



El camino del ágora

Filosofía política de Protágoras de Abdera

José Solana Dueso



Prensas Universitarias de Zaragoza

EL CAMINO DEL ÁGORA
Filosofía política de Protágoras de Abdera

EL CAMINO DEL ÁGORA
Filosofía política de Protágoras de Abdera

José Solana Dueso



Prensas Universitarias de Zaragoza

FICHA CATALOGRÁFICA

SOLANA DUESO, José

El camino del ágora : filosofía política de Protágoras de Abdera / José Solana Dueso. — Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000

193 p. ; 21,5 cm. — (Humanidades ; 39)

ISBN: 84-7733-533-8

1. Protágoras—Crítica e interpretación. 2. Sofistas—Crítica e interpretación. I. Prensas Universitarias de Zaragoza, ed. II. Título. III. Serie: Humanidades (Prensas Universitarias de Zaragoza) ; 39

1 Protágoras de Abdera

1(38)

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier forma de cesión de uso del ejemplar, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

© José Solana Dueso

© De la presente edición, Prensas Universitarias de Zaragoza

1.ª edición, 2000

Colección Humanidades n.º 39

Directora de la colección: Rosa Pellicer Domingo

Editado por Prensas Universitarias de Zaragoza

Edificio de Ciencias Geológicas

C/ Pedro Cerbuna, 12

50009 Zaragoza, España

Prensas Universitarias de Zaragoza es la editorial de la Universidad de Zaragoza, que edita e imprime libros desde su fundación en 1542.

Impreso en España

Imprime: INO Reproducciones, S.A.

D.L.: Z-908-2000

A Puri, Gabi y Clara

PRÓLOGO

LOS MOTIVOS DE PLATÓN CONTRA PROTÁGORAS

Si analizamos la tradición presocrática, hay un rasgo presente desde los mismos comienzos y persistente en todo su desarrollo, la diafonía, entendida en dos sentidos distintos. En primer lugar, los diversos filósofos ofrecen diferentes explicaciones del mundo frecuentemente incompatibles entre sí. En segundo lugar, estas diversas teorías son avaladas con argumentos que, en unos casos, tratan de justificar dichas teorías y, en otros, se proponen mostrar las insuficiencias de las teorías rivales, es decir, refutarlas.

Es éste un rasgo característico de la tradición filosófica frente a la poética: la crítica es consustancial al propio discurso filosófico.

Nada tiene de extraño que este mismo ejercicio crítico lo contemplemos en la obra de Platón o Aristóteles frente a sus adversarios. Es lo que cabía esperar. Para un crítico moderno, sin embargo, las cosas son de otro modo. En efecto, tras haberse perdido la voz del rival, sólo nos queda la relativa sinfonía platónico-aristotélica. Por esta razón, estamos obligados a un esfuerzo adicional para recuperar la diafonía. Debemos aguzar el sentido crítico provistos de dos instrumentos: el primero, los escasos fragmentos y las variadas, a veces confusas y discordantes, noticias que conocemos de esas teorías rivales; el segundo, el reflejo de la polémica en las obras conservadas. En efecto, hay mucho del auténtico Protágoras en la obra de Platón y Aristóteles y hay también mucha distorsión de esa voz norteña procedente de Abdera.

La polémica que Platón emprendió contra los sofistas y que prosiguió Aristóteles, si bien es la expresión del modo crítico habitual entre los filósofos presocráticos, se produce en una situación singular, lo que explica su virulencia. En efecto, con Protágoras y los sofistas entra en escena un nuevo ámbito para la reflexión filosófica, el de la filosofía práctica, la filosofía moral y política y la teoría del estado. Este nuevo territorio exigía de los filósofos un examen minucioso del territorio mismo, hasta la fecha sólo explorado por los poetas, los líricos y, muy en especial, los trágicos, y los venerables personajes de la vieja sabiduría gnómica. Ocupados en esa tarea, pronto se percataron de que el nuevo territorio ofrecía, además, una nueva perspectiva para el reexamen de los viejos temas de la tradición filosófica: la física (ontología) y la epistemología.

La obra protagórica, una obra esencialmente dedicada a la teoría política, es el primer ensayo que intenta ordenar y estructurar todo el saber filosófico desde esa nueva perspectiva. Platón hizo lo propio, pero invirtiendo la orientación. Ambos, tan discrepantes en tantos aspectos, se encuentran compartiendo un mismo escenario, el de la arena política, y una misma convicción, la primacía de la política sobre cualquier otro saber.

Pero, ¿qué teoría política? Protágoras había elevado a rango de categoría el movimiento social que en las ciudades griegas había conducido a la democracia, tomando como modelo la Atenas de Pericles. Explicaba en sus obras la necesidad de que todos participaran en las decisiones políticas y normativas y aportaba argumentaciones teóricas para justificar esta participación. Para ello, tenía tras de sí el grueso de la tradición presocrática. Aportaba, además, una actividad práctica profesional en la que gozaba de gran prestigio: la enseñanza.

Platón es el anti-Protágoras. Estaba convencido de la perversión del sistema democrático. Explicaba en sus obras la necesidad de que las decisiones políticas y legales sean restringidas a un experto o grupo de expertos y que la masa de los ciudadanos se dedique a su trabajo y a su profesión, porque no todos tienen capacidad para participar en la política. Para la construcción de este nuevo escenario, Platón contaba con pocos aliados en la tradición presocrática. Tomó materiales de viejas tradiciones y líderes religiosos, los órficos y los pitagóricos. Adecuó a su perspectiva las prestigiosas tesis del venerado *padre* Parménides aun a costa de verse obligado después al parricidio. Adoptó algunas intuiciones de su maestro, Sócrates.

Con ese escaso bagaje construyó un gigantesco edificio teórico, que le exigió previamente demoler el sólido y firme constructo protagórico. Con su poderosa acción, desvió el rumbo de la tradición presocrática, tarea a la que su alumno Aristóteles había de aportar una inestimable contribución.

Como Protágoras, Platón dedicó su actividad profesional a la enseñanza, no en el espacio abierto de los sofistas, sino en un espacio especialmente diseñado, la Academia, para formar y forjar a los consejeros que habían de poner en marcha su modelo alternativo de organización social. En esto, fracasó. Pero el edificio teórico construido queda en pie, en sí mismo, como él hubiera querido, sin tener en frente el edificio de sus rivales con el que podría ser comparado.

Lo que se ofrece en este libro es un intento de contribuir a la reconstrucción del edificio teórico de Protágoras, del que apenas quedan algunos despojos. Si bien esta tarea parece destinada a quedar incompleta por la irreparable pérdida de los textos sofísticos, bueno será que al menos tengamos conciencia de que, cuanto más contribuyamos a reducir tal incompletitud, tanto menos deficitaria será nuestra visión del mundo griego, incluidos los propios rivales del sofista.

1. *KAIRÓS*: EL MARCO DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

1.1. El *kairós* en la tradición relativista presocrática

Cuando Platón expone la teoría protagórica del hombre medida, entiende que ésta se sustenta en una doctrina secreta que resume en los siguientes términos:

«Te diré el ciertamente nada necio argumento: que ninguna cosa es una en sí misma, que no podrías designar nada correctamente ni decir cómo es, sino que, si la designas como grande, también aparece pequeña; si la designas como pesada, aparece ligera, y todas las cosas de igual modo, puesto que nada es uno ni definido ni de una determinada cualidad. Por el contrario, de traslación, de movimiento y mezcla de unas cosas con otras deviene todo lo que decimos que es, no designándolo correctamente. Pues en ningún caso existe nada, sino que siempre deviene. Acerca de esto, digamos que todos los sabios, uno tras otro, a excepción de Parménides, están de acuerdo, Protágoras, Heráclito y Empédocles, y de los poetas los más eminentes de cada tipo, de poesía de la comedia, Epicarmo, y de la tragedia, Homero, quien, al decir “Océano, origen de dioses y Tetis madre”, afirmó que todas las cosas descienden del flujo y el movimiento» (Platón, *Teeteto* 152d-e).

Platón está refiriéndose, no a una escuela, sino a una tradición que, en el caso de la poesía, trata temas relativos a la brevedad y fugacidad de la vida (Semónides de Amorgos, Arquíloco o Píndaro), y, en el caso de la

filosofía, atiende al flujo y devenir de la realidad. De esta tradición, formada por poetas y filósofos, Platón sólo excluye al padre Parménides.¹

Esta tradición filosófico-poética creo que puede ser justamente considerada como una tradición relativista, de la que se tendrá plena conciencia en la época de los sofistas, y coincidiendo con ellos se producirán los debates más significativos y de mayor transcendencia filosófica. Sus raíces, sin embargo, están en la poesía, la primera escritura griega, y de ahí pasa a filósofos como Jenófanes y Heráclito. La misma lengua griega hace, ya desde Homero, un uso abundante del acusativo de relación (al que muchas veces se le denomina por ello mismo acusativo griego), mostrando así su capacidad y disposición para expresar relaciones.

En la tradición relativista presocrática hay dos cuestiones especialmente relevantes:

a) La disputa sobre lo que es por naturaleza (φύσει) y lo que es por convención o acuerdo (νόμῳ). A este propósito se sabe que Arquelaos (DK69A1 y A2) defendió la convencionalidad de los valores morales como δίκαιον y αἰσχρόν (y, por tanto, ἄδικον y καλόν). Pero, ¿ocurre lo mismo con ὠφέλιμον, σύμφερον ο ἄγαθόν? Platón, refutando a Protágoras, sostiene que, mientras que la justicia, la belleza o la piedad dependen de la decisión de la *polis*, no ocurre lo mismo con lo bueno, lo útil o lo conveniente (*Teeteto* 172a y 177c y *República* 505d).

La oposición *nomos-physis* en este ámbito nos remite, por tanto, a la disputa sobre el estatus ontológico de los valores. La posición relativista sostiene la no objetividad de los valores y, por tanto, su dependencia de los hombres, sean grupos, *poleis*, clases, etc. Por ende, remiten siempre a algún tipo de decisión, elección, deliberación, etc. Esta problemática, de carácter político o moral, pasará a la epistemología, en lo que será la disputa sobre las cualidades sensoriales de las cosas, de la cual tenemos abundantes muestras en Demócrito.

1 Aristóteles, sin embargo, refuta una tradición que confunde pensamiento y sensación, en la que se incluyen Empédocles y Demócrito, «y puede decirse que todos los demás» (*Metafísica* 4,5,1009b16), entre los que cita a Parménides, Anaxágoras y Homero. Para esta discordancia entre Platón y Aristóteles, véase Cassin y Narcy (1987).

En ambos casos, el epistemológico y el moral, se trata de relaciones cuyos dos términos se refieren, respectivamente, al sujeto y al objeto.

b) Hay otro debate cuyos términos pertinentes ya no giran en torno a la relación sujeto-objeto, sino a un conjunto amplio de relaciones del que tenemos buenos ejemplos en estos pasajes del tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua* (MA):

«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). No puede decirse, por tanto, que el queso sea en sí bueno o malo, pero tampoco que su bondad o maldad dependa de ninguna decisión del sujeto.

Más adelante se habla de las consecuencias que «puede tener un baño o un esfuerzo realizados en un momento inoportuno [ἀκαίρως]» (MA 21).

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 en su salud que el otro, que estando enfermo tomó indebidamente pan o torta» (MA 8).

Aquí ya no se habla del paciente en general, sino del paciente sano/enfermo, débil/fuerte, humano/fiera.

Así pues, hay un segundo ámbito de disputa relacionado con lo que es por naturaleza (φύσει). En las citas precedentes del *Corpus Hipocraticum*, se refiere a las consecuencias que producen cosas tales como los alimentos, dietas, fármacos, etc. Tales consecuencias no dependen de una decisión del sujeto. El alimento no es beneficioso para un enfermo porque el médico o el propio enfermo lo crean así. Depende de los efectos que produce, a partir de los cuales se podrán tomar las decisiones correctas sobre el uso conveniente. El relativismo en este ámbito no exige realizar el análisis en un esquema relacional sujeto-objeto (SØO), sino atender a las múltiples relaciones entre los objetos (O1ØO2).

El médico tiene, por tanto, el deber de conocer un marco relacional muy amplio y no limitarse a un conocimiento de los elementos en sí (fármacos, dietas, alimentos, etc.) que prescribe a sus pacientes, pues «el que no sabe la relación que guarda cada cosa con el individuo no podrá conocer los efectos que produce en él ni utilizarla correctamente» (MA 21).

Los textos trágicos nos ofrecen abundantes ejemplos de cómo las palabras de los personajes, sus decisiones, sus acciones o encuentros no tienen un sentido definido por el acto mismo ni tampoco por la intención del personaje, sino en función de un marco de relaciones en el que se definen las consecuencias (y, por ende, el sentido) de la conducta del personaje.

Encontramos un hermoso ejemplo en las *Troyanas* de Eurípides. Cuando el heraldo Taltibio anuncia a Andrómaca que los griegos han decidido matar a su hijo Astianacte, reflexiona en voz alta diciendo: «Te va a matar la nobleza [εὐγένεια] de tu padre. Ella fue salvación [σωτηρία] de muchos, mas a ti te llega a deshora [οὐκ ἐς καιρὸν] su excelencia [ἔσθλόν]» (743-744). La nobleza, por tanto, salva o mata dependiendo del *kairós*.

En un pasaje del *Áyax* de Sófocles, se perfila el concepto de *kairós* bajo un recurso sintáctico (el uso del condicional) que nos interesa reseñar: el corifeo da la bienvenida a Odiseo y anuncia su oportuna («καιρὸν») llegada si es para calmar («σύλλυσων») los ánimos de los litigantes y no para enzarzarlos («ξυνάψων») más (versos 1316-1317). Hemos de suponer, *a contrario*, que la llegada de Odiseo no sería oportuna si fuera para avivar la pelea. Se asocia, pues, el *kairós* con el cumplimiento de una determinada condición. Si se cumpliera la condición contraria, el evento sería no

oportuno, sino inoportuno. Esta asociación del *kairós* con el condicional está llena de significado, como se verá en Heráclito.

Desde otro punto de vista, podemos referirnos a textos que asocian el *kairós* con la σοφία, lo que resulta frecuente en los trágicos. Así, cuando Atenea muestra a Odiseo el estado de locura en que se encuentra Áyax, le recuerda: «¿Quién más prudente [προνοούστερος] que él fue jamás o mostró ser mejor para actuar en el momento oportuno [τὰ καιρία]?» (Sófocles, *Áyax*, versos 120-121). En *Ifigenia entre los Tauros*, se considera signo de sabiduría el saber prever su suerte y aprovechar el *kairós*: «Es propio de hombres sabios aprovechar otros placeres siempre y cuando no se aparte de su suerte y aproveche su oportunidad [καιρόν]» (Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros* 908). Se requiere y se resalta el uso de la inteligencia para conocer y dar con el *kairós*. La acción kairótica no es resultado del azar sino el más auténtico signo de sabiduría. De ahí el lema de Pítaco: «καιρὸν γνῶθι».

