología natural que habría de tener gran influencia en la posteridad.

La diferencia con Protágoras es manifiesta; Jenófanes es un teólogo, mientras que no lo es el sofista, como tampoco lo son los milesios. Protágoras, por consiguiente, no critica el antropomorfismo de los dioses olímpicos, sino que lo explica desde sus posiciones filosóficas fundamentales. Por ello no creo que pueda establecerse una línea de crítica a la religión que vaya de Jenófanes al Estagirita, pasando por los sofistas<sup>456</sup>. Del convencionalismo protagórico en materia de religión no se deduce una exigencia de reforma de la teología, sino una explicación del propio nivel de desarrollo alcanzado por la misma; como es el

---

<sup>455</sup> En línea con Jaeger, J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 99, escribe: "Observando el mundo a la luz de la ciencia jonia, y con un poder razonador claro y original, Jenófanes siguió siendo teísta al tiempo que rechazaba las formas tradicionales de teísmo. Su concepción de dios se amolda a la pura lógica; la ciencia dio a su concepción sustancia y materia".

<sup>456</sup> C.W. Müller. ob. cit., 322. Se apoya para ello en Aristóteles, *Política*, 1252b24, texto frecuentemente relacionado con el fr. 15 de Jenófanes.

hombre el que forja la imagen de los dioses, la forja según su variable capacidad: si la teología mítica corresponde a un nivel determinado de desarrollo humano, la teología natural de Jenófanes sería impensable sin la previa génesis de la filosofía jónica. En uno y otro caso, teología mítica y natural, estamos ante un producto creado por el hombre. El hombre crea a los dioses a su imagen y semejanza.

Continúo ahora con el fragmento B4. Ya hemos dicho que en el *Teeteto* se encuentran los primeros vestigios del mismo. Ciertamente que, de no conocer los testimonios posteriores, no tendríamos claro, en primer lugar, que, según Platón, Protágoras reducía la religión a un asunto convencional, lo que no deja de ser una tesis esencial del sofista sobre el tema.

En segundo lugar, podríamos establecer, lo que en mi opinión guarda estrecha coherencia con lo anterior, que la existencia o no existencia de los dioses es una cuestión de la que prescindía Protágoras debido a que no se puede rebasar el terreno de la verosimilitud ( $\tau\hat{\omega}$  εἰκότι). El contexto de 162d-e nos permite suponer que Protágoras defendía tal conclusión en el marco de su teoría epistemológica, es decir, en torno a la FHM.

Así, pues, sin tener otros testimonios posteriores, de la obra platónica obtenemos una información valiosa, decisiva y filosóficamente importante. Incluso me atrevo a afirmar que las tesis esenciales de Protágoras sobre la religión se resumen en lo dicho, si bien el fragmento B4 y sus diversos aditamentos nos permiten hacernos una idea más rica y completa. De otro modo, podríamos decir que Protágoras fue, en la teoría filosófica, un estudioso de la religión como producto del ser humano y, desde el punto de vista teológico, un ateo o agnóstico. El fragmento B4 nos permite matizar este segundo aspecto.

Acerca de dicho fragmento lo primero que llama la atención es la gran cantidad de testimonios, la mayoría de ellos tardíos. Ello indica el eco, generalmente negativo, que alcanzó esta frase de Protágoras. Adviértase de paso que ésta es ya la cuarta frase que ha pasado a la historia de un filósofo cuyas obras han

desaparecido<sup>457</sup>. Sin duda, esa breve frase encerraba todo un programa teórico; el texto es el siguiente: "En relación con los dioses no soy capaz de saber si existen o si no existen, ni en cuanto a su forma, cómo son; pues muchas cosas son las que impiden saberlo, tanto la oscuridad de la cuestión como la brevedad de la vida humana"<sup>458</sup>.

Dos son los temas que se abordan en el fragmento: la existencia de los dioses y, en su caso, la forma de los mismos. Sobre la primera cuestión se ha querido ver una coincidencia en Meliso<sup>459</sup>. Por su parte Cicerón, relata la anécdota relativa a Simónides quien, al preguntarle el tirano Hierón acerca de los

---

<sup>457</sup> Para una lista exhaustiva sobre los lugares relativos al B4, C.W. Müller, ob. cit., (en Classen. p. 323 y ss.) y K.M. Dietz, ob. cit., p. 132. A continuación presento una síntesis sobre las fuentes más importantes: 1) Platón, *Teeteto*, 162d-e. 2) El historiador Filócoro habla del naufragio de la nave cuando Protágoras navegaba hacia Sicilia. Diógenes Laercio (DK80A1) relata este acontecimiento a propósito de diversas versiones sobre la muerte del sofista. Müller considera a Filócoro "no sólo como el más antiguo informador del proceso de impiedad de Protágoras, sino también como la fuente más completa y exacta (ob. cit., 337-338). 3) Timón de Fliunte, poeta lírico (s. III-II), citó a Protágoras en uno de sus silos, aludiendo al fragmento, la quema del libro y el exilio para evitar la cicuta, según refiere Sexto Empírico (DK80A12).4) Cicerón en *De nat. deorum* (I, 29;163) cita el fragmento en ambos lugares y en el segundo habla, además, del proceso, del destierro y de la quema de sus libros (DK80A23). 5) Diógenes de Enoanda (estoico del s. II) equipara a Protágoras con el ateo Diágoras, del cual sólo se diferencia en la moderación verbal (DK80A23). 6) Sexto Empírico relata la frase, la condena, la huida y el naufragio (DK80A12). 7) Filóstrato, *Vidas de los sofistas* I, 10, (DK80A2), se refiere a la cuestión de la existencia de los dioses, su relación con la educación persa que recibió, su exilio y naufragio. 8) Diógenes Laercio, *Vidas*, IX, 51 y ss. (DK80A1), cita el fragmento, la acusación y el destierro, la requisa y quema de sus libros y, finalmente, diversas versiones sobre su muerte.

<sup>458</sup> Eusebio, *Preparación Evangélica*, XIV, 3, 7 (DK80B4).Untersteiner, *I sofisti*, vol. I 55-57 y 67, n. 36. He aquí el texto griego: "περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλόγητος καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου".

<sup>459</sup> DK30A1. La evidencia no es, sin embargo, total.

dioses, le pidió un día para considerar el tema, luego dos, y así sucesivamente, multiplicando el número de días por dos. Simónides, preguntado por la causa de su extraña conducta, contestó a Hierón: "Porque cuanto más ampliamente lo considero tanto más oscura me parece la esperanza"<sup>460</sup>.

La segunda cuestión, la relativa a la forma de los dioses, parece más problemático que fuera planteada y estudiada por Protágoras. Es una típica cuestión teológica que presupone la respuesta positiva a la primera, a saber, la existencia o no existencia. En las teorías sofísticas sobre la religión los dioses no existen, son resultado de una ficción humana, cuyo papel es analizado con detalle, por lo que resulta innecesario plantear la segunda cuestión.

Así, por ejemplo, el estoico Lucilio Balbo resume del siguiente modo los planteamientos teológicos de su escuela: 1. si existen los dioses; 2. naturaleza de los mismos; 3. si el mundo es gobernado por ellos; y 4. si se preocupan de los asuntos humanos<sup>461</sup>.

Parece claro que una respuesta negativa al primer tema exime de continuar con los siguientes. Jaeger sostiene sobre Jenófanes que nunca se le ocurre "insinuar que Dios pudiera carecer totalmente de forma. Es significativo que durante todo el tiempo que los griegos dirigieron su atención filosófica a estos temas, fue el problema de la forma (μορφή) de lo Divino un problema que nunca perdió su importancia" (ob. cit., p. 48). Cabría añadir que esta afirmación es válida en un contexto teológico, pero no en el planteamiento sofístico, donde se analiza el origen y función de la religión como una manifestación natural humana.

Un contexto similar al de Lucilio Balbo lo ofrecen las *Leyes* de Platón, que, en su libro X, entiende "las injurias contra los dioses" desplegadas en tres facetas: 1. No creer en los dioses; 2. Negar que se preocupen de los hombres; y 3. Creer que es fácil

---

<sup>460</sup> *De nat. deorum* 1, 22, 60.