Podríamos resumir lo dicho hasta aquí señalando que hay dos tipos de relativismo que corresponden a dos cuestiones diferentes:² a) El relativismo conceptual, en el que los predicados se usan diádicamente (bueno para...). El segundo término de la relación es un sujeto individual o colectivo. El modelo de este relativismo podría ser el fragmento 61 de Heráclito. b) El relativismo proposicional, en el que los predicados son monádicos, pero hay exigencia de proposiciones moleculares (*p* es oportuno si...; hacer *x* es justo si...). Es el contexto de las circunstancias de una acción, que no se puede traducir por un predicado relacional sino por una proposición condicional. El modelo de este relativismo podría ser el fragmento 15 de Heráclito.

Trataré ahora de analizar estos problemas relativistas en la filosofía heraclítica con la intención de ver si podemos establecer alguna conexión con el *kairós*:

a) B61. «El mar es el agua más pura [καθαρώτατον] y más contaminada [μιαρώτατον]; para los peces es potable [πότιμον] y saludable [σωτήριον]; para los hombres, impotable [ἄποτον] y mortífera [θλέθριον]».

2 Véase Solana (1996a), donde expongo cómo estos dos tipos de planteamientos se encuentran en la tesis relativista de los *Dissoi Logoi*.

b) B15. «Si no hicieran la procesión a Dioniso y cantaran el himno a las partes impúdicas, procederían del modo más irreverente; pero son lo mismo Hades y Dioniso; por ello, enloquecen y celebran Bacanales».

El fragmento B15 (su primera parte) propone un modo de valorar las conductas que tiene múltiples ejemplos en la tragedia. En resumen, una conducta no es en sí buena o mala, reverente o irreverente. Cantar un himno a las vergüenzas es un acto piadoso por ser en honor a Dioniso (la procesión falofórica). De no ser así, el mismo acto sería desvergonzado. El texto podría hacer referencia al *kairós* en su sentido estricto. Heráclito nos propone otros ejemplos semejantes: los médicos producen los mismos efectos que las enfermedades (B58); sin embargo, al médico lo buscamos y le pagamos un salario, mientras hacemos lo posible por evitar la enfermedad. El arco (B48), si atendemos a su nombre (βιός), es vida (βίος), pero, si atendemos a su función (ἐργον), es muerte (θάνατος).

Aquí Heráclito no está hablando de la identidad de los contrarios, como se interpreta usualmente. El fragmento B58, conservado por Hipólito, está precedido por la afirmación «una sola cosa es buena y mala» (ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἓν ἐστίν); la referencia a los médicos y las enfermedades no es sino una ejemplificación. Hablando en términos aristotélicos, diríamos que los opuestos («ἀγαθὸν καὶ κακὸν») se predicán de un mismo sujeto («ἓν»). Lo cual no implica ninguna negación del principio de no contradicción, precisamente por la presencia (implícita) del *kairós*, que en B15 viene expresado por el condicional y, en otros fragmentos, por el propio sentido de la frase.

La explicación que ofrecemos de estos fragmentos, permite esclarecer algunos problemas de índole lingüística discutidos desde antiguo. Freud³ se basaba en un estudio de K. Abel (*Über den Gegensinn der Urworte*, 1884) para sostener que hay una analogía entre el proceso del sueño y la semántica de las lenguas primitivas, consistente en que un mismo término englobaría significaciones contrarias.

Quizá un texto de Eurípides podría aportar luz al debate: Fedra dice que hay «dos clases de pudor [αἰδώς], uno bueno y otro azote de las casas.

3 Freud, «El doble sentido antitético de las palabras primitivas» (1910). Benveniste (1974) se opone frontalmente a la tesis freudiana. Véase Tredé (1992, 70-73).

Pero si su línea divisoria [así suele traducirse *καιρός*⁴ en este pasaje] fuera clara, dos conceptos distintos no tendrían las mismas letras» (*Hipólito* 386).

¿Puede decirse que *αἰδῶς* es una palabra que incluye dos conceptos opuestos? ¿Puede decirse lo mismo de otros términos como *δεινός*, *αἰδοῖος*, *κεδνός*?⁵ ¿Es el *kairós* el que *separa* esos dos significados? ¿Significa, por tanto, *kairós* «separación», como sostiene Tredé?

El texto de Eurípides se podría entender, al modo de Heráclito, como un ejemplo de que una misma cosa (*αἰδῶς*) es buena y es mala. Lo cual no implica que encierre dos conceptos distintos y que haya que recurrir a una noción diferente (*καιρός*) para establecer la separación. En esto radica la diferencia entre Heráclito y Eurípides.⁶ Es decir, Heráclito vería un solo concepto donde Eurípides ve dos expresados en las mismas letras. El problema eurípideo es, entonces, hallar un procedimiento claro para establecer la separación. El problema para el *αἰδῶς* es que existe el procedimiento (*καιρός*), pero no resulta claro y no puede, por tanto, separar adecuadamente los conceptos. La exigencia de Eurípides puede entenderse en el marco de la escritura (la alusión a las *γράμματα* es muy significativa), es decir, de la necesidad de contar para siempre con dos palabras distintas para dos conceptos distintos. El diccionario fijaría de una vez por todas la separación.

Heráclito se encuentra en un contexto más próximo a la tradición oral: *αἰδῶς* es un nombre que designa una sola cosa como *Ἀχιλλεύς* designa al héroe de la *Iliada*. El pudor, como Aquiles, es bueno y es malo, y es en cada caso lo uno o lo otro dependiendo del *kairós*. No hay dos Aquiles. Eso significa que el Aquiles bueno y el malo no puede ser fijado y escindido en dos para siempre. ¿Por qué, pues, tendríamos que hacerlo con el *αἰδῶς*?

4 La traducción de *καιρός* como «línea divisoria» procede de Wilamowitz. Tredé (1992, 45 y 72) asocia *kairós* con *krisis*, pero ¿no sería mejor con *ὄρος*?

5 Havelock (1996, 88).

6 *Kairós* en modo alguno significa «separación»; en todo caso, la separación puede ser uno de los efectos. En otro pasaje (*Heracles* 672), se queja Eurípides de la falta de línea divisoria entre virtuosos y malvados, pero en ese caso utiliza el término *ὄρος* («frontera»). Véase Anaxarco (DK,II,240) y Filolao (DK,I,419,10) que hablan de «*καιροῦ μέτρα*» unido al «*ὄρος*».

Con razón se queja Eurípides, y Heráclito asentiría y replicaría: el *kairós* permite una separación (diferenciación) concreta, para cada situación, pero no absoluta ni, por tanto, fijada para siempre en letras distintas.

Sin embargo, una separación en cada caso, con diversos grados de precisión, es posible y en ello consiste precisamente una buena parte de la filosofía heraclítica, en establecer o definir diferencias. Al respecto, Aristóteles (*Metafísica* 1006b15, 1007a6, 1007b20, 1008a24) critica a quienes supuestamente niegan el principio de no contradicción y, en particular, a Heráclito porque habría sostenido unas doctrinas que tienen como consecuencia el que todas las cosas serían una, y no sería posible, por tanto, salir de esa unidad omniabarcante de estilo parmenídeo, ni tampoco hablar.

Que esta interpretación depende más de las propias tesis aristotélicas que de las heraclíticas se deducirá del análisis de la cuestión. ¿Cuál es el procedimiento de corte que permita distinguir un *αἰδῶς* bueno y otro malo? ¿Por qué tal distinción no puede ser absoluta, es decir, para siempre? La respuesta es el *kairós*, que, aun cuando no significa separación ni tampoco unión, es sin embargo un instrumento que conduce, según los casos, a separar o a unir.

¿Cuándo la diferencia (separación) es kairótica? No siempre, por supuesto. El agua del mar es buena para los peces y mala para los hombres, y este hecho resulta independiente del momento. Tal diferencia depende de estructuras de otra naturaleza, no relacionadas con el tiempo de modo inmediato.

El prototipo de diferencia kairótica lo proporciona el fragmento 15. Su potencial es tan considerable (tan capaz de constituir diferencias) que puede convertir algo grande en pequeño, y viceversa, es decir, que el *kairós* es causa de que los contrarios se prediquen de un mismo sujeto, como manifiesta Demócrito (B94): «Favores pequeños en el momento oportuno resultan los más grandes para quienes los reciben [μικραὶ χάριτες ἐν καιρῷ μέγιστα τοῖς λαμβάνουσι]». De modo semejante, la Hécuba de Eurípides cree que «no es extraño que una tierra mala, si consigue una oportunidad [καιροῦ] de parte de un dios, produzca perfectamente espiga, y una buena, si no consigue lo que es preciso obtener, dé mal fruto» (*Hécuba* 593).

En ambos casos nos encontramos en un contexto estrictamente equivalente al modelo de relativismo del fragmento 15 de Heráclito. Sin embargo, en Heráclito⁷ no aparece el *kairós*. ¿Cómo explicar este hecho?

Si consultamos el *Wortindex* de la obra sobre los presocráticos de Diels, comprobaremos que el término *kairós* no es usado con excesiva frecuencia en los escasos restos literarios que nos quedan. Todavía llama más la atención que las veces (21 en total) que se utiliza no es en contextos propiamente filosóficos ni en los textos y autores presocráticos más significativos. Así, por ejemplo, en cuatro casos el término aparece en apotegmas atribuidos a los Siete Sabios. En ocasiones, un texto filosófico cita versos de poetas que contienen el término *kairós*, como ocurre con los dos lugares de los *Dissoi Logoi*. Hay casos, finalmente, en los que el uso de dicho término es poco significativo (en caso de Tales A1) o resulta difícil de establecer (caso de la identificación del *kairós* con el número 7 entre los pitagóricos o de la referencia de Protágoras a la potencia del *kairós*).

Es cierto que poseemos muy escaso material textual de los filósofos presocráticos, pero no deja de ser chocante que no aparezca en ninguno de ellos salvo en Demócrito y Anaxarco; además, hay que hacer la salvedad de que en ambos casos aparece en contextos ético-políticos.

Resulta también curioso que en muchos tratados del *Corpus Hippocraticum* aparezca el término con abundancia, a veces con profusión, en tanto que en algunos tratados⁸ de reconocida influencia filosófica apenas aparezca el término, o incluso se ignore completamente.

Si admitimos que el término *kairós* corresponde más a un lenguaje de la acción que de los principios o conceptos, nos parecerá natural su escasa presencia en el *Wortindex* de Diels y su abundancia en la poesía, en especial la lírica.

En los textos homéricos, como nos recuerda Tredé (1992, 301), el adjetivo *καίριος* (ya que no aparece el sustantivo) se usa en relación con la caza y el tiro del arquero, situación que contiene elementos muy significativos del *kairós*. Es, en primer lugar, una situación doblemente animada:

7 Véase García Quintela (1992, 242), quien ofrece la nueva versión de los fragmentos 3+94, reunidos en el papiro Derveni, en el que aparecen los términos ὄρος y καιρός.

8 Tal es el caso del *Sobre la dieta* y *Sobre el alimento*, de los que Diels recoge amplios pasajes como imitaciones de la filosofía heraclitana.

animales son el cazador y el cazado, es decir, ambos semovientes, independientes el uno del otro; en segundo lugar, el éxito para uno, que es fracaso para el otro, exige una conjunción de movimientos que se produce entre dos fuerzas contrarias, de las que una se esfuerza por hallar tal conjunción, mientras que la otra permanece ajena a tal esfuerzo o intenta destruirla; es decir, la presencia de la finalidad es un elemento fundamental; por último, aun cuando es una situación bicéfala, se adopta el punto de vista del cazador, es decir, del humano, y el éxito o fracaso lo es del cazador, términos que se invertirían si adoptásemos el punto de vista del cazado.

Por otra parte, las citas de los Siete Sabios, como también las de la poesía lírica, están insertas en contextos de sabiduría prudencial, es decir, el contexto de las relaciones sociales.

Tenemos, por tanto, dos ámbitos: las relaciones sociales (ámbito político-moral) y las relaciones técnicas⁹ (ámbito productivo). ¿Qué tienen en común esos dos ámbitos? ¿Qué tienen en común el *kairós* prudencial y el *kairós* técnico? El tiempo. *Kairós* se refiere al tiempo y sólo al tiempo, no es ni simetría ni proporción, si bien el *kairós* es tiempo de algo, el momento de algo y es siempre momento de una relación.

Kairós desaparece de fragmentos presocráticos más netamente filosóficos. ¿Por qué? Porque los presocráticos sólo se dedican a la física (ontología) y epistemología. Todavía no se filosofa sobre la acción (praxis), es decir, todavía no hay teoría política y moral. Cuando ésta se inicie, se recuperará el *kairós* en el ámbito de la filosofía. Por eso, en los presocráticos, sólo aparece en contextos prudenciales (Siete Sabios) o técnicos.

Será Demócrito quien abrirá la puerta al *kairós* en sus fragmentos éticos. Ya nos hemos referido al fragmento 94, en el que se establece la potencia del *kairós*. Otro fragmento (B226) advierte del riesgo que supone el discernimiento del *kairós*: «La libertad de palabra es cosa propia de la libertad; el riesgo radica en el discernimiento del momento oportuno [οἰκῆμιον ἐλευθερίας παρηρησίη, κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καιροῦ διάγνωσις]». La *parresía*, se dice, es un derecho de la democracia, pero no es incondicional o absoluto. Siendo buena (un derecho), puede ser funesta si no somos capaces de discernir el momento oportuno para practicarla.

9 Platón, *República* 370b y 370c.

Este elemento intelectual, que ya hemos resaltado en la tragedia, se convierte en el principio de la sabiduría en un pasaje de Anaxarco: «Es necesario conocer los límites de la oportunidad, pues éste es el límite de la sabiduría [χρὴ δὲ καιροῦ μέτρα εἰδέναι· σοφίης γὰρ οὗτος ὄρος]» (DK72B1).

Con Demócrito y Anaxarco, nos hallamos ya en el ámbito de la filosofía práctica. La reflexión sobre la acción moral exige para el concepto de *kairós* un lugar de privilegio, que antes habían reclamado los poetas. Particularmente Sófocles ya había proclamado que «la ocasión lo rige todo [καιρός τοι πάντων γυνώμων ἴσχων]» (*Filoctetes* 837) o que «la ocasión es suprema directora de todo obrar humano [καιρός γάρ, ὅσπερ ἀνδράσι μεγίστος ἔργου παντός εστ' ἐπίστατης]» (*Electra* 75). Y en términos más generales, el trágico había confirmado el principio, enunciado por Quilón,¹⁰ de que «todas las cosas en su momento oportuno son bellas [πάντα γὰρ καιρῷ καλά]» (*Edipo rey* 1513), como Heráclito había dicho a propósito del dios (B102).

1.2. Tiempo y *kairós* en la filosofía protagórica*

Un repaso minucioso del término *kairós* en los textos sofísticos proporciona escasa evidencia para urdir una trama teórica en torno a este concepto.¹¹ Por lo que respecta a Protágoras, la situación no es mejor, si bien presentimos que, en una filosofía relativista como la del Abderita, dicho concepto tuvo que desplegar toda su potencialidad. En efecto, el *kairós*, que tiene que ver con el cuándo (ὅποτε) y el dónde (ὅπου),¹² guarda una estrecha relación con el tiempo y el espacio y hace referencia al entorno (circunstancias) de todo ser y de toda acción. Trataré de convertir este sentimiento en una hipótesis aceptable.

10 El enunciado se repite en los *Dissoi Logoi* (2,20) y en Critias (B7).

* Este apartado fue leído en el coloquio internacional «*Kairós et logos dans l'antiquité*», celebrado en Aix-en-Provence del 24 al 27 de octubre de 1994. Las actas de este coloquio aparecerán en el curso del año 2000 en la editorial Vrin de París.

11 Los oradores del s. V (Antífonte, Andócides o Lisias) tampoco parece que hicieran un uso abundante del término. Carrière (1985, s.v. καιρός).

12 Sobre los sentidos y campo semántico de *kairós*, véase Rodrigo y Tordesillas (1993).

Es sabido que Protágoras¹³ y Gorgias¹⁴ se disputan la prioridad en el tratamiento del *kairós*. Ambos informes podrían ser complementarios: Gorgias, que fue eminentemente un orador, pudo desarrollar esta temática en el marco de la retórica («εἰς τὸ λέγειν», como dice Dionisio de Halicarnaso), mientras que Protágoras, el único sofista incluido en las *Vidas de filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, pudo desarrollar sus aspectos teóricos.

En este sentido, tal vez no sea pura coincidencia que el informe de Diógenes afirme de Protágoras que «fue el primero en distinguir partes de tiempo [μέρη χρόνου]¹⁵ y en explicar la potencia de la oportunidad [καυροῦ δύναμις]», asociando precisamente tiempo y *kairós*.

Excluida la noticia de Diógenes Laercio, el término *kairós* no aparece ni en los fragmentos ni en los testimonios de Protágoras. Los *Dissoi Logoi*, sin embargo, ofrecen varios pasajes que tal vez nos permitan vislumbrar el papel del *kairós* en el relativismo protagórico.

La primera aparición de este término se encuentra en unos versos de autor desconocido: «Pues de este modo, si analizas detalladamente, observarás otra ley entre los mortales: que nada en principio es ni bello ni feo, sino que la ocasión [καιρός] toma una misma cosa y la hace fea o la cambia y la hace bella» (2.19).

Es significativo que el término *kairós* venga introducido de la mano de citas poéticas y que en ningún momento de la argumentación, salvo en la conclusión que citaré después, se recurra a este término.¹⁶ El hecho se explica si observamos que el análisis moral de las acciones se enmarca en un cuadro relacional que va más allá del expresado por dicho término. En efecto, además del espacio y del tiempo, la relatividad de los valores depende de otra serie de elementos y circunstancias, de las que la primera tesis ofrece abundantes ejemplos.

13 Diógenes Laercio, *Vidas IX*, 52.

14 Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición estilística* 12.6.

15 Cuando Platón (*Timeo* 37e3) habla de las «μέρη χρόνου», se refiere, no a la gramática ni a la retórica, sino a los días y las noches, los meses y los años.

16 Tal vez este hecho deba inducirnos a pensar que *kairós* fue especialmente usado en la poesía. De hecho, en Eurípides lo encontramos en cuarenta ocasiones frente a su rareza en los oradores del s. V y en Jenofonte. Carrière (1985).

Los *Dissoi Logoi* insisten en que una acción debe ser valorada moralmente teniendo en cuenta todos los elementos que la constituyen, y no la acción en sí misma, que por definición es una realidad incompleta, como sería el caso del robo, el sacrilegio o el asesinato. Cualquier acción que haya de ser objeto de evaluación moral exige un agente y un paciente y, según los casos, un objeto, además de unas determinadas coordenadas de espacio (no es lo mismo un templo que una casa privada) y tiempo (no es lo mismo el tiempo de paz que el de guerra). Agente y paciente guardan entre ellos, además, determinadas relaciones que a su vez son elementos constitutivos de la acción misma: pueden ser amigos o enemigos, pueden estar emparentados, etc.

La acción objeto de evaluación moral exige contemplarla como un conjunto de relaciones pertinentes, hasta el punto de que son esas relaciones las que constituyen la acción como realidad completa. Tomar la acción en sí misma sería vaciarla de contenido y, por tanto, aniquilarla.

Si la acción es un conjunto de relaciones, se seguirá como primera consecuencia que en el ámbito de los hechos morales deberemos operar con estructuras proposicionales poliádicas, en las que el tiempo es uno de los constituyentes, entre otros.

Una vez establecido el hecho moral como una estructura relacional, la segunda cuestión se plantea a propósito de su evaluación o, dicho de otro modo, a propósito del uso de los predicados morales (bueno, bello, justo). La tesis relativista de los *Dissoi Logoi* responde con una nueva exigencia de uso relacional de estos predicados; es decir, la evaluación, como el hecho mismo, está constituida por un conjunto de relaciones. En este sentido, los *Dissoi Logoi* insisten en dos tipos de relaciones pertinentes en la evaluación moral: la que depende del sujeto (bueno o bello para x) y la que depende de las circunstancias (justo en circunstancias z), aun cuando se le concede más peso a la primera.

Establecidos estos dos niveles, el del hecho moral y el de su evaluación, se concluye que los valores no son fijos y absolutos sino dependientes del marco de relaciones establecido. En consecuencia, el cambio de una de las relaciones puede producir el cambio en la evaluación moral, y lo que es bueno convertirse en malo y lo bello en feo.

Tras este análisis, el texto concluye: «En suma, todo es bello en su momento oportuno [καίρῳ] y feo en el momento inoportuno [ἐν ἀκαι-

ρία]» (2.20).¹⁷ Esto significa que el *kairós* se refiere precisamente a aquella relación decisiva o conjunto de relaciones que provoca¹⁸ la inversión en la valoración moral. En este sentido, el *kairós* no tiene un significado temporal exclusivamente. Tiene que ver más con la capacidad de discernir la pluralidad de relaciones que determinan la acción y que constituyen la realidad.

Esta teoría relativista de la moral se completa con la ayuda de los siguientes versos de Esquilo: «No está lejos dios de un engaño justo. Hay veces que dios honra la oportunidad del engaño» (3.12).¹⁹ El autor trata de argumentar que la teoría moral expuesta no sólo es válida para los hombres, sino también para los dioses, unos y otros sometidos al dominio del *kairós*.

Es posible objetar que esta perspectiva moral podría formar parte de una idea común, compartida incluso por Sócrates y Platón. En favor de tal objeción se aduce el pasaje de los *Dissoi Logoi* 3.2-5, que guarda un estrecho paralelismo, incluso literal, con Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates* IV,ii,14-18), de lo cual se concluiría que este relativismo moral, así como el concepto de *kairós* descrito es de origen socrático.²⁰

17 Formulación que se repite casi literalmente en Critias (DK87B7).

18 Aristóteles, pese a relegar la relación al inframundo de los accidentes, fue consciente de alguna de sus peculiaridades. Por tal motivo concluyó que «en la relación no hay movimiento porque, como consecuencia del cambio de uno de los relativos, puede verificarse un cambio en el otro sin que haya cambiado en nada» (*Física* V,1,225b11).

19 En mi opinión, estos versos de Cleobulina y Esquilo no están relacionados con la cuestión del engaño en el arte (el contexto más inmediato de 3.10), sino que exponen la conclusión general de la tesis, lo mismo que en 2.19-20, en la creencia de que en la poesía, además de belleza, hay también verdad. Contra esta idea precisamente apunta en su crítica la tesis contraria (2.28 y 3.17), en lo que podemos ver un anticipo de la actitud de Protágoras y de Platón frente a la poesía. Así, en la exégesis del poema de Simónides (*Protágoras* 338 e y ss.), el sofista considera «parte importantísima de la educación» el saber entender y evaluar la poesía, mientras que Sócrates, tras una exégesis considerada «cómica» o «tendenciosa», deja las disputas sobre poesía para gentes «ignorantes y vulgares» (347 c).

20 Conrad Trieber (1892, 218) resalta la semejanza conceptual y verbal entre *Dissoi Logoi* 3.2-5 y el texto citado de Jenofonte, pese a que Sócrates evita referirse al perjurio, al saqueo de templos y al asesinato. Ello significa que los *Dissoi Logoi* defienden el relativismo moral incluso en los casos extremos, mientras que Sócrates se sitúa en un terreno distinto, que, en este caso, es calificado por Maier (1978, I, 58) como «ensayo del arte refutatorio específico del maestro».

Hay que tener presente, sin embargo, que Jenofonte atribuye estos pensamientos a Sócrates en el marco de una conversación refutativa con uno de sus discípulos, el cual acaba confesando —tal es el objetivo socrático— que «ya no tengo confianza en mis respuestas» (IV,ii,19). Una vez que el discípulo pone su confianza en el maestro, tras perderla en sí mismo, Sócrates deja de confundirlo («διετάραιπτεν») y comienza a exponerle sus propias doctrinas (IV,ii,40). De Jenofonte, pues, se infiere que el relativismo moral, si bien es utilizado por Sócrates para la refutación propedéutica con sus discípulos, no es una doctrina suya.

Algo similar ocurre en el pseudo-platónico *Sobre lo justo* (374b), como también en la *República*, donde Platón interpreta en sentido relativista la definición de justicia inicialmente propuesta (331c)²¹ por Céfalo con el fin de mostrar sus incoherencias, pero en ningún caso asume como propia tal interpretación. El uso del relativismo por Sócrates con meros fines refutatorios es frecuente tanto en los diálogos platónicos (*Protágoras* 318d y 359c) como en Jenofonte.²² Es preciso distinguir entre refutar a un adversario o una doctrina y exponer la propia, a fin de no vernos obligados, como le ocurre a A.E. Taylor (1911, 92 n. 2), a considerar a Jenofonte más estúpido de lo que se supone.

Que esta teoría relativista de la moral no es de Sócrates es algo que se deriva del conjunto de las fuentes sobre las doctrinas socráticas.²³ Que no es platónica se comprueba en un pasaje de las *Leyes* en el que hallamos una réplica precisa al concepto de *kairós* de los *Dissoi Logoi*. Trata Platón lo referente a las relaciones mercantiles, en las que son frecuentes la falsifica-

21 Además de los pasajes citados, en el mismo sentido Jenofonte, *Ciropeia* I, 6, 28-34.

22 Es cierto que, en *Recuerdos de Sócrates* III,viii,7, Sócrates defiende una posición relativista: «Pues todas las cosas son buenas y hermosas en relación con lo que está bien y malas y feas en relación con lo que está mal [πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλὰ ἐστὶ πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχη, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς]». Sin embargo, en esa ocasión Sócrates no dialoga con uno de sus discípulos recurriendo al ἔλεγχος, sino que trata de replicar a las objeciones de Aristipo anticipando la propia respuesta del adversario.

23 El *Critón* es quizá el ejemplo más significativo. También el *Eutifrón* o el *Hippias Mayor*. La búsqueda de definiciones generales (ἐπὶ τί ἐστι) es, según Aristóteles (*Metafísica* M,4,1078b23), una de las más conocidas actividades intelectuales de Sócrates, en la creencia de que no se puede saber qué es bueno y qué es malo si previamente no se conoce qué es el bien. Por lo demás, la búsqueda de la definición general conduce a la senda de la teoría de las ideas.

ción («κιβδηλείαν»), la mentira («ψεῦδος») y la trampa («ἀπάτην»), actos que son del mismo género y sobre los cuales la mayoría («οἱ πολλοί»), sin razón alguna («κακῶς λέγοντες»), difunde la opinión de que «este tipo de cosas muchas veces pueden estar bien siempre que ocurran con oportunidad [ἐν καιρῷ γιγνόμενοι ἐκάστοτε τὸ τοιοῦτον πολλάκις ἂν ὀρθῶς ἔχου]» (*Leyes* 916 d-e).

Platón rechaza este peligroso principio alegando que sus defensores dejan indefinido e indeterminado el *kairós*, el dónde y el cuándo. Parece, pues, que, si quedasen establecidos los límites, el principio podría ser aceptable. Más aún, es una exigencia para el legislador definir y fijar los límites. Paradójicamente, Platón continúa estableciendo severas sanciones contra los que cometan tales actos. Y si el *kairós* desaparece en el ámbito de las leyes humanas, tampoco cabe el recurso a los dioses platónicos: «Que nadie incurra de palabra o de obra en mentira alguna ni en trampa ni en ningún género de falsificación, invocando la familia de los dioses, si no quiere llegar a ser el más aborrecido por ellos» (*Leyes* 916e).

En suma, la doctrina del *kairós* para Platón es una doctrina de la masa, es errónea y dañina. Por añadidura, nunca los dioses avalan la oportunidad de la mentira.²⁴ Los valores morales deben, por tanto, según Platón, ser salvaguardados del peligroso contagio del *kairós*.

Si hasta aquí nos hemos movido en el terreno de los valores morales, los *Dissoi Logoi* nos ofrecen perspectivas en otros ámbitos. En efecto, si en los tres primeros capítulos se discutían términos contrarios del ámbito de la ética (bueno-malo, bello-feo, justo-injusto), ahora, en un sentido similar, se formula la tesis en el ámbito ontológico. Se toman para ellos tres ejemplos: a) sabiduría-ignorancia o locura-cordura (5.1-2); b) cualidades opuestas como pesado-ligero (5.3-4); y, finalmente, c) términos contradictorios como vivir-no vivir, existir-no existir (5.5).²⁵ En los tres casos,

24 Mentira noble y útil (*República* 382c, 389b, 414b), como remedio en manos del gobernante, no del dios, pues «lo propio de dios y lo divino es en todo sentido ajeno a la mentira» (*República* 382e). En *Leyes* 709b, se afirma que los asuntos humanos son dirigidos por dios, el azar y el *kairós*, elementos todos ellos que escapan a todo mortal, quien en cualquier caso hará bien en recurrir al arte.

25 Estos tres niveles ejemplifican dos de los cuatro tipos de oposición enunciados por Aristóteles (*Categorías* 9,11b16): los contrarios («ὡς τὰ ἐναντία») y los contradictorios («ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις»).

como ocurría en el ámbito de la moral, se exige el uso diádico de los predicados en cuestión.

Por lo que respecta a nuestro tema, el *kairós*, es pertinente el primer ejemplo. La tesis protagórica (relativista) sostiene que el sabio no puede ser diferenciado del ignorante, o el loco del cuerdo, ateniéndonos meramente a su conducta, es decir, a lo que dicen y hacen, pues «ambos dicen y hacen las mismas cosas» (5.1).²⁶ La diferencia no radica en la conducta verbal en sí misma, sino en que los sabios dicen las cosas «cuando deben [ἐν τῷ δέοντι]» y los locos «cuando no deben [ἄ οὐ δεῖ]».

Por tanto, admitiendo que estas expresiones equivalen respectivamente a *καίρῳ* y ἐν ἀκαίρῳ (2.20),²⁷ hay que decir que en la definición de sabio o loco debe entrar como elemento constitutivo —y no como mero añadido— el *kairós*, que es el que marca la diferencia entre uno y otro.

Al hilo de la tesis relativista de los *Dissoi Logoi*, hemos de concluir que no sólo en el ámbito de la moral sino también en el de la ontología el marco relacional (y no el platónico «ser en sí») constituye el objeto propio de la actividad del filósofo.²⁸ La persistente exigencia protagórica de atender a la relación, que en el ámbito lingüístico se convierte en exigencia de relativizar los predicados (lo que hubiera llevado a la lógica de relaciones), es su peculiar proclama a «permanecer fieles a la tierra». La perspectiva relativista de Protágoras es la que permite acoger en la reflexión filosófica la intuición contenida en el *kairós* de los poetas y los trágicos, y expresa algunas de las relaciones constitutivas tanto del ámbito moral como del ontológico. Ahora bien, ¿es posible que Protágoras destacara el *kairós* como fuente de relaciones, fundamentalmente en su sentido temporal? La asociación entre *καίρῳ* y *χρόνος* en Diógenes Laercio así parece sugerirlo.