<sup>461</sup> Cicerón, ob. cit., 11, 1, 3.

seducirlos con plegarias (884b). Las dos últimas formas de ateísmo, y, sobre todo la tercera, alude a las cuestiones sobre la naturaleza de los dioses y, como el propio Platón confirma, ambas suponen la respuesta positiva a la primera. En este marco debe entenderse toda la tradición de crítica al antropomorfismo que se inicia con Jenófanes. Es una crítica teológica a la teoría mítica. En Cicerón se halla una detallada crítica a la proposición de que "al pensar en los dioses, no se nos ocurre otra forma sino la del hombre"<sup>462</sup>, todo lo cual conduce a lo que en Varrón se trata bajo el nombre de los tres géneros de teología. Agustín de Hipona refiere esta división al pontífice Escévola, que distinguía los dioses de los poetas, los de los filósofos y los de los príncipes de la ciudad<sup>463</sup>. Con más precisión, Varrón hablará de teología mítica (de los poetas, adaptada para el teatro), física (de los filósofos, adaptada al mundo) y civil (de los sacerdotes y ciudadanos, adaptada a la ciudad).

El escritor cristiano sale al paso de esta triple distinción alegando: "¡con cuánta mayor libertad y con cuánta mayor sutileza los dividieras diciendo que unos son los dioses naturales, y otros de distinción humana, pero que de estos últimos sentían una cosa los poetas y otras los sacerdotes, y que una y otra están tan íntimamente ligadas por el vínculo de la falsedad, que ambas son gratas a los demonios, de los cuales es enemiga la doctrina de la verdad!" (ob. cit., VI, 6, 1).

Como se observa, Agustín coincide con Platón en refutar el carácter convencional de la religión, el cual constituye el motivo del rechazo de los otros dos géneros<sup>464</sup>.

---

<sup>462</sup> Ob. cit., I, 29, 81. Más adelante excluye incluso que los dioses tengan la forma del tipo de la de los cuerpos celestes (I, 29, 85). Vuelve al tema en el libro II criticando a los filósofos y gentes sin formación "ut nisi figuris constitutis nihil possent de dis immortalibus cogitare" (II, 17, 45).

<sup>463</sup> *De civitate Dei*, IV, 27.

<sup>464</sup> Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, pp. 8-9 así como las notas correspondientes. Cicerón, ob. cit. I, 13, 32 remite a Antístenes la distinción entre "un solo dios natural" y "muchos dioses populares".



Por todo lo dicho no me parece probable que Protágoras abordara en el *Sobre los dioses* la cuestión teológica de la forma de los dioses, si bien cabe que rechazara la posibilidad de conocer tanto su existencia como su naturaleza, ya que tanto Eusebio como Sexto Empírico hablan de ὅποιοι y Cicerón, de "*qualesve sint*".

Sea como fuere, lo importante a mi juicio es el tipo de argumentos que el sofista ofrece: la oscuridad del tema y la brevedad de la vida humana. En este aspecto, el fragmento refuerza el carácter empírico—práctico de la gnoseología protagórica y se manifiesta en tal sentido como resultado de la aplicación de la FHM al tema religioso. De este modo no son los dioses la medida del hombre, sino al revés, son los dioses los que se someten al criterio humano. La oscuridad del tema hace referencia a la imposibilidad de adquirir experiencia alguna en torno a los dioses<sup>465</sup>, lo que implica en tal caso inaccesibilidad al conocimiento humano.

El argumento de la brevedad de la vida denota el mismo carácter antropocéntrico, pero, al mismo tiempo, parece sugerir que el sofista considera el tema como especialmente difícil, ya que requeriría más investigación que lo que la corta vida humana permite. Si ello es así, significaría que Protágoras concede al tema religioso una importancia destacada, cosa que ya comprobamos en el mito de Prometeo del diálogo platónico, en proporción probablemente con el papel que la religión ocupaba en la sociedad griega objeto directo de su consideración.

He dicho que este fragmento sobre los dioses guarda relación con la FHM. Precisaré esto: la citada frase nos lleva a la conclusión de que los dioses son tal cual los concibe cada cultura, estado o individuo. Ahora bien: estas convenciones humanas ni son inmutables, ni tampoco inatacables, y no sólo las religiosas, sino también las políticas. Más aún, Protágoras prevé la intervención del sofista para cambiar las opiniones sobre la religión mediante los argumentos citados. Esto nos lleva a la hipotética conclusión de que Protágoras consideraba las ideas de

---

<sup>465</sup> Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, I, p. 80.

los estados griegos sobre religión como inadecuadas y que proponía modificarlas en un sentido que se orientaba al ateísmo.

No puede decirse, pues, que Protágoras suspendiera el juicio en cuestiones religiosas, sino que se pronunciaba en el sentido indicado<sup>466</sup>. La historia posterior así entendió la posición protagórica, como un pronunciamiento positivo, cuya coherencia con la FHM ha sido puesta de manifiesto. Con el fragmento B4 se liga en la biografía de Protágoras el proceso de impiedad de que fue objeto, la condena (destierro), la quema de su libro y la muerte en naufragio. Independientemente de la verdad histórica de estas noticias, es digno de consideración el nexo que se establece entre la afirmación teórica y las consecuencias prácticas para el sofista. Antes de entrar en este último aspecto, veremos cómo es interpretado el fragmento.

Por lo que a Platón respecta ya he indicado que interpretaba el convencionalismo en materia de religión como la base del ateísmo. Timón de Fliunte, en testimonio que relata Sexto Empírico (DK80A12), se refiere al B4 añadiendo acerca del mismo el siguiente comentario: "πᾶσαν ἔχων φυλακὴν ἐπιτεκείης". Pero tal moderación, sigue Timón, "no le sirvió de nada, sino que emprendió el exilio a fin de no beber el gélido brebaje socrático y sumergirse en el Hades".

También Cicerón, tras referirse al fragmento, juicio, quema del libro y destierro de Protágoras, deduce que "muchos se sintieron menos inclinados a defender esta doctrina ya que ni tan siquiera la duda pudo evitar la pena" (ob. cit., 1, 23, 63). Así pues, el fragmento B4 de Protágoras, para Cicerón, en el fondo, no es más que un ateísmo moderadamente formulado. Más adelante, hablando de la superstición, confirma este punto de vista: "Pues es fácil liberarse de las supersticiones, de lo que soléis estar orgullosos, cuando has quitado toda fuerza a los dioses. A no ser que pienses que Diágoras o Teodoro, que negaban de plano la existencia de los dioses, pudieron ser supersticiosos; yo ni tan siquiera sé como lo pudo ser Protágoras, quién defendió una

---

<sup>466</sup> Kerferd, ob. cit., p. 166.

postura indiferente, ni la existencia ni la no existencia de los dioses. Pues las doctrinas de todos estos no sólo acaban con la superstición, en la que hay inherente un vano temor a los dioses, sino también con la religión, que consiste en el culto piadoso de los dioses" (ob. cit., 1,42,117).

El estoico Diógenes de Enoanda (DK80A23) identifica a Protágoras con Diágoras, prototipo de ateo, alegando que el primero "se sirvió de expresiones diferentes a fin de evitar su excesiva audacia. En efecto, dijo que no sabía si los dioses existen. *Esto es lo mismo que decir que sabía que no existían*".

Sexto Empírico<sup>467</sup> cita una lista de ateos, entre los cuales se halla Evémero, Diágoras de Melos, Teodoro y otros, como Critias y, "según algunos", Protágoras.

En mi opinión la propia intolerancia de la cultura griega y romana hacia el ateísmo no dejaba lugar a excesivas matizaciones. No se equivocaban, sin embargo, los escritores citados al situar a Protágoras entre los ateos, o dicho de otro modo, entre los filósofos y escritores que desde el siglo V se plantean en términos extrateológicos, y preferentemente en la órbita teórica del análisis político-social y de la epistemología, la naturaleza y función social de la religión. Tal es el caso de Demócrito, algunas de cuyas ideas sobre los dioses tan brillantemente refleja Lucrecio en el libro V (1161-1240), Pródico (DK84B5) o Hippias (DK88B25)<sup>468</sup>.

Junto a estas teorías acerca de la religión se desarrolla una tendencia racionalista de lucha contra la superstición que tiene su mejor exponente en el texto hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*. De él ha dicho García Gual que "... es el producto de una época que confía en la razón para explicar y entender el mundo, y que rechaza sin miramientos las actitudes irracionales de

---

<sup>467</sup> *Contra los físicos*, I, 51-56.

<sup>468</sup> Ver Jaeger. ob. cit., pp. 172-190, donde expone las teorías sobre la naturaleza y origen de la religión.

la magia y la superstición"<sup>469</sup>. Este tratado sostiene que la incapacidad de comprenderlas es la causa de que se atribuya carácter divino a la epilepsia y denuncia a los "magos, purificadores, charlatanes y embaucadores" como los causantes de que se tome la divinidad como escudo de su ignorancia. Saliendo al paso de una posible acusación de impiedad, arguye el autor que estas personas "no construyen sus discursos en torno a la piedad, como creen ellos, sino, más bien, en torno a la impiedad y a la creencia de que no existen los dioses, y que su sentido de lo piadoso y lo divino es impío y blasfemo..." (cap. 3).