26 Conviene notar que las dos tesis enfrentadas en los *Dissoi Logoi* no discuten si los contrarios (sabio-ignorante) se identifican o se diferencian, sino que el motivo de la disputa es el procedimiento por el que podemos establecer la diferencia, la cual es admitida por ambas tesis.

27 Así, por ejemplo, en el pseudo-platónico *Sobre lo justo* 375a.

28 Guthrie (1988, 410) señala acertadamente que la actividad socrática se orientaba a la crítica y censura del *kairós* sofístico. Rodrigo y Tordesillas (1993, 404, n. 38), a propósito de un pasaje de la *Ética Nicomáquea*, sostienen que el *kairós* se convierte en «principio de lo relativo».

Si repasamos los textos platónicos, en los que interviene la teoría protagórica, tal vez podamos avanzar una respuesta afirmativa. En el *Protágoras* hay al respecto un pasaje significativo. Al analizar lo que la masa entiende cuando dice que se hace el mal «vencidos por el placer», Sócrates recurre, entre otros elementos, al arte de la medida [μετρητική τέχνη], con el que logra eliminar el tiempo en cualquier cálculo sobre el placer o el dolor²⁹ y da a entender implícitamente que el tiempo es un factor de distorsión que puede corregirse por «el hombre que sabe pesar bien» (356a8), del mismo modo que las distorsiones producidas por la distancia en la percepción de las magnitudes se corrigen mediante el arte de medir, y no por la engañosa facultad de las apariencias.³⁰

En el *Protágoras* como en el *Laques*,³¹ Platón está exponiendo su propia teoría frente a la del sofista. En tal caso, hemos de suponer que la argumentación para convertir el tiempo en elemento irrelevante viene impuesta por la doctrina contraria de su adversario.³²

En resumen, Platón, en su intento de absolutizar el objeto de investigación (la búsqueda de «lo que es en sí»), trata de eliminar todos los factores de relatividad, en particular el tiempo, lo que no impide que, al refutar teorías rivales, utilice elementos de esas mismas teorías. Por el contrario, si el pensamiento de Protágoras se inserta en un universo en perpetuo devenir, definido por una pluralidad de relaciones siempre cambiantes, la noción de tiempo debió desempeñar un papel de primer orden.

29 Taylor (1982, 189) considera la respuesta socrática «decepcionante», pues, sin argumento alguno, describe toda diferencia entre placer o dolor en términos de «simple placer y dolor», es decir, de placer y dolor en sí mismos.

30 Es cierto que en este pasaje Platón nos presenta a Sócrates asociado con el sofista en contra de la opinión de la masa («οἱ πολλοί»). Sin embargo, como afirma Taylor (1982, 176), tal unanimidad no está justificada; antes bien, parece un «ardid» de Sócrates, en palabras de Jaeger (1967, 502, n. 64), para mejor refutar a Protágoras.

31 Para un análisis más detallado de estos pasajes del *Protágoras* y el *Laques*, véase *infra* pp. 147 y ss.

32 Esta suposición no es contradictoria con el hecho de que en el *Teeteto* (178c-179b) Platón recurra al tiempo futuro para construir nuevos argumentos contra la teoría protagórica del hombre medida. Ya he señalado que la refutación exige tomar elementos teóricos del adversario contra el mismo adversario. Eso es precisamente lo que Platón está haciendo en el pasaje aludido del *Teeteto*. Cuando, por el contrario, la refutación del rival se entremezcla con la exposición de la propia teoría platónica, tal como ocurre en el *Protágoras*, es necesario discernir con precisión las dos posiciones.

Hasta ahora hemos hablado del *kairós*-tiempo en relación con el objeto de investigación, pero ¿qué cabe decir del sujeto? Los *Dissoi Logoi* explican la diversidad en la valoración moral por el hecho de que «no todos tienen las mismas opiniones [οὐ γὰρ πάντες ταῦτα νομίζουσι]» (2.18). Y no es sólo que haya una diversidad de sujetos (culturas, profesiones, ciudades) y, por tanto, de opiniones, sino que para una misma persona hay tiempos diferentes y opiniones diferentes; así, «una misma cosa es buena unas veces [τὸτε μὲν] y otras [τὸτε δὲ] mala» (1.1).

El sujeto queda sometido al dominio del tiempo, sin excepciones, sin los personajes privilegiados de la tradición poética. Es el tiempo humano, irreversible, «que se descubre como un puro flujo, como el dominio heraclítico del πάντα ῥέει». ³³ Sólo en este marco de movilidad quedan objeto y sujeto correctamente ubicados, y tal marco constituye, a su vez, la condición de posibilidad del *kairós*. ³⁴

En la perspectiva de una verdad absoluta, los presocráticos se habrían desacreditado por sus mutuas contradicciones. ³⁵ En una perspectiva relativista, sin embargo, el problema es de otro modo. Protágoras, tomando conciencia de esta situación, fue el primero en ofrecer una perspectiva filosófica que permitiera la convivencia en el ámbito teórico y conceptual de propuestas incompatibles, sin por ello incurrir en contradicción.

La piedra angular de esta perspectiva es la relación (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I,216), tanto en ámbito ontológico (relación horizontal objeto-objeto) como en el epistemológico (relación vertical sujeto-objeto), sin privilegios ni en los sujetos, ni en los observatorios, ni en los tiempos.

Por lo tanto, la verdad pura y evidente («ἀλήθειαν καθαρὰν [...] καὶ φανεράν [...]») (Gorgias B11a,35) no es posible: es un sueño de la razón, tal vez, el amparo del privilegio o, quizá, testigo de la aspiración humana

33 Vernant (1983, 115).

34 *Kairós* es un dios que «mantiene con el espacio marino relaciones privilegiadas» y significa el instante propicio del que sabe sacar partido el piloto. Así, Detienne y Vernant (1988, 200). Hay que observar que la navegación es uno de los ejemplos preferidos por Aristóteles en su ética (*Ética Nicomáquea* III,1,1110a8-15; 1112b4-7. *Ética Eudemia* VIII,2,1247a5-7) para referirse al bien relativo. Por otra parte, las representaciones de *kairós*, como recoge Tredé (1992, 76-80), insisten en su inestabilidad e instantaneidad.

35 Guthrie (1988, 27).

a usurpar el mundo de los dioses. Esta perspectiva relativista será, «a los ojos de Platón, la mayor herejía, y debería dedicar sus mejores esfuerzos para destruirla».³⁶

El pensamiento protagórico, que se alimenta del «fermento íntimo de la poesía lírica» (Untersteiner), cuenta además con las reflexiones de Jenófanes y Heráclito³⁷ sobre el papel decisivo del tiempo en el cosmos.

Si los fragmentos y testimonios de Protágoras son parcos en cuanto al *kairós* y al tiempo, hay indicios que hacen pensar en una especial sensibilidad del sofista en estos temas. El agnosticismo en materia de religión (B4) se basa, además de en la obscuridad del tema, en la brevedad de la vida, y, hablando de aprendizaje, recomienda la juventud como momento oportuno para su inicio (B3). Finalmente, el *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* contenía probablemente una teoría del origen de la cultura de tipo evolucionista, en la que el tiempo («χρόνος εἰμαρμένος» o «εἰμαρμένη ἡμέρα») son expresiones del *Protágoras*) marca los estadios de desarrollo tanto en el ámbito técnico como en el político.

En resumen, si el término *kairós* remite a un campo semántico en el que se pone de relieve lo crucial y crítico, el instante oportuno, la respuesta adecuada a una situación, el relativismo protagórico constituye el marco teórico y conceptual que puede acoger sin distorsiones la constelación de significados que dicho término contiene.

36 Guthrie (1988, 267).

37 Sobre la estrecha relación entre Heráclito y Protágoras nos informan con detalle Platón y Aristóteles. Por lo que toca al tiempo, son muy significativos los fragmentos 52, 64 y 100. Las objeciones de algunos modernos a esta relación no me parecen suficientemente fundamentadas; véase Untersteiner (1967a, 80-81 y 87-88, n. 13, 17 y 18). Sobre Jenófanes, véase Solana (1989).

2. LA FILODOXIA PROTAGÓRICA

La oposición entre ciencia y opinión es analizada en el *Menón* 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 sólo el que conoce el camino hacia Larisa puede guiar acertadamente hacia tal ciudad. Éste 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 recta opinión («ὀρθῆ 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 «ἐυδοξία» (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. Tras este encadenamiento se convierten en ciencias y después se hacen permanentes» (98a).

Así 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 una de las pocas cosas que sabe («εἰδέναι»).³⁸

38 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.

Nos encontramos con una idea clave: la permanencia o inestabilidad como criterio de esta distinción, y no primariamente el de la verdad o falsedad.³⁹

El 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 que «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 γιγνώσκοντος γνώμη]» 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 («ἀγνοία 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 παντελῶς ὄν») que es absolutamente cognoscible («παντελῶς γνοστόν») y la «ἐπιστήμη» o «γνώσις»;
- lo absolutamente inexistente («μὴ ὄν μηδαμῆ») que es enteramente incognoscible («πάντη ἀγνοστόν») y la «ἀγνοία»;
- lo intermedio, lo opinable («δοξαστόν») y la «δόξα»;

Lo opinable, ese intermedio entre el ser y el no ser,⁴⁰ es por naturaleza algo relativo, pues todas las cosas bellas se 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 (*República* 480a6,12).⁴¹ Por tanto, la diferencia entre ciencia y opinión es, en lo fundamental,

39 No entro en el tema de la transformación de las opiniones en ciencia, ya enunciado en 86a. Lledó (1984, 137).

40 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.

41 En el *Fedro* (275b2) opone el «sabio» (σοφός) al «doxósofo» (δοξόσοφοι). También *Filebo* (49a2, d11).

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.

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 *διάνοια* como «algo entre conocimiento y opinión» (511d).

Con el *Timeo* podemos completar 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 λόγον 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 y eterno o de lo mutable y 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 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 περιληπτόν] y con lo que es idéntico a sí mismo» (29a).

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 infalibles.
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).

De estos textos platónicos sobre el tema puede deducirse que la piedra de toque es el movimiento, la permanencia o impermanencia, 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. En consecuencia, primariamente no se establece una oposición entre verdad y opinión, sino entre permanencia e impermanencia tanto del saber como del objeto. Prueba de ello es que la opinión podrá ser verdadera o falsa y cabe, por tanto, hablar de verdad o de rectitud en el mundo variable de la opinión.

Con razón insiste Aubenque (1974, 312-313) 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».⁴² Aunque quizá parcialmente, podría decirse que el platónico ha triunfado sobre el Asclepiada.⁴³

Evidentemente, Protágoras se desenvuelve en el terreno de lo que Platón define como *doxa*. En cualquier caso, el saber protagórico es más frecuentemente designado como τέχνη.⁴⁴ 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 ὀρθός ocupa frecuentemente el lugar de 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. Éste es el sentido que tiene en la poesía de Píndaro:

42 La pareja 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 destruiría la contingencia al transformarla en necesidad. Puede haber una opinión de lo necesario, pero no una ciencia de lo contingente.

43 Así opina Bourgey (1955, 62) invirtiendo la fórmula de Gomperz.

44 Vernant (1983, 296, n. 36), apoyándose en el *Filebo* y el *Teeteto*, sostiene que «el término τέχνη, que en un principio se aplica tanto al conocimiento científico como a la experiencia del artesano, podrá, después de Platón, oponerse a la verdadera ciencia: ἐπιστήμη».

«Porque dirimir con recta inteligencia [ὀρθᾶ διακρίνειν φρενί] y oportunidad lo que inclina mucho y múltiples veces la balanza es difícil lucha».⁴⁵

Tenemos razones para pensar que Protágoras no consideraba adecuado el término ἀληθής para analizar conductas, actitudes y decisiones humanas. La *doxa* se halla muy próxima a este escenario. 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 a continuación que «en otras muchas cosas los hombres se engañan [οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν]» (339b8).

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 está 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 frase Hombre Medida, se habla de la verdad o falsedad de la opinión y de que todas las impresiones son correctas y verdaderas (161d). Más adelante, al discutir la tercera definición de ciencia, Platón utiliza con profusión el término ὀρθή (*Teeteto* 206-209). En el *Timeo*,⁴⁶ según se ha visto, se refiere

45 *Ol.* VIII,23-25. Untersteiner (1967a, 96), 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 Heródoto, 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».

46 Éste es el resumen que Platón ofrece sobre dichos 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 sí, 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 [διὰ 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 ésta. Todo hombre participa de la opinión, pero de la intelección participan los dioses y, de entre los hombres, solamente una exigua clase» (*Timeo* 51d).

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 Protágoras, entre otros sofistas.

En el *Teeteto* el tema de la opinión se presenta en un marco más complejo. 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 151e se inicia el análisis de la tesis que identifica la ciencia con la sensación («αἴσθησις»). A continuación se establece la equivalencia entre apariencia («φαντασία») y sensación.⁴⁷ Platón identifica la tesis de *Teeteto* con la doctrina protagórica del hombre medida, que se expresa de tres formas distintas:

1. «Las cosas son para mí tales cuales cada una de ellas me parecen [φαίνεται]» (152a).
2. «Para cada cual es muy probable que las cosas sean tales cuales las siente [αἰσθάνεται]» (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 [τῷ δοκοῦντι]» (162c-d; 170a).

Estas tres formulaciones, que en el diálogo se consideran equivalentes, suponen que οἷα φαίνεται, οἷα αἰσθάνεται, 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 [ὀρθὴ ἢ ψευδής], sino que, como ya se ha dicho muchas veces, sólo cada cual forma opiniones de sus propias impresiones, siendo todas ellas correctas y verdaderas [ὀρθὰ καὶ ἀληθη],⁴⁸ ¿en qué, compañe-

47 Véase Cornford (1982, 43, n. 16).

48 Como señalamos en diversos pasajes, el intercambio entre ὀρθός y ἀληθής se puede constatar también en el *Teeteto* y el *Protágoras*, además del *Menón*.

ro, sería sabio Protágoras?» (161d). Sócrates sigue mostrando los absurdos de la teoría protagórica, la cual tiene que renunciar a «examinar y tratar de refutar las representaciones y opiniones de los otros, siendo verdaderas para cada uno» (161e).

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». 2. «Que no se sigue de ello que lo que a cada uno parece llegue a ser o sea, si es preciso decir ser, nada más para aquel a quien le parece» (166c). Debe entenderse, pues, que ambas afirmaciones son, sin la negación, tesis protagóricas. Finalmente, la apología concluye pidiendo a Sócrates que analice con seriedad otras dos tesis: 3. «Todo se mueve». 4. «Lo que parece a cada uno eso es para el individuo y para la ciudad» (168b).

En ninguna de las cuatro fórmulas se encuentra la afirmación de que todas las opiniones son verdaderas.⁴⁹ 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 tiene por qué ser 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 «aquél 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 misma sobre las cosas que examina» (189e). En tal diálogo habrá necesariamente preguntas y respuestas, afirmación y negación, de manera que, «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» (190a). En el *Sofista* se identifica la διάνοια con el λόγος y así resulta que la διάνοια es más preci-

49 Véase *infra* cap. 3, «El sabio protagórico».

samente el diálogo del alma consigo misma, sin voz. Cuando esto ocurre mediante el pensamiento, interviniendo la afirmación y la negación, tenemos la *dóξα*: si es por medio de la sensación, la llamamos *φαντασία*. Si, finalmente, se da una mezcla de sensación y opinión («σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης»), decimos «parece» (*φαίνεται*) (263e-264a)

No sabemos en qué medida estas definiciones platónicas pueden aplicarse a Protágoras. Sabemos, sin embargo, que en el sofista todo conocimiento tenía su partida en la sensación y que el resultado de dicho proceso no puede trascender nunca el ámbito de la *doxa*. Los saberes que podemos alcanzar sobre el mundo serán siempre doxásticos. No cabe una oposición entre *doxa* y *episteme* definida a partir de parámetros de inmutabilidad. Por ello, no podemos hablar de ciencia frente a opinión, sino de *episteme* doxástica, que será siempre un saber opinable.

De ahí que la refutación del protagorismo en el *Teeteto* esté asociada con la refutación del heraclitismo, igual que en la *Metafísica* de Aristóteles la tesis heraclítica va pareja a la del hombre medida de Protágoras.

Cuando hablamos de la *filodoxia* protagórica hemos de tener presente que estamos haciendo uso de la nomenclatura platónica, en la que se afirma la oposición entre ciencia y opinión, en el ámbito del conocimiento, y la correspondiente oposición ontológica entre el ser inmutable y el mundo cambiante. Platón aplica retroactivamente este esquema a la filosofía protagórica y, por tanto, dicha aplicación es necesariamente anacrónica.

Estas oposiciones, ausentes en la tradición presocrática,⁵⁰ son una innovación platónica. Tan sólo el pitagorismo proporcionaba a Platón algunos elementos que integró en su teoría, la cual supuso un giro profundo en relación con la tradición presocrática. El propio «padre» Parménides, cuya filosofía puede ser interpretada *en cierto modo* en el marco del pensamiento platónico, debe ser revisado en su afirmación básica aun a costa de parecer un «parricida» (*Sofista* 241d).

50 La cuestión parmenídea sobre la *doxa* y la *alétheia* nada tiene que ver con la dualidad platónica *doxa-episteme*, aunque la primera haya sido interpretada anacrónicamente a la luz de la segunda. 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 que *ἐπιστήμη* hace referencia a un sistema deductivo que se basa en axiomas.

La innovación platónica a la que aludo consiste en definir un nuevo objeto para la filosofía, ausente en la filosofía presocrática. Me refiero al mundo inmutable de las ideas. Aristóteles sigue la línea platónica al discernir una entidad sensible (sea eterna como los astros o corruptible) y otra inmóvil (*Metafísica* 1069a30).

En la filosofía presocrática, incluido Parménides, no hay más entidad que la sensible. En dicho ámbito se sitúa la filosofía protagórica, cuyo objeto es esa realidad sensible de la que el hombre se forma opiniones múltiples y variables (teoría física), como la propia tradición filosófica demuestra. Frente a las opiniones sobre el mundo, hay un saber diferente que es el saber sobre el *logos*, sobre el sujeto (saber lógico y matemático).

El saber lógico-matemático, con los pitagóricos y en general con todos sus cultivadores, tenía la pretensión de ser un saber superior, demostrativo, no sujeto a la variabilidad de las opiniones. No en vano lo tomará Platón como modelo para la innovación a que nos hemos referido. Pero en todo caso, este saber, hasta Platón, no había constituido un nuevo objeto diferente de la entidad sensible, ni lo había pretendido.

Protágoras se preocupó de tales cuestiones, probablemente, con la pretensión de retener en el mundo sensible ese saber que se creía privilegiado. Dos argumentos podemos ofrecer en favor de esta tesis.

El primero es la frase Hombre Medida. En efecto, las propiedades de las cosas pueden ser expresadas por números, pero para ello deben ser medidas, es decir, deben ser comparadas con otras cosas y, en especial, con un estándar convencionalmente elegido. Ese estándar se convierte en *critério* de la comparación. Como sugiere Aristóteles a propósito del pitagorismo, su doctrina original se basa en una analogía entre las propiedades de las cosas y el número. «El uno significa medida y el número, pluralidad medida» (*Metafísica* 1088a4). En consecuencia, los números no son sino la expresión de convenciones humanas en su relación con el mundo de los objetos. De ahí que esas convenciones remitan de una forma u otra al cuerpo humano.⁵¹ La geometría y la aritmética no son un saber privile-

51 Así, en las unidades de longitud los griegos hablan de pie, palma, codo o dedo, como recuerda Dupréel (1980, 52). Los números triangulares o cuadrados remiten a su vez a figuras geométricas, y, con raras excepciones, la teoría de los números se trataba sólo en conexión con la geometría y, en consecuencia, sólo se usaba la forma geométrica de prue-

giado, y menos un saber ajeno al sujeto y al mundo. Lo que ocurre con los valores o las sensaciones ocurre también con las cantidades y el número. La matemática es un saber de este mundo.

Un segundo argumento nos lo proporciona un texto de Aristóteles en el que éste se muestra de acuerdo con el sofista. Se trata de la crítica a los geómetras (*Metafísica* 997b32). Protágoras decía que, en el mundo sensible, el círculo no toca a la tangente por un punto, como definen los geómetras. Por tanto, los enunciados matemáticos no son una descripción exacta de la realidad natural ni son un producto extraído de ella. Son otra cosa. No sabemos nada más sobre el sentido de esta crítica. Sabemos, sin embargo, que el gran matemático Teodoro (*Teeteto* 161b-162a) fue discípulo de Protágoras y que entre las obras del sofista se cita una titulada *Sobre las matemáticas* (A1.55). Razonando a partir de estos datos, podemos suponer que, no habiendo otra realidad que la sensible, los enunciados matemáticos para Protágoras remiten, no a una realidad sino a convenciones, de modo que las supuestas entidades matemáticas tendrían el mismo rango que las entidades divinas.⁵²

El sofista, por tanto, como algunos sugieren,⁵³ apuntaría hacia pensadores como los pitagóricos, que tendían a cierta ontologización del universo matemático frente al universo sensible. En una línea semejante, Protágoras, amparándose en su teoría de la convencionalidad, dirigió sus críticas contra quienes tendían hacia una ontologización axiológica y teológica.

Desde estas posiciones, a los ojos de Platón Protágoras no podía ser sino un *filodoxo*, un enemigo del saber inmutable de realidades inmutables que sólo posee «apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera» (*Fedro* 275a). Pero este universo conceptual platónico no implica que Protágoras negara ni la verdad ni la ciencia ni el universo material. El eje del debate giraba en torno a si debía o no admitirse la existencia de un universo inmutable. En última instancia, por tanto, la disputa es ontológica.

ba. Véase Heath (1981, I, 16). La referencia de los números a objetos sensibles es también frecuente, y por esa razón se les da nombres adaptados de los objetos medidos, como ocurre en los números μηλίτης («manzana» o «cordero») y φιαλίτης («vaso»).

52 Bayonas (1967) afirma que Protágoras se aleja de las matemáticas porque éstas carecen de relación con la práctica y desconocen la diferencia entre lo bueno y lo malo (Aristóteles, *Metafísica* 996a32).

53 Entre otros, Dupréel (1980, 47).

Protágoras, en este problema, es un continuador de los jonios, de Heráclito y Parménides, en el sentido de no reconocer otra realidad que el mundo sensible. Me atrevería a decir que incluso los pitagóricos, en el ámbito de su teoría *filosófica*, no van más allá de la naturaleza, pues, por más que recurran a «principios y elementos más lejanos que los fisiólogos», como son las nociones matemáticas, «sin embargo, todas sus discusiones y estudios se refieren a la naturaleza» (Aristóteles, *Metafísica* 989b29).

Platón fue el primero en postular un mundo diferente, el mundo de lo inmóvil (las ideas), y trazó a partir de este mundo un saber diferente y una verdad diferente, cuya nota diferencial es la inmutabilidad, es decir, el carácter definitivo, firme y seguro de ese saber y esa verdad. La vieja distinción de la religión olímpica entre dioses y hombres, y, muy en especial, las creencias órfico-pitagóricas le proporcionaban un terreno en el que asentar su invención. Por otra parte, el universo conceptual de los matemáticos, con su rica galería de cuerpos inmutables, roto el nexo entre los cuerpos sensibles y el sujeto cognoscente del que emergen, tienden a constituir un universo autónomo, que Platón considera como el preludio de su teoría, la dialéctica (*República* 531d).

Todo el plan de estudios diseñado en el libro VII de la *República* está encaminado a buscar una salida del mundo del devenir con la mediación de las matemáticas, bien entendido que el estudio del cálculo no debe emprenderse con el fin de «hacerlo servir en compras y ventas, como hacen los comerciantes y mercaderes, sino con miras a la guerra y a facilitar la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia» (*República* 525c). Platón, por tanto, intenta que la logística⁵⁴ se aleje todo lo posible de los cuerpos sensibles, justamente en el sentido contrario de la crítica protagórica a los geómetras.

El giro filosófico que Platón representa, además de la ontología y epistemología ya citadas, se completa con un retrato que resume en dos paradigmas, llamados filósofo y orador. En el proceso de refutación que Platón plantea contra Protágoras en el *Teeteto* y, más en particular, la problemática del sabio en relación con el hombre medida, se intercala, antes de con-

54 En la matemática griega se distinguía entre aritmética (la teoría de los números) y la logística (el arte del cálculo). Heath (1981, I, 13).

cluir tal refutación, una llamada «digresión» acerca del contraste entre la filosofía y los sabios de este mundo⁵⁵ o entre la filosofía y la retórica.⁵⁶

Si, desde el punto de vista del desarrollo temático, en el diálogo 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 de la argumentación habría que hablar de exposición positiva de lo que la refutación pretende establecer negativamente. Son dos momentos esenciales del enfrentamiento platónico con Protágoras: por un lado, su refutación, el aspecto negativo; por otro, la alternativa que Platón ofrece en su lugar. Así lo veremos también en el *Protágoras*.

De ahí que esta llamada digresión ponga el acento, no en los absurdos que se derivan de la frase Hombre Medida, sino en la gran superioridad del sabio platónico sobre el sabio protagórico. Platón elabora dos paradigmas («*παραδείγματα*») (176e), aunque obviamente detalla el del filósofo, pues el sabio protagórico sigue siendo objeto de refutación en el diálogo.

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 [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).

55 Diès (1976, 136).

56 Cornford (1982, 85). Como conclusión, el crítico inglés sostiene que tal digresión indica «la división tajante entre el platonismo y la posición de quienes adoptan las consecuencias 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, Levi (1966, 134), quien concluye 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». 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 un arma para defender la tradición ético-social de su pueblo, amenazada por teorías subversivas y, en algunos casos, destructoras» (1966, 148). Por supuesto, para Levi son los discípulos del sofista, quien reconocía valores éticos absolutos (1966, 133), los que hacen mal uso de sus enseñanzas (1966, 142).

Se observará que se trata de la vertiente ético-política de la frase Hombre Medida. 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,⁵⁷ sino también a «quienes no argumentan del todo como Protágoras» (172b). Platón quiere incluir en el modelo del orador, no ya a un filósofo sino toda una tradición. El enfrentamiento entre los dos modelos revestirá la forma de un contraste entre filosofía y retórica.

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 de que «cada cosa tiene un solo contrario y no más» (*Protágoras* 332d). En el *Gorgias*, Sócrates ve similitudes entre «políticos» y «sofistas». No se trata sólo 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 igual, sin embargo, el interlocutor de Sócrates, Calicles: «Pero tú, por ignorancia, opinas que una, la retórica, es algo totalmente bello, pero la otra [la sofística] 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.⁵⁸

57 Creo que el texto, y más aún el contexto, no deja lugar a dudas. Platón se refiere, en primer lugar, a Protágoras, y, secundariamente, a otros que no coinciden en todos sus argumentos y razonamientos. Tal interpretación, además, es congruente con la magna difusión de la teoría convencionalista y con las ideas de la «ilustración» griega en general.

58 A Calicles lo describe Platón como un orador que lógicamente aprecia su arte, mientras que detesta la filosofía y desprecia la sofística. Esta descripción platónica parece resultar coherente con la tesis de Menzel (1964, 113-127) según la cual Calicles es una personificación de Critias. Por otra parte, el parangonar a Calicles y Alcibíades, a los que Platón considera, no los culpables de los males, sino tal vez sólo cómplices (*Gorgias* 519ab), parece apuntar en la misma dirección.

Desde el punto de vista de la historia social y política de Atenas, no puede hablarse de una identificación entre el sofista y el orador. Sin embargo, supuesta la diferenciación de ambos, pese a los esfuerzos de Platón dirigidos a convertir al sofista en orador, Protágoras defiende un particular tipo de relación entre ambas actividades: la sabiduría del sabio se demuestra mediante la intervención en la ciudad y en la asamblea. En tal intervención, los oradores desempeñaban un importante papel. Pero Protágoras no se identificaba sin más con la oratoria como técnica. Es para Platón para quien no hay más que una clase de retórica, la que adula en vez de curar.⁵⁹

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 dicasterios⁶⁰ y más se parecen a sirvientes («οἰκήτης») que a hombres libres («ἐλεύθερος»).⁶¹

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 habili-

59 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. 566-570).

60 Las *Avispas* nos dan un excelente retrato de los ambientes judiciales atenienses.

61 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).

dad 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». ⁶²

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] 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, 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» (173e-174a).

No hay motivo alguno, en este largo texto alternativo de Platón, para dudar de que define con toda nitidez dos niveles de realidad, dos tipos de conocimiento y, correlativamente, dos tipos de hombre.

A partir de 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 ridícu-

62 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. Es muy probable que Platón, como Aristófanes, esté describiendo defectos reales del sistema judicial. Sin embargo, hay dos aspectos sospechosos en esta descripción platónica: primero, su generalización. El orador, todo orador, se incluye en un paradigma de falsedad, adulación e inmoralidad. Segundo, Platón ofrece una alternativa al orador, a saber, el filósofo, que supondría la anulación de la asamblea, el consejo y los tribunales. ¿Cuál sería, en tal caso, la organización política? ¿Cómo se resolverían los litigios?

la, el filósofo parece inútil cuando afronta tareas domésticas. Pero, a su vez, cuando alguien de mente estrecha, sagaz y leguleyo, tiene que dar una explicación de la justicia o la injusticia en sí mismas, de la felicidad o la desgracia, se invierte la situación: «Suspendido en las alturas, sufre de vértigo y mira angustiado desde arriba por falta de costumbre. Su balbuceo y la perplejidad en la que cae no dan que reír a las tracias ni a ninguna otra persona carente de educación [...], pero sí a todos los que han sido instruidos en principios contrarios a la esclavitud» (175c-d).

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, quienes se atienen a la decisión de la asamblea, son realmente ignorantes, o, si presumen de sabios, se trata de una sabiduría aparente. 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.⁶³

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 y sus consecuencias, tanto éticas como

63 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 ante el pueblo, ejercer la retórica y llevar los asuntos públicos del modo como vosotros los lleváis ahora» (500c-d). Estos dos modelos comportan 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 que 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).