Su carácter de crítica racionalista y científica se manifiesta finalmente, en que, tras afirmar que las purificaciones y conjuros son los trucos de "hombres que carecen de un medio de vida", pasa a detallar toda una explicación fisiológica que conduce a establecer que esta enfermedad no es más divina que las demás, sino que "tiene su naturaleza como las otras enfermedades".

Tan frontal ataque a la religión y a la superstición no podía dejar de provocar violentas reacciones. Los procesos de impiedad habrían de quedar para testimonio de los siglos de cómo un estado, en el que se había fraguado la más gloriosa experiencia antigua de libertad, era capaz de desarrollar, al mismo tiempo, sutiles y bárbaros mecanismos represivos. Anaxágoras, Diágoras, Protágoras, Aspasia, posiblemente Eurípides<sup>470</sup> fueron procesados<sup>471</sup> y, en todos los casos, salvo el último, triunfó la

---

<sup>469</sup> *Tratados hipocráticos, I*, introducción a *Sobre la enfermedad sagrada*, p. 389.

<sup>470</sup> No cito a Sócrates, como es frecuente, en esta relación porque, a mi entender, sobre su juicio y muerte, inciden un conjunto de circunstancias que lo convierten en un proceso de distinta naturaleza, aunque también en él pueda hablarse de acusación por impiedad y de connotaciones y concomitancias políticas. Entiendo que existen múltiples interrogantes como para hablar de Sócrates, junto a los demás procesados citados, en el sentido de "jefes de la ideología progresista en Atenas" (Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 180).

<sup>471</sup> Sobre los procesos de impiedad, véase José García López, *La religión griega*, pp. 249-255. L. Gil, en *Censura en el mundo antiguo*, p. 54,

acusación. Con gran pertinencia afirma Dodds que, además de estos personajes famosos, "no sabemos cuántas personas, más oscuras, sufrieron por sus ideas"<sup>472</sup>.

Si bien estos procesos de impiedad los hubo en Atenas "desde tiempos muy remotos"<sup>473</sup>, el decreto del adivino Diopites demuestra que fue necesario en esta época, el año 432 según Plutarco, el 438 o el 430 según otras suposiciones, ampliar las motivaciones haciéndolas extensivas a "los que no creían en las cosas divinas o hablaban en su enseñanza de los fenómenos celestes"<sup>474</sup>. El adivino profesional debía tener fundadas razones para suponer que el descreimiento amenazaba con hundir su profesión.

Este movimiento, inicialmente restringido a sectores intelectuales, llegó a impresionar y calar entre la juventud que, como Hipócrates en el *Protágoras*, acudían al sofista como por extraña fuerza atraídos. Platón, en el diálogo citado o en el *Menón*, pero, sobre todo en las *Leyes*, tomó nota del peligro de la disolución religiosa impulsada por sofistas y filósofos, como los que sostienen que los seres celestes, deificados por Platón, cuales son el sol, la luna y los astros, "no son más que tierra y piedras, incapaces de preocuparse lo más mínimo de los asuntos humanos" (886d-e). No estaba el Académico, como demuestra este texto y en general el libro X de las *Leyes* muy lejos de las preocupaciones del adivino Diopites.

En cuanto a la firmeza en las penas y las cárceles, el filósofo del bien en sí es extremadamente precioso y minucioso; distingue tres tipos de cárceles: una próxima al ágora (preventiva), el reformatorio y otra en medio del campo. Y entre los ateos, los hay

---

refiere la definición de impiedad del Pseudo-Aristóteles (*De virt. et vit.* 7, 1251a31): "La impiedad es una falta cometida con relación a los dioses, a las divinidades, los muertos, los progenitores o la patria".

<sup>472</sup> Dodds, ob. cit., p. 180.

<sup>473</sup> Gil, ob. cit., p. 54.

<sup>474</sup> Plutarco, *Pericles* 32, 1.

en cada una de las tres clases de dos tipos, los que faltan por ligereza y los conscientes de sus faltas, entre las que, ¡cómo no!, cabe encontrar "las artimañas de los llamados sofistas" (908d). A los primeros, es decir, "los que han faltado por ligereza, pero sin malicia en los instintos ni en el carácter", Platón propone "que el juez que los mande al reformatorio lo haga en virtud de ley y para un período no inferior a cinco años; y que en ese tiempo no haya ningún otro de los ciudadanos que trate con ellos, excepto los miembros del consejo nocturno, que les harán compañía con miras a la amonestación y a la corrección de sus almas; y una vez que haya pasado el tiempo del encarcelamiento, a aquellos de entre ellos que se opine que han vuelto al buen sentido, vivan ya en lo sucesivo con gente sensata; mas, si luego no resulta así, sino que se hace alguno reo nuevamente de un tal delito, sea penado con la muerte" (908e-909a).

Esto para los ateos de buen carácter; a los demás manda encarcelarlos en la prisión de la región central "y que ningún hombre se les acerque jamás, ...y al que haya muerto, arrójenlo insepulto fuera de las fronteras..." (909c).

Estas sobrecogedoras declaraciones platónicas añaden consistencia a las conclusiones de Fustel de Coulanges al establecer que "el estado y la religión estaban tan completamente fundidos en uno que era imposible, no sólo que ocurriese la idea de un conflicto entre ambos, sino aún distinguirlos uno de otro"<sup>475</sup>. La violenta reacción de los mecanismos coercitivos del estado ateniense coincidiendo con un filósofo opositor a y visceralmente enemigo de la democracia, demuestra que la crítica a la religión estaba tocando un pilar fundamental del sistema social antiguo, o, al menos, Diopites y Platón así lo entendían.

Por tanto, el ateísmo que se fraguaba en los círculos intelectuales fue prontamente sofocado y reducido a la marginalidad. Desde el punto de vista de la religiosidad popular es cierto que las creencias se debilitan, aun cuando, como ha señalado M.P. Nilsson, ello no se oponía a las violentas e histéricas

---

<sup>475</sup> *La ciudad antigua*, libro III, cap. VII.

reacciones contra la irreligiosidad, lo que se puso de manifiesto, entre otros, en el incidente de la mutilación de los Hermes.

Por esto cabe plantearse, como hace Dodds (o.c., p. 183), si no podría aplicarse a esta situación el juicio de J. Burckhardt sobre la religión del XIX al afirmar que era "el racionalismo para los pocos y la magia para los muchos". Ciertamente las parodias religiosas habían llegado bastante lejos hasta el punto de que la irreligión es, a veces, calificada como "mal del siglo"<sup>476</sup>. Pero, simultáneamente, sobre todo bajo los trágicos efectos de la guerra y las secuelas que conlleva, se originó lo que Dodds llama una regresión centrada en tres aspectos: primero, el auge del culto a Esculapio, como necesidad de buscar nuevos apoyos frente a la ineficacia de los dioses contra la peste; segundo, el fuerte desarrollo de los cultos "orgiásticos" durante la guerra del Peloponeso; y, finalmente, con preferencia en el siglo IV, la abundancia de las prácticas de la "defixio" (κατάδεσις)<sup>477</sup>, forma mágica consistente en invocar sobre una persona, cuyo nombre se inscribía en una tablilla, la maldición de poderes infernales.

Es en esta situación contradictoria, en la que el juicio de impiedad se convertía en un eficaz mecanismo político de manipulación, donde hay que situar el pensamiento protagórico sobre los dioses, su proceso y su condena.

---

<sup>476</sup> Aristófanes, *Las Avispas*, "Introducción" de F. Rodríguez Adrados, p. 45.

<sup>477</sup> Platón conoce estas prácticas que son condenadas en las *Leyes* 933a2 y d7.

## 11. EPÍLOGO: EL FRACASO HISTÓRICO DEL PROTAGORISMO

Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie quedase exterminada por completo, envió a Hermes para que llevase a los hombres el pudor y la justicia, a fin de que rigiesen las ciudades la armonía y los lazos comunes de amistad.

Platón, *Protágoras* 322c1-3.

Del *Diccionario General Ilustrado de la Lengua Española* (prologado por R. Menéndez Pidal y corregido y ampliado por S. Gili Gaya) tomo la siguiente definición de *sofisma*: "Silogismo vicioso o argumento capcioso con que se pretende hacer pasar lo falso por verdadero". Asimismo *sofisticar* significa "adulterar, falsificar" y *sofístico* equivale a "aparente, fingido". Semejante situación se constata en casi todos los idiomas europeos.

Difícilmente Platón y Aristóteles pudieron imaginar un éxito mayor en su refutación de la sofística: su definición se ha convertido en la definición de este movimiento cultural y filosófico. Todo en estas definiciones es negativo. Ni tan siquiera es legítimo tratar de vislumbrar qué hay detrás de las mismas. Escasos son y han sido los críticos que han tomado la palabra al Estagirita o al Académico, pues cabe considerar que, si los sofistas han tenido que ver con el falso razonamiento o con los argumentos capciosos, probablemente tendrán también algo que ver con lo que después se habría de llamar *lógica*, inventada al parecer *ex nihilo* por Aristóteles.

Como los enunciados se dividen a priori en verdaderos y falsos, así parece que también los filósofos se distribuyen en grupos implicados, unos, con la verdad, y otros, con la falsedad y la apariencia.



Sin embargo, esta intemporal sentencia del diccionario tiene su historia. Una historia que comienza en la vida misma de los sofistas. En el caso concreto de Protágoras, sofista que conoció tanto el éxito ante un público joven y emprendedor como el riesgo de una profesión desafiante y crítica, el fracaso histórico de su pensamiento comienza en su vejez y se desarrolla en un amplio período de tiempo que concluye con la desaparición de sus obras, en el terreno material, y con la fabricación de un paradigma teórico que tiene su expresión más estrafalaria en la citada definición del diccionario.

Muchas son las historias de persecuciones y procesos que se conocen de la antigüedad griega. Sólo en el caso de Protágoras por lo que a los siglos V y IV respecta, se habla de la quema de sus escritos. Con la implantación del cristianismo, esas prácticas fueron al parecer en ascenso. Según K. Clark<sup>478</sup> "al mismísimo San Gregorio se la atribuye la destrucción de muchos volúmenes de literatura clásica, bibliotecas enteras, por temor a que sedujeran a los hombres apartándoles del estudio de las sagradas escrituras. Y en esto no fue desde luego el único... En la medida en que somos herederos de Grecia y Roma, salimos adelante por un pelo".

Algo hemos perdido en el apuro, de modo que nuestra imagen de la antigüedad ha tenido que ser recompuesta a base de fragmentos. C. Sagan, comentando la desaparición de Hipatia y de la Biblioteca de Alejandría, describe así sus devastadores efectos: "Era como si toda la civilización hubiese sufrido una operación cerebral infligida por propia mano, de modo que quedaron extinguidos irrevocablemente la mayoría de sus memorias, descubrimientos, ideas y pasiones. La pérdida fue incalculable. En algunos casos sólo conocemos los atormentadores títulos de las obras que quedaron destruidas. En la mayoría de los casos no conocemos ni los títulos ni los autores ..."479.

---

<sup>478</sup> *Civilización I*, p. 43.

<sup>479</sup> *Cosmos* p. 335.

Pero en esta pérdida no todo ha sido azar o capricho de la historia. Las ansias devoradoras del fuego no atacaban siempre indistintamente, sino siguiendo, muchas veces, direcciones preferentes. Si es necesario afirmar esto, al mismo tiempo es preciso plantear por qué el fuego devorador ha hecho distingos. Esta pregunta nos remite, más que a la denuncia de malvados pirómanos, a la propia historia interna del protagorismo.

Dodds<sup>480</sup> sugiere que el movimiento sofístico, y Protágoras en particular, tenía su talón de Aquiles en el individualismo, por lo que se encontraba impotente frente a las argumentaciones de Calicles. Añade que "un liberalismo que es meramente individualista, que no toma la comunidad como su unidad moral, corre siempre el riesgo de dar origen a su opuesto, un individualismo que es el reverso del liberal" (Ob. cit. p. 103) Tal conversión tuvo lugar, en parte, durante la guerra del Peloponeso.

Y así ocurrió que a la emancipación proclamada por la sofística sucedió en los hechos tiranías y dictaduras, según el modelo de Dionisio de Siracusa, y, en la teoría, a la liquidación del pensamiento protagórico, siguió Calicles y el mismo Platón, quien, afirmando que el verdadero rey está por encima de la ley, que la herejía debería ser una ofensa punible con la muerte y que la medida es el dios y no el hombre, anunciaban las monarquías helenísticas con su primera afirmación, y la Edad Media con la segunda y la tercera.

Siendo esto así, según Dodds, se concluye que "ni siquiera en la antigüedad fue completamente errónea la condena popular de los sofistas" (ob. cit., p. 105).

A esta teoría de Dodds, que gira en torno al tópico del individualismo, de tan diversos modos y tan confusamente atribuido a la sofística, cabe hacer una objeción por lo que a Protágoras respecta: ¿bajo qué fundamento se considera al sofista de Abdera exclusivamente un individualista? Sólo una interpretación superficial de la FHM autoriza a ello. Recordemos,

---

<sup>480</sup> *The Ancient Concept of Progress*, p. 103.

según se ha visto, que "el hombre es la medida" significa en la política que "la ciudad es la medida". Recordemos el *Protágoras*: no hay ni persistirá la ciudad sin la participación de todos en la justicia.

La hipótesis de Dodds sobre la unilateralidad individualista de Protágoras me parece, según creo haber fundamentado en este estudio, totalmente insostenible. Igualmente confuso me parece el enfoque de A. Heller que relaciona a los sofistas con la aparición del hombre privado en los siguientes términos: "La vida pública se estaba reduciendo paulatinamente a simple instrumento de las clases adineradas, a simple medio de incrementar las fortunas particulares...Las relaciones armónicas entre individuo y comunidad se disolvían y de este modo iba apareciendo el *hombre privado*" 481.

Si Heller quisiera decir que, coincidiendo con la sofística, la vida griega, y la ateniense en particular, experimenta un intenso proceso de agudización de conflictos sociales, lo que lleva a una progresiva afirmación individualista, no habría nada que objetar. El problema surge cuando se pretende establecer una relación de causa-efecto entre sofista y disolución de lazos comunitarios. Así lo sugiere Heller al afirmar que la "generación de sofistas siguiente, llevando más allá la obra de sus predecesores, no sólo expresa esta desmoralización, sino que la aprueba" (Ob. cit. p. 31). Así, Sócrates y Platón son presentados como los que luchan por la conservación de la polis frente a los enemigos de ésta, los sofistas.

Es mi opinión que análisis como los de Dodds o Heller cometen la falacia del *post hoc, ergo propter hoc*. ¿Qué relación cabe establecer entre la sofística, la democracia ateniense y el proceso de descomposición social que experimenta Atenas en el período de la guerra del Peloponeso?

Ya hemos analizado cómo la sofística tiene su razón de ser en el sistema democrático. Pero ello no significa que todos los intelectuales ligados a tal movimiento sociocultural apuntasen en una misma dirección ni fuesen, todos ellos, favorables al sistema

---

481 A. Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*, p. 24.

político que los había posibilitado. Debemos, pues, proceder en concreto. Analizar tal relación en el caso de Protágoras no resulta difícil: el sofista de Abdera proporciona los fundamentos teóricos al sistema democrático. De ahí que sus destinos hayan sido paralelos: la democracia se extinguió y cedió el paso a las monarquías helenísticas, y el protagorismo y otros representantes de la sofística fueron progresivamente condenados al olvido.

A la democracia ateniense, incluido en el proceso de su extinción, le cabe una postrera gloria: tal proceso, quizá, se debe a que la estructura democrática se manifestó inadecuada para la consolidación de un imperialismo dado a la expoliación y represión de sus aliados.

El viejo oligarca tenía quizá razón cuando atribuía la decadencia de Atenas a la constitución democrática. Quizá Platón tenía también razón en sus invectivas contra la democracia: ésta se manifestaba incapaz de imponer la tiranía del experto.

Tal debilidad de la democracia no puede parecerme sino admirable. En este preciso sentido, Protágoras fue un teórico del sistema democrático. Se podrá objetar que, al hablar de democracia, nos estamos refiriendo a una ficción. Ello es cierto en parte. Habría que hablar propiamente del estado democrático y, con más precisión, de estado democrático esclavista. Esta formulación concreta nos sitúa en un cúmulo de contradicciones en el que, junto al imperialismo hegemónico de Atenas en la liga de Delos, cabe hablar del prodigioso desarrollo artístico y filosófico, del estímulo cultural que Atenas supuso en la Hélade, de la riqueza teórica que aportó en el terreno político social, etc. ¿Por qué este conjunto de contradicciones se desarrollaron hasta solventarse en una alternativa regresiva, por qué se ahogaron hasta desaparecer los gérmenes revolucionarios del siglo de Pericles?