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 muestran insuficientes. 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 enfermedad⁶⁴ que siempre afecta en mayor o menor número, que consiste en explicar lo justo y la religión como convenciones humanas. Pero el Platón maduro de las *Leyes* complementa la argumentación contra los convencionalistas con disposiciones represivas, lo que manifiesta el escaso convencimiento platónico en la fuerza de sus razonamientos.

La obsesión platónica contra Protágoras se explica por la importancia que le otorgaba como el representante más significativo y más influyente

64 888b. Por cierto, que Bueno (1980, 82), 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 modelos como el de la medicina y la enfermedad al terreno de la polémica y la lucha de ideas.

de la tradición que él quería refutar.⁶⁵ Una tradición esencialmente relativista y materialista a la que Protágoras añadía, además, el ateísmo. De otra parte, con Protágoras esa tradición sentaba cimientos teóricos firmes en el ámbito de la teoría del estado, justificando un sistema, el democrático, en que, como en los guerreros homéricos, la palabra era un bien común, puesto en el centro, al alcance de todos sin distinción.

65 Este hecho es reconocido por muchos estudiosos. Así, Gagarin (1968) afirma que «Platón consideraba que el sofista no sólo era un pensador serio, sino tan importante como cualquiera de los grandes filósofos del pasado y quizá todavía más importante».

3. EL SABIO PROTAGÓRICO

El texto fundamental para este tema es la apología de Protágoras contenida en el *Teeteto* (166a-168c). 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 habría 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».⁶⁶

El núcleo de la apología (166d-167d) comienza afirmando que «cada uno de nosotros es medida [μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι [...]]» (166d) y concluye que «también tú, quieras o no, has de aceptar que eres medida [ἔάντε βούλη ἔάντε μή, ἀνεκτέον ὄντι μέτρῳ]» (167d). Para el sofista esta tesis no es contradictoria con sostener al mismo tiempo que existen diferencias de sabiduría entre los hombres (166d), de modo que «unos son más sabios [σοφώτεροι] que otros» (167d).

66 Cornford (1982, 77). También Diès (1976, 135) afirma que la apología de Protágoras «tiene su fuente más probable en los mismos escritos del sofista». Por el contrario, Levi (1966, 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». Véase al respecto Untersteiner (1967a, I, 114, n. 1).

El propio Sócrates, cuando inicia la refutación de la filosofía del hombre medida (169d), reconoce que Protágoras hace a cada uno autosuficiente en cuanto a la inteligencia («αὐτάρκη εἰς φρόνησιν»), es decir, cada uno es medida, y que, al mismo tiempo, hay diferencias en vistas a lo mejor y lo peor («περὶ τε τοῦ ἀμείνουτος καὶ χείρονος»), y esa diferencia permite hablar de hombres sabios.

Hasta aquí hay, por tanto, coincidencia entre las tesis de la apología y lo que Sócrates reconoce como tesis protagóricas. Podemos, pues, admitir que estas tesis corresponden al Protágoras histórico. Sin embargo, para Sócrates sostener ambas tesis al mismo tiempo conduce a una fatal consecuencia: no hay personas ignorantes y, por tanto, tampoco podrá haber opiniones falsas (170c).

Protágoras, en efecto, fundamenta los asertos mencionados en una tesis que es el principal motivo de disputa: que nadie tiene opiniones falsas («οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει») (167d).

Para analizar esta tesis y determinar su alcance, debemos tener presente que la apología de Protágoras se sitúa en un contexto concreto: en efecto, no responde, ni lo pretende, a la cuestión de qué es el conocimiento, en la que está interesado Sócrates, sino en determinar el sentido de la palabra *sabio*. El sofista busca la respuesta a esta cuestión en el contexto de la acción práctica, el de médicos y agricultores, porque éste es el contexto apropiado también para hablar de la *paideia* individual y colectiva. Los escenarios de Sócrates y Protágoras son, pues, muy diferentes, aunque ambos tiendan a responder a una misma pregunta, a saber, quién es la medida. Llamaré a los dos escenarios *alético* (el de Sócrates) y *biótico* (el de Protágoras).

La definición de sabio que nos ofrece el sofista se expresa así: «llamo sabio al que transforma a alguno de nosotros y hace que, a quien las cosas le parecen y son malas, le parezcan y sean buenas» (166d). En parecidos términos se expresa más adelante: «el sabio, frente a cada una de las cosas que son perjudiciales a las ciudades, logra que sean y parezcan provechosas» (167c).

La respuesta del sofista incluye dos elementos principales: primero, el cambio («μεταβάλλω», «μεταβλητέον», «ποιεῖν»), y, en segundo lugar, los estados inicial y final de ese cambio, cuyo sentido (de peor a mejor) el

sabio está en disposición de discernir. De este modo, el sabio se caracteriza por dos rasgos: su capacidad transformadora y su capacidad de discernir lo que es mejor y lo que es peor. No entran en consideración los conceptos de verdad y falsedad.

El escenario protagórico, por tanto, es un escenario prealético, puesto que en él se discuten problemas que tienen que ver con lo conveniente, es decir, todo aquello relacionado con la supervivencia de la ciudad. Es el ámbito de lo que en el *Protagoras* se llamaba la virtud política (hermética) en contraposición a las virtudes técnicas (prometeicas). En tal ámbito no hay sabios e ignorantes, sino que todos somos sabios en alguna medida y las diferencias son meramente de grado. Los niveles prealético y alético no son, para Protágoras, niveles contrapuestos, como tampoco lo son el técnico y el político. Son diferentes y cada cual debe ser colocado en su justa posición.

El sofista reclama la prioridad para la virtud política (aunque sea segunda en el desarrollo de la especie humana), prioridad que se corresponde con la del nivel biótico, porque la supervivencia (lo conveniente) se ventila en la vida política y no en las capacidades técnicas.

Para Sócrates y Platón, las cosas son al revés. Lo primero es determinar quién debe gobernar, quién debe tomar las decisiones, y tal cuestión sólo puede resolverse apelando a un título especial, tan especial como el título al que apela cualquier otro técnico para ejercer su profesión. Se trata de dirimir, en primer lugar, quién es el experto en materia de política y, para ello, como cuestión primera, debemos situarnos en un escenario alético, de verdad y falsedad, para poder calificar a unos de ignorantes y otros de sabios.

La teoría protagórica del hombre medida sólo se puede sustentar coherentemente bajo el supuesto de que la virtud política ha sido repartida entre todos. Para Platón esta tesis implica que todos son sabios o, lo que es lo mismo, que nadie se equivoca, y, finalmente, que todas las opiniones son verdaderas. Lo que se ha producido es un cambio de escenario. Estas supuestas consecuencias de la tesis protagórica podrían atribuirse al sofista sobre el supuesto de que estamos en un escenario alético. Pero vamos a tratar de explicar que no es así.

Los estados inicial y final son estados mentales («δοξαζω», «φαντάσματα»). Aquí no se habla de verdad o falsedad. Los estados mentales son

particulares, y en ellos las cosas son tal como a cada uno parecen. Esto siempre es verdad, y son los hechos de partida. El dato de partida es « x piensa p », y una segunda cuestión, que no interesa en este momento, es saber si p es verdadera. Más aún, p no puede calificarse de verdadera o falsa. Nos interesa la actitud proposicional « x piensa p », y no p . Hay que tomar la actitud completa y no sólo el objeto de la actitud. El educador, como el rétor, debe establecer como hecho de partida « x piensa p ». Así, podemos interpretar «el viento es frío (p) para mí» como «yo creo que el viento es frío (p)». La cuestión es: ¿podemos pasar de «yo creo que p » a p ? Para Platón, sí; para Protágoras, no. Únicamente se puede pasar de «yo creo que p » a «yo y otros muchos creemos que p » o «la *polis* cree que p ».

Si, por el contrario, adoptamos un punto de vista alético, el del conocimiento, estaremos interesados en la construcción de un cuerpo de enunciados en que se pasa de « x piensa p » a p , para lo cual es necesario recurrir a la noción de verdad. Pero este segundo nivel se caracteriza por tomar p convencionalmente (creencias comunes o públicas) o hipotéticamente (creencias individuales o particulares de una comunidad o grupo), y el objeto de la creencia p se desgaja del estado mental inicial, que, pese a su desgajamiento, sigue siendo su base y su lugar vital, aunque dé la apariencia de un cuerpo independiente de las creencias, por su coherencia y su estructura interna. Este nivel es posterior y alcanza cierta autonomía sancionada en los ámbitos técnicos por la eficacia. En los ámbitos políticos y de valores el desgajamiento también se pretende por parte de diversos agentes: las clases buscan desgajar sus propias creencias y darles rango de cuerpo objetivo de enunciados. Aquí se plantea siempre si estos cuerpos de enunciados son susceptibles de verdad o falsedad. El mensaje de Protágoras consiste en una exigencia de fidelidad al sujeto, a la creencia radical, en retrotraer el cuerpo objetivo al nivel del sujeto. El «verdadero para...» o el «es para...», es decir, el lenguaje multirrelacional, es irrenunciable.

De estos dos escenarios, diría Protágoras, el prealético es radicalmente previo y condición necesaria para el segundo, aunque entre ellos haya posteriormente una constante retroalimentación. En él tiene la primacía la acción práctica, guiada por la norma de la conveniencia, la adaptación, la subsistencia. En el alético, por el contrario, tiene la primacía el análisis y los argumentos, y su norma es la verdad o falsedad. Pero, replicaría Protágoras, el análisis y los argumentos deben tener un sustento previo, una base de la que partir, y tal base debe ser necesariamente prealética.

En la apología, estos estados inicial y final se definen mediante verbos o adjetivos que tienen que ver con una experiencia cognoscitiva originaria de naturaleza práctica. Es el conocimiento elemental para la vida. Tal experiencia la proporciona la percepción sensorial. De ahí, los términos que usa el sofista referentes todos ellos a este tipo originario de conocimiento: «αἰσθήσεις», «τὸ φαινόμενον», «ἔξις», «δοξάζειν», «ψυχῆς ἔξις», «φαντάσματα». Lo mismo podemos decir de los adjetivos que usa para definir o calificar tales estados: «πονηρός», «χρηστός». De ahí también que no se apele a la verdad para justificar el tránsito de un estado a otro, sino a términos bióticos como «ἀμείνων», «βελτίω».

En este escenario tienen pleno sentido las afirmaciones del sofista: no se es más sabio («σοφώτερον») por tener distintas opiniones, ni es el enfermo ignorante («ἀμαθής») o el sano sabio («σοφός»). El sabio se mide por la capacidad de cambio y por discernir el sentido de ese cambio, no por tener tal opinión. Los estados inicial y final no se pueden calificar como «ψευδής»-«αληθής», ni tampoco se puede decir de los dos estados que uno sea más verdadero que otro («ἀληθέστερα»). Sencillamente, no caben los predicados aléuticos.

Quizá el pasaje más controvertido de la apología sea el siguiente: «Pues a quien opinara falsamente nadie le ha hecho opinar después de forma verdadera, pues ni es posible opinar sobre lo que no existe ni tampoco cosas distintas a las que uno experimenta, y estas cosas son siempre verdaderas. Pienso, por el contrario, que una buena disposición hace que quien, por una disposición viciosa del alma, tiene opiniones análogas, pase a tener opiniones distintas a las primeras, que algunos, por inexperiencia, llaman representaciones verdaderas, mientras que yo digo que éstas son mejores [βελτίω] que las otras, no que sean más verdaderas» (167a5-167b5).

Platón sostendría que educar consiste en hacer que el alumno sustituya las opiniones falsas (estado inicial) por opiniones verdaderas (estado final). Pero esta tesis está sujeta a dos objeciones:

a) La opinión falsa se refiere a «lo que no existe [τὰ μὴ ὄντα] y, conforme al propio adversario, esto no es posible. No me parece sostenible que el Protágoras histórico recurriera a Parménides para apoyar sus argumentos. Por el contrario, como veremos después en el *Sofista*, fue Platón el que tenía necesidad de poder decir y pensar el «no ser» sin incurrir en contradicción para poder refutar a sus adversarios sofistas. A este respecto,

la primera objeción tiene sentido negativo (refutatorio): según la lógica del adversario, el juicio falso no es posible, pues exige que «el no ser sea».

b) La segunda objeción, de tipo positivo, responde a una tesis protagórica: el estado inicial de todo proceso educativo y, en general, cognoscitivo, son las impresiones o representaciones, lo que uno experimenta, «y estas cosas son siempre verdaderas», lo que equivale a decir que son infalibles. Ese estado inicial no son, pues, juicios («δόξαι»), sino un hecho previo e ineludible, llámese sensación («αἰσθήσεις») o representaciones («φαντάσματα») unidas a una determinada disposición del alma («ἔξις ψυχῆς»), que constituye el hecho primero del conocimiento.

Esta tesis protagórica fue asumida en parte por el propio Aristóteles, aun cuando en el marco de una problemática mejor definida. En efecto, Aristóteles, tras distinguir los sensibles propios de los comunes y la sensación de la fantasía, afirma que en los sensibles propios «no es posible sufrir error» (418a12, 15) o que «la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera [ἀεὶ ἀληθής]» (427b11; también, 428a11, 428b18). Esta categoría primera es tan fundamental que, de ser suprimida, entrañaría la supresión de la ciencia correspondiente.⁶⁷ El error acontece cuando se sobrepasa el hecho inicial, cuando a la observación se añade una actividad de síntesis e interpretación.

Así pues, aun cuando las representaciones iniciales son todas verdaderas, no todas tienen el mismo valor: unas son mejores que otras como unos hombres son más sabios que otros. Será, por tanto, posible hacer que un alumno sustituya alguna representación (estado inicial) por otra mejor (estado final).

Supuesto que el sofista realiza ese cambio mediante discursos (167a5), será necesario tener a disposición algún criterio en la realización de ese cambio, como el médico o el agricultor tienen los suyos. Ese criterio es el de la honradez intelectual: no comportarse deshonestamente («μὴ ἀδίκει ἐν τῷ ἔρωτᾷ»), teniendo presente que tal comportamiento («ἀδικεῖν») consiste en no separar la disputa («ἀγωνιζόμενος») del diálogo («διαλεγόμενος»), disputar sin preocuparse por mostrar los errores («σφάλματα»).

67 Bourgey (1955, 37-48). Cassin y Narcy (1989, 242).

De las tres proposiciones que se establecen como conclusión en la apología (167d), la segunda («nadie tiene opiniones falsas») es la esencial y constituye la base de las otras dos. En efecto, si ante una situación unos sostienen opiniones verdaderas y otros falsas, bastará con eliminar las falsas y quedarse con las verdaderas. Pero esto no puede establecerse nunca en el *principio*, y, si se hace, se deberá decir cuál ha sido el criterio utilizado. En todo caso, habrá opiniones verdaderas y opiniones falsas como *resultado* de un proceso de argumentación.

Protágoras no defiende que todas las opiniones son verdaderas, como interpreta Platón, sino que en el principio, en el *punto de partida*, debemos descartar los predicados aléticos, que dividen las opiniones en verdaderas y falsas y a los hombres en sabios e ignorantes. Ése es el sentido de «nadie tiene opiniones falsas [οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει]». El punto de partida es el de las percepciones («αἰσθήσεις») y las experiencias («ἄ πάσχη»), y esto es siempre verdadero (167b1). En consecuencia, cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es.