Este trabajo no puede responder a estos interrogantes; sin embargo, sí puede calificar de ridículas todas aquellas interpretaciones que ven la causa del declive de Atenas en la sofística o que establecen entre uno y otra algún tipo de relación causa-efecto. Ni tan siquiera es acertado el planteamiento: ni la sofística es algo tan simple ni tampoco la democracia, como he

dicho. Obviar las condiciones que estos conceptos encierran es empobrecer de antemano el panorama real.

Si, cierta y manifiestamente, podemos hablar de contradicciones en el movimiento sofístico y en el estado democrático, este juicio puede también aplicarse al protagorismo mismo. El estudio precedente permite plantear que el pensamiento del sofista de Abdera se mueve en un ámbito contradictorio que va de los argumentos destinados a justificar la necesaria participación de todos en la política a la no menos necesaria presencia del sabio en la comunidad.

No era, pues, Protágoras un utopista. Creyó que, siendo sabio, podría defender la igualdad real de los ciudadanos. Pensó que los profesionales, artesanos, agricultores, debían participar en la vida política. Corrió con los riegos que tales doctrinas entrañaban.

Desde esta perspectiva he intentado abordar la figura de Protágoras. No se trata para mí de proceder a una rehabilitación o hacerle justicia al sofista, pues siempre cabría preguntarse qué clase de justicia procede. Si es verdad que nada hay más relativo que la moral, es obvio que no podemos plantearnos la falacia de una rehabilitación en el sentido usual de lo que suele hacerse con los que se considera injustamente tratados. Indudablemente, el hecho de que a propósito de los sofistas se hable de rehabilitación, nos lleva al reconocimiento de las condenas y anatemas, más que críticas, a las que han sido sometidos.

Pero contestar hoy a los anatemas me parece un anacronismo. Incluso el insertar a los sofistas en la historia de la filosofía no la considero ya una labor del día, sobre todo después de Hegel y Grote. Esta labor, por sí sola, pese a que puede considerarse muy loable, se muestra inconsistente. En anteriores páginas he aludido a cómo la labor hegeliana de inserción del movimiento sofístico en la historia de la filosofía se convertía en un camino de regreso a Platón.

Mi opinión es que la perspectiva que hoy puede hacer progresar los estudios sofísticos consiste en establecer una rigurosa confrontación de cada uno de los sofistas con Platón y Aristóteles, reconstruir la polémica de éstos con aquéllos, para

lograr establecer en dicho proceso el núcleo teórico fundamental de aquellos pensadores. Desde esta posición será posible reivindicar una rehabilitación concreta y motivada de los diversos sofistas y asentarlos en la historia de la filosofía. Esta ha sido mi orientación a lo largo del presente trabajo.

Creo poder concluir, por ello, con toda la relatividad que supone nuestro fragmentario conocimiento del mundo antiguo, que Protágoras representa, quizá, el más importante núcleo teórico de la antigüedad todavía no recuperado en la historia de la cultura occidental. Si el atomismo fue recuperado en los albores de la revolución científica moderna, no ha ocurrido lo mismo con el protagorismo. De ahí que la pregunta hoy sobre esto debe tener una doble vertiente: ¿por qué no el protagorismo? Y en segundo lugar, ¿para cuándo el protagorismo?

Estas dos preguntas se aclaran al presentar sintéticamente lo que entiendo por protagorismo, a saber, un conjunto de propuestas teóricas que van de la lógica a la política y que tienen dos preferencias fundamentales: lo relativo frente a lo absoluto y la mayoría frente al experto.

a) Lo relativo frente a lo absoluto. El absolutismo lógico (es decir, la predicación monádica) constituye la base de la ética y la estética absolutas. Pero esto, en la práctica, no significa sino la exigencia de la aniquilación de toda discrepancia valorativa: "Esto es bueno y aquello es malo, eso es todo".

Por el contrario, el relativismo significa el dominio de la intersubjetividad, el reconocimiento de los muchos iguales y de la presencia decisiva del conflicto entre los muchos. Significa, asimismo, la negativa a la búsqueda de la unidad por la vía del dictado. La defensa del relativismo supone la decisión de permanecer en el terreno de la pluralidad igualitaria.

Todo juicio absoluto no es más que un juicio relativo encubierto. El absoluto es una simple ficción. Ciertamente este concepto de absoluto está sufriendo duros golpes. Puede decirse con Prigogine que "buscábamos esquemas globales, simetrías, leyes generales inmutables y hemos descubierto lo mutable, lo

temporal, lo complejo"<sup>482</sup>, por lo que este científico propone revisar "el propio concepto de ley que surge en la época de Descartes y Newton, época de monarquías absolutistas"(ob. cit., p. 23). Y en otro lugar: "Hoy en día, de una manera algo simplificada, nuestro interés se traslada desde la sustancia a las relaciones, a la comunicación, a la evolución"<sup>483</sup>.

Si desde el campo de las ciencias se perciben hálitos refrescantes como el citado, no es menos cierto que persisten los ataques al relativismo<sup>484</sup> y, si del terreno de la teoría pasamos a la práctica social y política, no se observa sino un crecimiento de la tendencia a la absolutización. Una mirada somera a la filosofía nos permite comprobar variadas formas de entender lo absoluto y variados problemas planteados en torno a esta cuestión, mientras podría hablarse con propiedad de la mísera situación en que se encuentra el relativismo. Son más abundantes las críticas y condenas del relativismo que las propuestas relativistas como tales.

b) La mayoría frente al experto. Toda la filosofía platónica puede ser considerada como una gigantesca estructura destinada a justificar la tesis inversa: el experto frente a la mayoría.

El convencionalismo protagórico contiene la más firme y clara afirmación en favor de la tesis que encuentra el fundamento de la vida social en el acuerdo de los hombres. Ningún sofista parece que destacó tanto como Protágoras en la elaboración y defensa de esta teoría. Teoría destinada al más estrepitoso fracaso y sólo recogida en algunos aspectos formales por la revolución burguesa, si bien hoy, incluso las formas, reducidas a sólo formas, apenas perviven en hueras palabras.

El asfixiante dominio del experto en nuestras sociedades occidentales y la progresiva profesionalización de la política

---

<sup>482</sup> *¿Tan sólo una ilusión?*, p. 22.

<sup>483</sup> *La nueva alianza*, p. 14.

<sup>484</sup> A modo de ejemplo, puede verse la obra de H. Putnan *Reason, Truth and History*, pp. 119-124.

contribuyen suficientemente a explicar por qué no ha llegado todavía el momento preciso para la recuperación del protagorismo.

Los periodos que en la historia occidental ha dominado la política como profesión, han sido aplastantemente mayoritarios; escasos y breves, por el contrario, aquellos en que cada uno se ha decidido a ser medida o en que la mayoría ha roto la mordaza y ha pasado a tomar parte constituyente en la cosa pública.

Por lo que al relativismo respecta, la situación es similar. El modelo social que Protágoras propugna, es inseguro, y está lleno de peligros, pues renuncia a las normas fijas e inmutables, mientras que los valores no son ni preexistentes ni eternos. El hombre, los grupos, son los hacedores de dichos valores. Toda la teoría protagórica apunta a que la igualdad y no la libertad es el concepto clave en la vida política. El mismo vocabulario griego ha desarrollado un amplio espectro significativo en torno a este concepto. La igualdad se refiere, en su contenido más profundo, a la intervención de todos, sin preeminencia de unos sobre otros, en la constitución de la axiología y la normatividad.

A esa igualdad, condición constituyente de lo social, apunta precisamente el concepto de relativismo. Las teorías políticas al uso en nuestras sociedades se las han arreglado para escindir, primero, igualdad y libertad y, después, para suponer un desarrollo independiente de ambos conceptos.

En el terreno de la teoría queda con esto aclarada la pregunta *por qué no Protágoras*, teniendo presente que algunos aspectos teóricos, potencialmente contenidos en la obra del sofista, han sido desarrollados independientemente, como es el caso de la lógica de relaciones y la correspondiente superación de la lógica aristotélica.

En el terreno práctico, y también en torno a la misma pregunta, es importante considerar el modelo pedagógico de Protágoras estudiado en anteriores páginas. Al Abderita y la sofística en general no les cabe la responsabilidad de haber fundado ni Academias ni Liceos, es decir, sociedades cerradas<sup>485</sup>

---

<sup>485</sup> Creo inexacta la afirmación de que "en la historia de Atenas, la primera sociedad cerrada es precisamente la Academia platónica" (A. Heller, ob.



destinadas a la enseñanza de las elites. Con Protágoras la educación es un asunto abierto por su temática, pues era la misma vida social la que planteaba los problemas, por sus métodos, a saber, como un debate público, y por sus escenarios, la plaza, el mercado o cualquier lugar apropiado para el diálogo.

Este modelo de enseñanza abierta constituye otro de los motivos de fracaso del sofista y del movimiento sofístico en general.

Queda la segunda pregunta: ¿para cuándo el protagorismo? La filosofía protagórica, según hemos visto, miró siempre hacia adelante; en la compleja situación del siglo V griego entrevió luces y formuló atisbos. No cayó en la tentación de mirar atrás, como tantos atenienses en aquella situación crucial. El esclavismo, no obstante, constituía para las mentes una niebla demasiado espesa como para ver con claridad.

Si es cierto que el protagorismo es una filosofía que en su día miró al futuro, un futuro tan profundo que todavía hoy nos parece lejano, no queda sino que tal filosofía, sus ideas principales, encuentren las fuerzas capaces de integrarla en nuestra historia.

---

cit., p. 25), pues cerradas eran las heterías. Dirlmeier, en *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, p. 249, distingue entre la Academia y el Liceo: "Entre la Academia de Platón y el mundo exterior hay una fina red, la red del arte como un filtro. Entre el Perípato y el mundo exterior hay un muro, aunque por encima de él entren los animales y las plantas. La voz ebria de un Alcibíades no penetra ya".

## **Bibliografía**

Los datos entre paréntesis tras el autor y el título de una obra se refieren al año y lugar de la obra original en su primera edición. Los datos que aparecen a continuación, si es el caso, se refieren a los de la edición consultada en este estudio.

### **I. Fuentes**

El asterisco indica que tal edición ha sido, por lo general, la utilizada para las citas que se hallan en el texto.

#### **1. SOFISTAS**

Dumont, J. P. *Les sophistes. Fragments et témoignages*. París, 1969.

Piqué Angordans, A. *Sofistas: testimonios y fragmentos\**. Barcelona, 1985. Bruquera.

Untersteiner, M. *Sofisti Testimonianze e frammenti*. 4 vol. Florencia, 1954, 1961 y 1962, 1ª reimpr. 1967.

#### **2. PLATÓN**

*Platonis opera* (ed. J. Burnet), 5 vols., Oxford, 1900-1907

*Diálogos*, vol. I: *Apología, Critón, Eutifrón\**, *Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor\**, *Hippias mayor\**, *Laques\**, *Protágoras*. Introducción general de E. Lledó, con traducción de J. Calonge Ruiz, E. Lledó y C. García Gual. Madrid, Gredos, 1981.

*Diálogos*, vol. II: *Gorgias, Menéxeno\**, *Eutidemo\**, *Menón, Crátilo\**. Traducción de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Olivieri, J.L. Calvo. Madrid, Gredos, 1983.

Ediciones bilingües del Centro de Estudios Constitucionales (CEC), Madrid:

*Menón\**. Trad. A. Ruiz de Elvira (1958), 1970.

*República\**. Trad. J. M. Pabón y M. Fernandez Galiano (1949), 1981.

*Fedro\**. Trad. L. Gil (1957), 1970

*Sofista\**. Trad. A. Tovar (1959), 1970.

*Político*\*. Trad. A. González Laso (1955), 1981.  
*Leyes*\*. Trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. 1960.  
*Cartas*\*. Trad. M. Toranzo (1954), 1970.  
*Protágoras*\*. Trad. J. Velarde Lombraña, con introducción de G. Bueno. Oviedo, Pentalfa 1980.  
*Protágoras*, ediciones comentadas de C. C. W Taylor (Oxford, 1976) y B. A. F Hubbard y E. S. Karnofsky (Londres, 1982).  
*Gorgias*\*. Trad. U. Schmidt Osmanzik. México, UNAM, 1980.  
*Banquete, Fedón*\*, *Fedro*. Trad. de L. Gil. Barcelona, Labor, 1975. 4ª ed. 1981, reimpr. 1982.  
*Teeteto*\*, *Sofista*. Trad. castellana de N.L. Cordero y M.D.C. Ligatto en Cornford, *Teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1982

### 3. ARISTÓTELES

*Tratados de lógica (Órganon) I: Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*\*. Trad. de M. Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1982.

*Acerca del alma*\*. Trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1983.

*Física*\*. 2 vols. Paris, Les Belles Lettres, (1926 y 1931), 1983 y 1972.

*Metafísica*\*. Ed. Trilingüe de V. García Yebra. Madrid, Gredos, (1970), 1982.

*Poética*\*. Ed. Trilingüe de V. García Yebra. Madrid, Gredos, 1974.

*Aristotle's Metaphysics*. Ed. and comm. W. D. Ross, 2 vols. Oxford, 1924.

*Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Introd. De E. Lledó. Trad. de J. Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985.

Ediciones bilingües del CEC, Madrid:

*Retórica*\*. Trad. A. Tovar, (1953), 1971.

*Política*\*. Trad. J. Marías y M. Araujo (1951), 1983.

*Ética a Nicómaco*\*. Trad. M. Araujo y J. Marías (1951), 1982.

#### 4. OTROS

Reseño seguidamente ediciones castellanas (a veces, bilingües) de autores antiguos citados en este estudio. Cuando no ha sido posible contar con una edición castellana considerada satisfactoria, indico la edición original utilizada para nuestra versión.

Agustín, San, *La ciudad de Dios* (ed. Bilingüe de J. Morán), 2 vols., Madrid, La editorial Católica, 1964, BAC.

Aristófanes. *Las Nubes. Las ranas. Pluto o la riqueza*. Trad. J. Pallí. Barcelona, Bruguera, 1969.

---- *Las avispas. La paz. Las aves. Lisístrata*. Trad. F. Rodríguez Adrados. Madrid, Editora Nacional, 1981.

Cicerón. *De natura deorum. Academica*. Cambridge. Loeb. 1979.

Diógenes Laercio. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Trad. J. Ortiz y Sanz, en *Biógrafos griegos*, Madrid, Aguilar (1964), 1973.

Diodoro Sículo. *Historia*. Libros I y XII. Cambridge, Loeb.

Esquilo. *Prometeo encadenado*. Trad. C. García Gual, en *Prometeo: mito y tragedia*. Madrid, Hiperión, 1969.

*Filósofos presocráticos, Los*. Varios traductores. 3 vols. Madrid, Gredos, 1979, 1980, 1981.

Filóstrato. *Vida de los sofistas*. Trad. M.C. Giner Soria. Madrid, Gredos, 1982.

Galeno. *Iniciación a la dialéctica*. Ed. bilingüe de A. Ramírez Trejo. México, UNAM, 1982.

Heródoto. *Historia*. Trad. C. Schrader. 4 vols. Madrid, Gredos, 1979 (vol. III), 1985 (vol. VII).

Hipócrates. *Tratados hipocráticos I. Sobre la ciencia médica* (Trad. de C. García Gual), *Sobre la medicina antigua* (Trad. M. D. Lara). Introducción general C. García Gual. Madrid, Gredos, 1983.

Isócrates. *Discursos I y II*. Trad. J. M. Guzman Hermida.

Madrid, Gredos, 1979, y 1980.

Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates. El Banquete. Apología de Sócrates*. Estudio preliminar de F Montes de Oca. México (1973), 1978. (Las citas se han contrastado con la versión griega e inglesa de E.C. Marchant y O.J. Todd, *Xenophon IV*, Loeb).

Lisias. *Discursos I* (ed. bilingüe de M. Fernández Galiano) y II (L. Gil). Barcelona, Alma Mater, 1953 y 1963.

Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. Trad. J. Marchena. Madrid, Espasa Calpe, 1969.

Píndaro. *Epinicios*. Trad. P. Bádenas de la Peña y A. Bernabé. Madrid, Alianza, 1983.

Plutarco. *Vidas Paralelas*. Trad. A. Ranz Romanillos. Madrid, Aguilar, 1973.

Ps-Jenofonte. *República de los atenienses*. Ed. bilingüe de M. Fernández Galiano Madrid, CEC (1951), 1971.

Sexto Empírico. *Hipotiposis pirrónicas*. Trad. L. Gil Fagoaga. Madrid, Reus, 1926.

-----. *Adversus mathematicos*. Traducción de fragmentos en A. Piqué y Los filósofos presocráticos II.