A las representaciones («φαντάσματα») y disposiciones («ἕξεις») de nuestro punto de partida corresponden predicados no aléticos, sino bióticos: «πονηρός» o «χρηστός». Estos predicados definen, en sentido absoluto, los estados inicial y final, a los que se agregan otros de naturaleza político-moral («κακά», «ἀγαθά», «δίκαια», «καλά»). En el nivel biótico interviene el sabio, el médico o el agricultor. Éste es el nivel radical del que debe partir la *paideia*, y no del nivel de conocimientos.

A la primera tesis de Protágoras sigue otra determinación no menos fundamental: la razón para pasar de un estado a otro se expresa en términos de predicados bióticos usados diádicamente (adjetivos en grado comparativo). Tampoco en esta determinación entran los predicados aléticos. Los estados inicial y final son mejores o peores («ἀμείνων», «βελτίων»), pero no más o menos verdaderos («ἀληθέστερα»), aunque algunos por inexperiencia («ὑπὸ ἀπειρίας») los llamen verdaderos.

En consecuencia, los hombres, en función de sus representaciones («φαντάσματα») y disposiciones («ἕξεις»), se deferenciarán no entre ignorante («ἄμαθής») y sabio («σοφός»), sino entre más o menos sabios («σοφώτεροι»), aunque convengamos en llamar sabio sin más al más sabio. Pero, nuevamente, ese sabio no se define por poseer o no la verdad, sino por su capacidad para hacer pasar a otros de estados vitalmente penosos a estados propicios para la vida individual o colectiva.

No se trata, por tanto, de sustituir la verdad por la conveniencia, y menos de que tal sustitución se deba al intento de justificar la profesión de sofista asentando su superioridad sobre los demás. Aquí no se está debatiendo la profesión sofística y su justificación. Tal tema sólo entra como pieza de la refutación platónica. No se trata de sustitución sino de delimitar dos ámbitos diferentes: un ámbito biótico (prealético), en el que cada hombre es medida, aun existiendo diferencias graduales, y otro, el del conocimiento, que debe analizarse a partir del primero. Protágoras afirma así un nexo necesario del conocimiento con los intereses vitales de la especie humana.

Ahora bien, ¿afirmaba Protágoras que todas las opiniones, es decir, todos los juicios son verdaderos? Esta cuestión, de máximo y primer interés en la refutación platónica, se ubica en un escenario diferente: el escenario alético. ¿Podemos decir algo al respecto? Se trata de saber si Protágoras afirmaba sin más que todo enunciado es verdadero y que era, por tanto, indiferente a los valores de verdad. ¿Significa esto que el sofista negaba (como afirma el inciso de 167a-b y otros lugares del *Teeteto*) la posibilidad misma del error, quedando en tal caso el concepto de verdad vacío de contenido?

Un repaso por algunos diálogos pertinentes para la cuestión no permite confirmar esta sospecha.

En el *Eutidemo* nos interesa la discusión de dos problemas: 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 mentira» (284c).

La imposibilidad de la falsedad trae aparejada la imposibilidad de la contradicción, argumento que «los seguidores de Protágoras utilizaban frecuentemente y aun lo hacían otros más antiguos que ellos» (286c).

Por el contrario, Aristóteles atribuye la tesis de la imposibilidad de la contradicción a Antístenes, sin hacer referencia alguna a Protágoras o a los sofistas: «Por eso era una simpleza la opinión de Antístenes al pretender que nada se enunciaría a no ser con un enunciado propio, uno para cada cosa; de donde resultaba que no era posible contradecir, ni casi errar» (*Metafísica* 1024b26 y ss.).

Que Antístenes defendía tal tesis parece suficientemente comprobado, pues, aparte de los textos aristotélicos, cabe citar el de Diógenes Laercio (*Vidas* III, 35). En ningún lugar se atribuye explícitamente esta tesis a Protágoras, salvo este pasaje del *Eutidemo* y otro paralelo del *Teeteto*.

Por lo que toca al *Teeteto*, la cuestión de cómo son posibles los juicios falsos aparece en varios momentos de este diálogo; en primer lugar, el pasaje 169d-171d, en el que Sócrates concluye que la imposibilidad lógica de los juicios falsos es una «consecuencia inevitable de la doctrina que hace del hombre la medida de todas las cosas» (170d). Así pues, no fue Protágoras el que defendió tal tesis, sino que fue Platón quien la formuló como una supuesta consecuencia de la frase Hombre Medida.

No obstante, en un momento de la apología, 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.

Hay que constatar la plena coincidencia, por una parte, entre *Eutidemo* 284c y *Teeteto* 167a (la falsedad, pensamiento de lo que no es, es imposible) y, por otra parte, entre *Eutidemo* 286c y *Teeteto* 170c.

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

El *Sofista* puede contribuir también a esclarecer tales cuestiones. En este diálogo el sofista se define como un contradictor («ἀντιλογικόν») (232b). Por tanto, a los sofistas (se alude directamente a Protágoras en 232d), a los que 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 llegar a ser y del ser, de las leyes y de todas las cosas de la vida política, y de las artes (232c-d).

Sin embargo, acerca de todas estas cuestiones, el sofista tiene una «sabiduría apariencial [δοξαστική [...] ἐπιστήμη]» (233c), calificativo

que viene acompañado de otros más explícitos como *hechicero*, *imitador* o *encantador*. Lo que preocupa a Platón es la debilidad de su propia definición de la sofística como sabiduría «apariencial» 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. La justificación de lo «aparente» como «lo que no es» abre toda la segunda parte del diálogo.⁶⁸ Platón, embarcado en la caza del 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? La respuesta la da el propio diálogo: «Si dijéramos que él [el sofista] 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).

Platón se refiere obviamente a la práctica refutatoria de los sofistas, sobre la que hay que recordar que se basa y consiste en aceptar metódicamente las tesis del adversario, *como tales y no como propias*, 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 la contradicción que implican.

68 A propósito de estas dos partes, Gomperz (1908-1910, II, 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 (1982, 185) 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».

El sofista arguye que hablar de su sabiduría como apariencia implica hablar del no ser, y del no 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 (definir la sabiduría sofística como sabiduría aparente) 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 dan ventajas a los sofistas para ejercitar la refutación, que, como se verá, es definida por Aristóteles como «el razonamiento con contradicción en la conclusión» (*Refutaciones sofísticas* 165a2).

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. 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*».⁶⁹

69 *Sofista* 257b. Igualmente explícito es el pasaje 258e-259a. 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 εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτό], sino que es inconcebible, indecible, impronunciable e incomprendible en palabras» (238c).

Una vez resuelto el problema del no ser como diferencia,⁷⁰ 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 nazca un arte engañoso» (264d).

Podemos, por tanto, concluir que ni en los textos de Platón ni en los de Aristóteles hay evidencias suficientes para atribuir a Protágoras la imposibilidad de la contradicción («οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν»). Ahora bien, en un marco polémico en el que la refutación es el modo habitual de argumentación, es posible que los sofistas tomaran tesis del adversario que posteriormente fueron consideradas como tesis de los propios sofistas. Así lo reconoce explícitamente Platón en el diálogo que nos ocupa (239c). Tovar (1970, 86 n. 68), pese a su clara antipatía por los sofistas, lo reconoce con contundencia: «El sofista *se aprovecha* de la afirmación de Parménides de que el no ser no se puede decir ni pensar». Así pues, los sofistas parten de las tesis del adversario, es decir, las tesis platónico-parmenídeas, para refutarlas. Por ello afirma con exactitud Tovar, como Platón, que «se aprovechan», no que sean defensores de la afirmación de Parménides.⁷¹ Y por eso mismo, la necesidad de atreverse con el argumento paterno, aunque pueda parecer un parricidio (241d).

Las razones por las que se atribuye a Protágoras estas tesis (todas las proposiciones son verdaderas y, en consecuencia, la contradicción es imposible) pueden haberse basado en lo siguiente:

1. Antístenes y quizá otros negaban la posibilidad de la falsedad, basándose en que no es posible un enunciado de lo que no es.
2. Platón interpreta que de la frase Hombre Medida se deduce que todos los enunciados son verdaderos, confundiendo los dos escenarios a que nos hemos referido.

70 En este sentido parece aceptable la conclusión de Cornford (1982, 267): «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».

71 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).

3. En ambos casos, se concluye negando la posibilidad de enunciados falsos, lo que llevó a confundir o mezclar los enfoques de Antístenes y Protágoras.

Hasta el momento, hemos establecido la necesidad de distinguir los niveles biótico y alético en el análisis del protagorismo. Añadiré que esta distinción guarda relación con el estadio técnico y el estadio político del gran discurso del *Protágoras*, de modo que los valores bióticos son a la política lo que los valores aléticos son a la técnica. Por otra parte, la primacía de la política sobre la técnica se corresponde con la primacía de lo biótico sobre lo alético, lo que vale tanto como decir que la verdad no puede romper sus vínculos con la vida.

En la actividad técnica (científica), el experto se define por la verdad y la eficiencia. No todas las opiniones son verdaderas y no todos pueden intervenir en la toma de decisiones. Se puede apelar a los hechos ante un conflicto de opiniones y desterrar de este modo la arbitrariedad y el error. La medida es, por tanto, el experto. Al experto le interesa saber si *p* es verdadera, y tiene procedimientos para averiguarlo, mientras que se desentiende de «*x* cree que *p*».

En la vida política, por el contrario, no hay opiniones verdaderas frente a otras opiniones falsas. Todas las opiniones son *verdaderas para* quien las sustenta, sea individuo o ciudad, y durante el tiempo que las sustenta. El hecho de que no haya posibilidad de definir a un pequeño grupo como experto frente a la mayoría ignorante puede significar que no hay expertos ni hay un cuerpo de sabiduría que se pueda enseñar, o que todos lo son. Protágoras opta por lo segundo. La necesaria diafonía de las opiniones en este terreno no puede resolverse recurriendo a ningún otro criterio que no sea el hombre mismo: ni los hechos ni el experto ni los dioses.

«El hombre, cada hombre, es medida» define el procedimiento para la resolución de la diafonía. La opción protagórica, al tiempo que exige la participación de todos, distingue entre el hombre que dialoga [διαλεγομενος], el que corrige al que investiga con él, y el amante de la disputa [ἀγωνιζόμενος], el que juega y trata de abatir al adversario.

Sentadas estas tesis, la apología concluye dejando abierta la cuestión de si ciencia y sensación son lo mismo o algo distinto, cuestión que debe analizarse *a partir de* los principios enunciados («ἐκ τούτων ἐπισκέψει») (168b).

4. LOS PELIGROS DEL MÉTODO

4.1. Una visita antes del amanecer

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 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:

a) El joven Hipócrates llama a Sócrates antes del amanecer para visitar a Protágoras. b) El debate en casa de Calias entre Sócrates y Protágoras. c) El encuentro fortuito de Sócrates con un amigo tras la terminación del debate en casa de Calias.

La redacción del diálogo se inicia con c) y sigue con a) y b). En la cortísima extensión de la situación c), un dato pasa a primer plano: Ha llegado Protágoras (309d), lo que se repite en b) (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 tal atractivo y fascinación que Sócrates debía desplegar constante vigilancia y soportar incluso alguna intempestiva visita antes del amanecer. 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 de modo que las palabras del sofista no le seduzcan y le aparten del buen camino.

Tal es el dato del que parte el *Protágoras*: esa especie de rebato que el sofista produce, incluso en 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.

Los diálogos platónicos en su conjunto son testigos del gran prestigio de los sofistas, de Protágoras en particular. Este hecho constituye para Platón el punto de partida. 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*. La intervención platónica tiene un objetivo: refutar a Protágoras, dismantelar sus bases teóricas, para acabar con su peligrosa influencia sobre la juventud.

Por ello Sócrates adopta, frente al 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). Dando por buena en principio esta opinión, la refutación platónica tendrá dos facetas esenciales:

- a) Rechazar que Protágoras sea maestro de virtud, que ocupa lo que he llamado el núcleo del diálogo. De ahí concluirá Platón que el prestigio de Protágoras, basado en la enseñanza de la *αρετή*, es un fraude.
- b) Rechazar la infundada pretensión de los jóvenes atenienses, personificada en Hipócrates, de 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, este primer momento es una reprimenda al joven por la irresponsabilidad de quien acude a los sofistas sin conocer los peligros y engaños que sus enseñanzas encierran.

Frente a 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, Sócrates argumenta basándose en la mala fama del sofista:

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.

Éste 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 del sofista 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, hay que suponer que Platón 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 en que Platón escribe, 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 considera que el prestigio de los sofistas estaba todavía vivo por su proximidad temporal.

En cualquier caso, ¿cómo explicar lo paradójico de la conducta de Hipócrates? Podríamos suponer que ésta 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».

De todo ello podemos deducir que, al refutar Platón a Hipócrates, no persigue exactamente convencer a éste sino convertir la refutación del joven Hipócrates en un modelo para el adulto. Platón está intentando convencer a los padres de que no permitan que sus hijos frecuenten a los sofistas, y a las ciudades de 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 313b1]) 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 torno a una actividad muy querida para él: la definición. Este joven, razona Sócrates, ha perdido la cabeza por un sofista, pero no sabe qué es un sofista.

Las definiciones que Hipócrates ofrece, «el entendido en cosas sabias» (312c) o «maestro en hacer que uno hable hábilmente» (312d), no son del gusto de Sócrates, que propone una típica de otros diálogos platónicos: «Una especie de comerciante o traficante de mercancías de las que se alimenta el alma» (312d).

Ésta última es una de las definiciones⁷² que Platón ofrece en el *Sofista* (223c-224d), 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 la última definición, que no puede ser considerada una prolongación de las otras dos (incluso, las violenta), asuma 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 iniciativa del propio Sócrates, hay que destacar que éste argumenta relativistamente 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).⁷³

En este aspecto, Bodin (1975, 11) tiene razón cuando observa que Platón aplica en el diálogo los procedimientos relacionales del sofista. Es decir, usa armas del adversario contra el adversario.

He afirmado que la tercera definición es la propiamente platónica. En efecto, las dos definiciones propuestas por Hipócrates son desmanteladas utilizando el procedimiento protagórico de la relación, mientras que la

72 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»).

73 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?».

última permanece exenta de este trámite. Se define al sofista como traficante de mercancías de las que se alimenta el 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 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 traer la definición desde fuera. Platón no logra que tal tema se integre en el conjunto del diálogo; permanece, más bien, en el exterior.

La definición del sofista como traficante en alimentos del alma (enseñanzas) permite a Platón insistir nuevamente en la irreflexión 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: el traficante tiene por objetivo vender sus mercancías, de ahí que las alabe todas independientemente de su valía, aun cuando ignora si son provechosas o perjudiciales,⁷⁴ lo mismo que quien compra al traficante ignora el carácter de las mercancías, a no ser que sea casualmente experto.

Estas características del que trafica con mercancías del cuerpo se aplican exactamente al que vende mercancías del alma. La cuestión decisiva en ambos casos es saber si las mercancías son provechosas o perjudiciales. Tal saber no es propio de jóvenes y, por tanto, hay que consultar con quienes tienen más edad que nosotros (314b).

74 Por tres veces se repite, en el corto espacio de 313d-e, que el traficante (el sofista) ignora si su mercancía es «χρηστὸν ἢ ποιηρὸν».