Sófocles. *Tragedias*. Versión rítmica M. Fernández Galiano. Barcelona, Planeta, 1985.

Teofrasto. *De sensu*, en H. Diels, *Doxographi Graeci*. Traducción de fragmentos en Los filósofos presocráticos.

Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Trad. F. Rodríguez Adrados. 3 vols., Madrid, Hernando, 1967, 1969 y 1973.

## II. Bibliografía secundaria

Se recogen a continuación los principales estudios y artículos citados o consultados en la elaboración de este trabajo. Para una bibliografía más detallada, aparte de las obras de Untersteiner y Guthrie, puede consultarse *Sophistik* (1876) de C. J. Classen (ed.).

Alegre Gorri, A. *La sofística y Sócrates*. Barcelona, Montesinos, 1986.

Annequin, J. y otros. *Formas de explotación de l trabajo y*

- relaciones sociales en la antigüedad clásica*. Madrid, Akal, 1979.
- Antología de la poesía lírica griega*. Siglos VII-V a. C. Selección, prólogo y trad. de C. García Gual. Madrid, Alianza, 1983.
- Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid, Taurus, 1974
- Barnes, J. *The presocratic philosophers*. Londres, 1982.
- Baumhauer, O. A. *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation*. Stuttgart, 1986.
- Bayonas, A. "L'art politique d'après Protagoras", *Rev. Philosophique*, 157, 1967, 43-58.
- Bearn, G. C. F. "Relativism as reduction", *Mind*, 1985, 389-408.
- Bodin, L. *Lire le Protagoras*. París, 1975.
- Browra, C. M. *La Atenas de Pericles*. Madrid, Alianza, 1974.
- Brandwood, L. *A Word Index to Plato*. Leeds, 1976.
- Burnet, J. *Early Greek Philosophy*. Londres, 1982.
- Burnyeat, M. F. "Protagoras and self-refutation in Later Greek Philosophy", *The Philosophical Review*, LXXXV, 1, 1976, 44-69.
- "Protagoras and self-refutation in Platos' Theaetetus", *The Philosophical Review*, LXXXV, 2, 1976, 172-195.
- Calogero, G. *Storia de la logica antica*, Bari, 1967.
- Cambiano, G. *Platone e le tecniche*. Turín, 1971.
- Campillo, N. y Vegas, S. *Sócrates y los sofistas*. Departamento de Historia de la Filosofía. Universidad de Valencia, 1976.
- Carli, E. de. *Aristofane e la sofistica*. Florencia, 1971.
- Capizzi, A. *La republica cosmica*. Roma, 1982.
- *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*. Edizione reveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna. Florencia, Sansoni, 1955.
- Casertano, G. *Natura e istitizioni umane nelle doctrine dei sofisti*. Nápoles, 1971.
- Castañeda, H.-N. *La teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón*. México, 1976.

- Cencicillo, L. Hyle. *Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum*. Madrid, 1958.
- Clark, K. *Civilización*. 2 vols. Madrid, Alianza, 1979.
- Classen, C. J. *Sophistik*. Darmstadt, 1976.
- Cole, A. T. "The relativism of Protagoras", *Yale Classical Studies* 22, 1972, 19-45.
- Copleston, F. *Historia de la filosofía* I. Barcelona, Ariel, 1984.
- Cornford, F. M. *Antes y después de Sócrates*. (Londres 1927 y 1972) Barcelona, Ariel 1981.
- . *La teoría platónica del conocimiento* (Londres, 1935). Barcelona, Paidós, 1982.
- Crombie, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. 2 vols. (Londres, 1962). Madrid, Alianza, 1979.
- Châtelet, F. *El nacimiento de la historia* (París, 1962). Madrid, Siglo XXI, 1978.
- Cherniss, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, 1835.
- Diès, A. *La définition de l'être et la nature des idées dans le "sophiste" de Platon*. París, 1909.
- Dietz, K. M. *Protagoras von Abdera*. Bonn, 1976.
- Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Berkeley, 1951). Madrid, Alianza, 1981.
- . *The ancient concept of progress*. Oxford, 1973.
- Dupréel, E. *La légende socratique et les sources de Platon*. Bruxelles, 1922.
- . *Les sophistes*. Neuchâtel-Bruxelles, 1948
- Durkheim, E. "Sobre la definición de los fenómenos religiosos" (París, 1898), en Matthes, J. *Introducción a la sociología de la religión* I, pp. 130-152.
- Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1866). Moscú, Progreso, 1980.
- Evans, J. D. G. *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge, 1977.
- Farrington, B. *Ciencia griega* (Londres, 1944 y 1949). Barcelona. Icaria, 1979.
- Fassó, G. *Historia de la filosofía del derecho*. 1: *Antigüedad* y

- Edad Media* (Bolonia, 1966). Madrid, Pirámide, 1980.
- Fehling, D. "Protagoras und die ὀρθοέπεια" (1965), en Classen, C.J. (ed.), *Sophistik*, 341-347.
- Festugière, A. J. *Hippocrate. L'ancienne médecine*. París, 1948.
- Feyerabend, P. *¿Por qué no Platón?* (Berlín, 1980). Madrid, Tecnos, 1985.
- Field, G. C. *The Philosophy of Plato* (1930). Londres, 1967.
- Finley, M. I. *La Grecia antigua* (1950, 1970). Barcelona, 1984.
- *Vieja y nueva democracia* (Londres, 1974). Barcelona, Ariel 1980
- *Aspectos de la antigüedad* (1960-1962). Barcelona, Ariel, 1975
- Finley, M. I. (ed.). *El legado de Grecia* (Oxford, 1981). Barcelona, Crítica, 1983
- Fontana, J. *Historia*. Barcelona, Crítica, 1982.
- Fustel de Coulanges. *La ciudad antigua* (París, 1964). Madrid, 1968.
- García Gual, C. "Introducción general" a los *Tratados Hipocráticos I*, 9-61.
- *Prometeo; mito y tragedia*. Madrid, Libros Hiperión 1969.
- Garrido, M. *Lógica simbólica*. Madrid, Tecnos, 1974.
- Gehlen, A, *Anthropologische Forschung*. Reinbeck beim Hamburg, 1961.
- Gil, L. *Censura en el mundo antiguo*. Madrid, Alianza, 1985.
- Gomperz, H. *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig, 1912.
- Gomperz, Th. *Griechische Denker* (Leipzig, 1893-1902). Ed. francesa, 1904-10.
- Grimal, P. *Diccionario de la mitología griega y romana* (París, 1951). Barcelona, Paidós, 1981.
- Grote, G. A *History of Greece* (1850). Ed. francesa de A.-L. de Sados, París, 1866.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, 1962-1978.



- Havelock, E. A. *The Liberal Temper in Greek Politics*. Londres, 1957.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía* (1833). México, FCE, 1977.
- Heinimann, F. *Nomos und Physis*. Bassilea, 1945.
- . “Eine vorplatonische Theorie der τέχνη” (1961), en Classen, C. J. (ed. *Sophistik*, 127-169).
- Heller, A. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península, 1983.
- Humbert, J. *Syntaxe grecque*. París, 1960.
- Jaeger, W. *Paideia* (Berlín, I y II, 1933; III, 1944; IV, 1947). México, FCE, 1974.
- . *La teología de los primeros filósofos griegos* (Oxford, 1947). México, FCE, 1977.
- Kahn, Ch. H. “The Origins of Social Contract Theory in the fifth Century B.C.”, en Kerferd, *The Sophists and their Legacy*.
- Kerferd, G. B. “The Doctrine of Thrasymachus in Plato’s «Republic»” (1947), en Classen C. J. (ed.), *Sophistik*, 545-563.
- . *The Sophistic Movement*. Cambridge, 1981.
- Kerferd, G. B. (ed.). *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden, 1981.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E. *Los filósofos presocráticos* (Cambridge, 1966). Madrid, Gredos, 1969.
- Kneale, W. & M. *El desarrollo de la lógica* (Oxford, 1961). Madrid, Tecnos, 1980.
- Koyré, A. *Estudios de historia del pensamiento científico* (París, 1973). Madrid, S. XXI, 1977.
- Lafrance, Y. *La théorie platonicienne de la doxa*. París y Montreal, 1981.
- Lain Entralgo, P. *La medicina hipocrática* Madrid, 1970). Madrid, Alianza, 1982.
- Lana, I. Protagora. Turín, 1950
- . *Studi sul pensiero politico classico*. Nápoles, 1973.
- Lasso de la Vega, J. S. “Ética homérica”, en L. Gil (ed.), *Introducción a Homero I*, Barcelona, 1984 (reimpresión).
- . *De Safo a Platón*. Barcelona, 1976. Planeta.
- Lenoble, R. *Origines de la pensée scientifique moderne*, en

- vol I de *Histoire de la science*. París, La Pléiade, 1957.
- Levi, A. *Storia della sofistica*. Napoles, 1966.
- Loenen, D. *Protagoras and the Greek Community*. Amsterdam, 1940.
- López Aranguren, J.L. *Ética y política*. Barcelona, Orbis, 1985.
- Lorenz, K. y Mittelstrass, J. "On Rational Philosophy of language: the Programme in Plato's Cratylus Reconsidered", *Mind*, LXXVI, 1967, 1-20.
- Lledó, E. *El concepto de "poiesis" en la filosofía griega*. Madrid, CSIC, 1961.
- "Introducción general" a Platón, *Diálogos* vol. I, 7-135.
- *La memoria del logos*. Madrid, Taurus, 1984.
- "Introducción a las éticas", en Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985, 7-119.
- Mackie, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Viking Press, 1977.
- Magalhães Vilhena, V. de. *Le problème de Socrate*. París, 1952.
- *Desarrollo científico y técnico y obstáculos sociales a final de la antigüedad* (1965). Madrid, Ayuso, 1971.
- Mguire J. P. "Trasymachus or Plato?", en Classen, C.J. (ed.), *Sophistik*, 564-588.
- "Protagoras... or Plato?", *Phronesis* 18, 1973, 115-138
- "Protagoras... or Plato? II. The Protagoras", *Phronesis* 22, 1973, 103-122
- Martano, G. *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*. Nápoles-Florenca, 1972.
- Marx, C. *La sagrada familia* (1845). Madrid, Akal, 1977.
- Massolo, A. *La storia della filosofia come problema e altri saggi*. Florenca, 1967.
- Matthes, J. *Introducción a la sociología de la religión*. Vol I: *Religión y sociedad* (Hamburgo, 1967). Madrid, Alianza, 1971.
- Menzel, A. *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte* (Wien und Leipzig, 1922). México, Unam, 1964.
- *Hellenika* (Baden bei Wien, 1938). Darmstadt, 1979

- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge, 1903.
- Mossé, C. *Historia de una democracia* (París, 1971). Madrid, Akal, 1981.
- y otros. *Clases y luchas de clases en la Grecia antigua*. Madrid, Akal, 1977.
- Mosterín, J. *Historia de la filosofía*. Vol. 3: *La filosofía griega prearistotélica*. Madrid, Alianza, 1984
- . *Historia de la filosofía*. Vol. 4: *Aristóteles*. Madrid, Alianza, 1984
- Müller, C.W. "Protagoras über die Götter", en Classen C. J. (ed.), *Sophistik*, 312-340
- Natali, C. "Marx, lettore della Politica e dell'Etica Nichomachea (1857-1867)", *Riv. Crit. Stor. Fil* 2, 1983, 159-189.
- Natorp, P. *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems in Altertum* (Berlín, 1884). Hildesheim, 1965.
- Nestle, W. *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart, 1940). Darmstadt, 1966.
- . *Historia del espíritu griego* (Stuttgart, 1944). Barcelona, Ariel, 1981.
- O'Brien, M. J. *The Socratic Paradoxes an the Greek Mind*. Univer. N. California, 1967.
- Parain, B. (ed.) *Historia de la filosofía*. Vol. 2: *La filosofía griega* (París, 1969). México, FCE, 1982.
- Pérez Ruiz, F. "Protagoras, reexaminado". *Pensamiento* 33, 1977, 61-75.
- Pfeiffer, R. *Historia de la filología clásica*. Madrid, Gredos, 1981.
- Pflaumer, R. *Wissen und Wahrheit: Zur Auseinandersetzung Platons mit dem vorsokratischen Denken*. Heidelberg, 1956.
- Plácido, D. "Luchas de clases y esclavitud en la Grecia clásica", *Zona abierta* 32, (jul.-Sept., 1984), 29-45.
- Prantl, K. *Geschichte der Logik im Abendlande*. Leipzig, 1855-70.
- Prigogine, I. *¿Tan solo una ilusión?* (1972-1982). Barcelona, Tusquets, 1983.
- y Stengers, I. *La nueva alianza*. Madrid, Alianza, 1983.

- Putnam, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge, 1981.
- Ramnoux, C. "Nouvelle réhabilitation des sophistes", *Rev. Métaph. et de Moral* 1, 1968, 1-15.
- Rankin, H. D. *Sophists, Socratics and Cynics*. Londres y Canberra, 1983.
- Rodríguez Adrados, F. *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 1975.
- "Lengua, ontología y lógica en los sofistas y en Platón", *Rev. de Occidente*, nº 32, 341-365 y nº 33, 285-310.
- Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. 2 vol. Oxford, 1970. Clarendon Press.
- *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1951.
- Rostagni, A. "Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica", *Stud. it. filolog. classica N. S. II*, 1-2, 1922, 148-201.
- Sagan, C. *Cosmos* (Nueva York, 1980). Barcelona, Planeta, 1985.
- Schefold, K. "Die Dichter und Weisen im Serapeion", *Museum Helveticum* 14, 1957, 33-38-
- Schiller, F. C. *Studies in Humanism*. Londres, 1912.
- Schuhl, P.-M. "Gains honorables et gain sordidess selon Ciceron" (De officiis I, 42). *Ét. Platoniciennes*, 1960.
- Sichirrollo, L. *Dialéctica* (Milán, 1973). Barcelona, Labor, 1976.
- Sinclair, T. A. *A History of Greek Political Thought*. Londres, 1951.
- Sinnige T.G. "Ética humana y ética racionalizada. Protágoras y Platón", *Anales Sem Hist. Fil. IV*, 1984, UCM, Madrid, 45-73.
- Ste. Croix, G. E. M de. "Las clases en la concepción de la historia antigua de Marx", *Zona abierta* 32 (Jul.-Sept., 1984), 1-28.
- Stegmüller, W. *Probleme und Resultaten der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie II*. Berlin-Heidelberg-Nueva York, 1970.
- "Towards a rational reconstruction of Kant's Methaphysics of experience", *Ratio* IX, 1, 1967, 1-37.

Tarski, A. "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica" (1944), en M. Bunge (ed.), *Antología semántica*, Buenos Aires, 1960.

Tovar, A. *Vida de Sócrates* (Madrid, 1947). Madrid, Alianza, 1984.

Taylor, A. E. *El pensamiento de Sócrates* (Londres, 1932). México, FCE, 1980.

----- *Plato, the man and his work*. Londres, 1949 (6ª ed.).

----- *Varia socratica*. Oxford, 1911.

Thomson, G. *Los primeros filósofos* (Birmingham, 1965). Buenos Aires, 1975.

Touchard, J. *Historia de las ideas políticas*. Madrid, Tecnos, 1979.

Tsatsos, C. D. *La filosofía social de los antiguos griegos* (1962). México, UNAM, 1982.

Überweg, F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. I Teil: *Die Philosophie der Altertum*, herausgegeben von K. Praechter, Berlín, 1926.

Vernant, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia clásica* (París, 1965). Barcelona, Ariel, 1983.

Vintró, E. *Hipócrates y la nosología hopocrática*. Barcelona, Ariel, 1983.

Weber, "Über dem Dialekt der sogenannten Dialexeis und die Handschriften des Sextus Empiricus", *Philologus*, 57, 1898.

Welskopf, E. *Probleme der Musse in alten Helas*. Berlín, 1962.

Wilamowitz-Möllendorf, U. von. *Platon, sein Leben und seine Werke*. Berlín, 1959 (5ª ed.).

Zeller, E. *Sócrates y los sofistas*. Buenos Aires, Nova, 1955.

Protágoras (c. 485-415) es un sofista griego, originario de la ciudad de Abdera igual que Demócrito. Miembro del círculo de Pericles, junto a Fidias, Sófocles o Anaxágoras, fue el primero en aplicar el método de los filósofos a la investigación de las condiciones y fundamentos de la vida humana en sociedad, por lo que merece el título de fundador de la filosofía política. Escribió un libro titulado Politeia (Constitución), anticipándose en cincuenta años al que habría de escribir Platón con el mismo título y que conocemos como la República. Aunque las obras de Protágoras no han llegado a nosotros, nos quedan notables huellas de su pensamiento en las obras de sus contemporáneos y en filósofos posteriores. “El hombre es la medida de todas las cosas”, la sentencia protagórica más conocida, se ha convertido en el estandarte del pensamiento humanista.