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 conduce es también el mismo, la remisión al experto y, por ende, la refutación de la doctrina protagórica del hombre medida.

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 en casa de Calias. Pero el prestigio del sofista se ofrece envuelto en una teatralidad que preanuncia escénicamente el carácter huero 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.

Hasta el momento, Sócrates ha salido fácilmente victorioso en su discusión con el joven Hipócrates. Su actitud puede incluso parecer loable. En efecto, tras las recomendaciones referidas, ambos se dirigen a escuchar a Protágoras para consultar después a otros como Pródico e Hippias. La actitud socrática sería loable si no fuera engañosa y aun contradictoria. Engañosa, porque sabemos que es una mera concesión. Nunca Sócrates recomendaba ni recomendará en este diálogo un intercambio horizontal de puntos de vista sobre lo provechoso y lo perjudicial. Nunca recomendará a sus discípulos que contrasten las doctrinas que él enseña con las de otros. Su objetivo es alejar a los jóvenes de sofistas como Protágoras, si bien a aquellos «a los que el genio divino que me asiste me prohíbe que les enseñe» (*Teeteto* 151a) los rechazará y los enviará a otros. A veces, como en el caso del Protágoras, tendrá que hacer concesiones: ya que no puedo evitar que Hipócrates vaya a oír a Protágoras, al menos que vaya acompañado por mí.

La razón de esta actitud socrática tiene muy sólidos fundamentos: saber qué es lo provechoso nunca depende de un debate horizontal entre iguales, sino del experto y el sabio e, incluso, del dios. Por eso, la actitud antes mencionada, además de engañosa, es contradictoria con la teoría platónica.

Queda una última cuestión por considerar: el prestigio de Protágoras no podía basarse en tópicos como la retórica u otras técnicas de éxito social, como tan habitualmente se sostiene.⁷⁵ La razón la tenemos en el mismo Platón, en el *Protágoras* así como en *Teeteto* y pasajes importantes de otros diálogos, donde las cuestiones que se analizan se refieren a tesis filosóficas importantes y no a los tópicos citados.

Si Platón tomó a Protágoras filosóficamente en serio, más que a Hippias o Pródico, no podemos contentarnos con el mercader de enseñanzas. Eso tal vez valga con Hipócrates. Nosotros debemos hallar otro motivo para explicar las diferencias. Ese motivo, como veremos, tiene relación tanto con el *tipo* y *contenido* de la teoría que ambos defienden como con el *método* de constitución de la teoría misma.

El prestigio de Protágoras en Atenas tenía que ver con el sofista no menos que con la ciudad. La argumentación del *Protágoras*, como veremos, así lo confirma: el comportamiento de los atenienses se convierte en modelo y argumento de la teoría política protagórica. Ese modelo implica, «en lo tocante a la política, aceptar el consejo de un herrero o un zapatero» (324d). La relación del sofista con Pericles,⁷⁶ su participación en la fundación de Turios, sus aportaciones en muy diversas disciplinas, sus obras ampliamente difundidas, contribuirían sin duda a consolidar su renombre de sabio, en una ciudad amante del debate y la discusión y celosa defensora de un sistema constitucional que Protágoras había elavado al rango de paradigma teórico.

75 Schiappa (1991, 54-59) critica estas interpretaciones.

76 O'Sullivan (1995) examina tres aspectos de la relación entre Protágoras y Pericles: la legislación de Turios, la discusión sobre el accidente en los juegos y la teoría política del sofista y el papel de Pericles en la misma.

4.2. Enseñanza de puertas abiertas

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.⁷⁷

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 y actitudes en que puede ser abordada eficazmente la enseñanza. Consideraciones de este tipo son abundantes en el *Protágoras* (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 que 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. Nada de debate horizontal entre iguales, sino exclusivamente entre el maestro y el discípulo. Hay en Sócrates una necesidad de aislamiento, de confesonario, para desarrollar su enseñanza. Cualquier elemento del exterior, en el que, como se sabe, se respira un clima democrático, puede perturbar la enseñanza socrática. 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

77 Sobre la refutación, Aristóteles, *Metafísica* IV,1006a12 y *An. Pr.* II,20,66b11.

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. Sócrates es el único prevenido contra ellos y el único que puede prevenir a los demás. Esta exigencia de aislamiento del mundo que le rodea, de los intereses de los mortales, es una característica antisofística⁷⁸ que con Platón y Aristóteles habría de adquirir una dimensión nueva, aunque tal vez inevitable: los muros de la Academia y del Liceo serán, en parte, expresión de esta exigencia.⁷⁹

Así pues, la alternativa de «hablar a solas o delante de todos [μόνῳ [...] ἢ 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». En realidad, 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 período 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 organi-

78 En este mismo rasgo insiste Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV,ii,24-30.

79 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 rehuye también Sócrates. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I,vi,14.

zación 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 el Hombre Medida.

Desde el lado de Protágoras, sin embargo, el «hablar conmigo a solas o delante de todos» se entiende de muy distinta manera. El sofista interpreta que Sócrates tiene sus motivos para 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 compañía, ese hombre, digo, ha de actuar con sumo tacto al llevar esto a cabo [...]» (316c-d). Esta directriz protagórica, que implica una ruptura con valores sociales muy arraigados en la tradición, genera riesgos para la profesión sofística. Por lo demás, Platón, en un pasaje de las *Leyes* que cabe recordar aquí, 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»,⁸⁰ han intentado eludir estos riesgos ocultando su arte. El sofista de Abdera, por el contrario, se muestra en este aspecto rupturista con dicha 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 πόλεϊς]» (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).

80 Platón toma el arte de la sofística en sentido amplio, incluyendo no sólo a los profesionales del siglo V sino a todo lo que tenga alguna relación con labores educativas, como son la música y la poesía.

Así pues, de acuerdo con el diálogo, Protágoras entiende la alternativa que ofrece a Sócrates 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 tiempos 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 doxógrafos⁸¹ sobre su juicio son prueba de que los riesgos que acechaban a los sofistas eran sobradamente fundados.

La interpretación protagórica de las cuestiones de método permite forjarnos una imagen de este sofista como un profesor alejado de las meras formalidades. Al mismo tiempo quedan indicados los motivos de su enfrentamiento, lo que nos da una pista para comprender los abundantes procesos de impiedad:⁸² 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 un 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 hipotéticamente⁸³ para iniciar seguidamente su refutación.

81 Diógenes Laercio (DK80A12). Filóstrato (DK80A2), Eusebio (DK80A4), Sexto Empírico (DK80A12). Solana (1996a, 23-27 y 78-79).

82 Sobre la actitud griega frente al espíritu crítico de los intelectuales, Dover (1976, 24-54).

83 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».

Podemos hallar la misma línea metodológica en algunos pasajes del *Gorgias* (471 y ss.), donde aparece este mismo concepto usado por Sócrates, con consecuencias tanto en el terreno político como en el pedagógico. Sócrates habla de dos tipos de refutación: la suya 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).⁸⁴ 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 [ἕνα [...] μάρτυρα], aquel 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 δὲ πολλοῖς οὐδὲ διαλέγομαι]» (464a-b).

Creo que este texto confirma la opción socrática por la enseñanza entre solos («μόνος πρὸς μόνους»), lo que, independientemente de otros juicios valorativos, no sólo hace superflua a la mayoría, sino que la considera como un obstáculo e, incluso, como el elemento básico del procedimiento rival, la llamada refutación retórica.

En esta línea, debe señalarse un aspecto presente en la extensa intervención de Protágoras de 316c5-317c5, relativo a una opinión sobre la mayoría («οἱ πολλοί»). Aparentemente, 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 los poderosos le predicán?» (317a). También en la apología del *Teeteto*, Platón pone en boca de Protágoras alusiones despectivas a la mayoría (168a, 168c).

84 Estas frecuentes reducciones binarias de las que hablo, los dos paradigmas, los dos modelos de enseñanza o los dos tipos de refutación, se encuentran textualmente en la obra plalónica.

Este juicio de valor⁸⁵ está, además, en contradicción con la propia opción protagórica de preferir hablar ante el público y con su defensa de la democracia. Creo que, de haber mantenido Protágoras esa opinión sobre la mayoría, la refutación platónica habría tenido matices muy diferentes.

Podríamos también pensar tres situaciones en lugar de dos: además de hablar a solas maestro y discípulo (opción que defiende Sócrates), podríamos distinguir entre hablar en un grupo seleccionado de gente instruida como los sofistas y los alumnos, y hablar ante la multitud. No sabemos que Protágoras hiciera esta distinción, que en todo caso entraría en contradicción, si no con su método pedagógico, sí al menos con su teoría política.

Por todo ello, tal opinión sobre la multitud presente en las intervenciones de Protágoras de los pasajes citados debe considerarse un elemento platónico, o bien atribuido falsamente a Protágoras o bien distorsionado, pues parece indudable que la teoría protagórica exige la presencia de la mayoría con la misma necesidad con que la socrática (platónica) la excluye. Cabría pensar que la distorsión a que me refiero tuviera algún fundamento: podría suponerse que el sofista, al tiempo que consideraba a la mayoría como pieza necesaria de su teoría política, expresase críticas al comportamiento de ésta, en un sentido similar a las críticas de Heráclito a la mayoría que no le impiden sostener que «es común para todos el pensar» (B113) o que «a todos los hombres les es dado llegar conocerse a sí mismos y mantenerse cuerdos» (B116). En tal caso, habría que hablar de distorsión platónica (más que de falsa atribución) al presentar determinadas críticas de hecho a la mayoría como si fueran afirmaciones relacionadas con concepciones teóricas sobre la misma.⁸⁶

85 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?».

86 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» (Platón, *Diálogos* I,518,n.21).

4.3. La estrategia de la persuasión

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 fundamentalmente una estrategia de convencimiento. Platón, por el contrario, en la medida de lo posible se sitúa más bien en una estrategia de demostración. En cada estrategia subyace una concepción diferente del carácter de la política: una ciencia exacta que muy pocos poseen (Platón) o una ciencia entendida como saber esencialmente doxástico.

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. Aristófanes, en las *Nubes*, ejemplifica esta situación en la disputa entre el argumento justo y el injusto.⁸⁷ 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 los 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

87 Solana (1996a, 46-56).

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, como cualquier educador o cualquier persona que pretenda comunicar algo a sus lectores o a sus oyentes. Así ocurre en el discurso del *Protágoras*, donde la enseñabilidad de la virtud constituye la tesis históricamente débil.

Por ello, 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 de 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». ⁸⁸

Ciertamente hay innegables aspectos formales en estas técnicas protagóricas que enlazan con las prácticas en los tribunales y en la Asamblea. Pero ocurre que éstos son los escenarios privilegiados de la comunicación, y en ellos se ponían a prueba todos los descubrimientos que los sofistas aportan. Pero la técnica del orador no era precisamente la especialidad de Protágoras como para reducir el principio del argumento fuerte y débil a un puro elemento retórico y formal. 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 esta 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 que le disgustaba especialmente. ⁸⁹

88 Levi (1966, 79). Por tal motivo, este crítico reduce el principio del argumento fuerte y débil a una técnica puramente formal (1966, 141).

89 El anónimo *Sobre lo sublime* alude a la pérdida de la libertad como causa de la decadencia de la retórica, porque «la libertad es capaz por sí sola de alimentar los sentimientos de las almas nobles, de dar alas a la esperanza y de fomentar el espíritu de mutua rivalidad y la emulación para alcanzar la palma» (XLIV.2).

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 el objetivo de 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?⁹⁰

De ahí que Protágoras, y en general la retórica, adopte la perspectiva de la verosimilitud. Por ello, se propone consecuentemente presentar como verosímiles las tesis que son consideradas en principio extrañas. Presentar algo como verosímil es preparar el camino para su aceptación. Estamos todavía en tiempos en que la profesión de sofista, 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.⁹¹

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 relacionadas con el sofista de Abdera. Creo que hay elementos suficientes para poder perfilar algunas reglas metodológicas atribuibles a Protágoras, que no se reducen a simples rasgos irónicos de Platón.

90 Aristóteles adoptará esta misma perspectiva, al afirmar que la ciencia política no es una ciencia exacta, de modo que «sería tan absurdo aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones» (*Ética Nicomáquea* 1094b25).

91 En la obra antes citada, Bodin señala sobre el *Protágoras* que toda la intervención del sofista (mito y *logos*) gira en torno a este esquema argumentativo. Untersteiner (1967a, 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, *Encomio de Helena* 35 y 147.

En el *Protágoras* y en el *Teeteto* hallamos diversas cuestiones pertinentes al método:

1. La oposición entre discursos largos y cortos. En el debate, Sócrates se ampara en su mala memoria para rehusar los discursos largos; mal amparo, ya que también el diálogo exige esfuerzos de memoria si es largo, aunque esté compuesto de preguntas y respuestas breves. No queda claro por qué Protágoras rechaza 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 Hipias 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 piélagos 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, son incapaces de resolverla y, para encubrir tal incapacidad, «sueltan un discurso inacabable» (329a). En el *Teeteto* (167d), Protágoras contempla ambas posibilidades.

Para Platón los largos discursos son obra de demagogos y oradores, «incapaces de responder y preguntar» (329a).⁹² 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

92 El *Fedro* nos proporciona claves para entender esta opción platónica. No sólo se condenan los discursos largos sino la escritura en general, ofreciendo como alternativa el discurso vivo que se inscribe en el alma. Por otra parte, los discursos escritos se destinan a escenarios, como la Asamblea o los tribunales, que Platón querría ver desterrados de la vida política.

con muchos hombres, y si hubiese hecho esto que tú exiges: 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).⁹³

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.

3. La refutación, si ha de ser válida, debe basarse en «lo que yo realmente dije» (*Teeteto* 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 (161c, 166c). 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 frase Hombre Medida se deduce como «consecuencia inevitable [εἰς τοῦτό γε ἀνάγκης ὁ λόγος [...]]» (170d) que nadie cree que haya personas ignorantes y que tengan opiniones falsas. La pregunta correspondiente a la queja protagórica sería si estableció el sofista tal conclusión o, en su caso, si se infiere válidamente de la frase Hombre Medida.

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 no habría admitido o, en todo caso, las habría matizado y delimitado. Esa matización consistiría en recordar la distinción protagórica entre el ámbito de las técnicas y el de la política. Mientras en el segundo no hay ignorantes y, en todo caso, se pueden establecer diferencias de grado, en las técnicas puede hablarse de

93 Taylor (1982, 135) afirma que este pasaje es una prueba de que los debates con reglas previamente acordadas formaban parte de la actividad típica de los sofistas.

expertos e ignorantes. Platón no respeta esta distinción. Antes al contrario, da por supuesta la ecuación entre ámbito técnico y ámbito político.

Si bien las palabras que Platón pone en boca de Protágoras (*Teeteto* 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. En todo caso, como observa muy precisamente Vlastos (1956, 279, n. 27), Platón, cuando narra o describe la doctrina de Protágoras, no olvida hablar de «ser para...» o «verdad para...», mientras que, cuando se trata de argüir contra Protágoras, se olvida de los cualificadores, viciando inadvertidamente su propia polémica.

4. Finalmente, Protágoras propone una regla para el diálogo: «No formular las preguntas con mala fe» (167d-e), mala fe que consiste en no diferenciar entre la conversación («διαλεγόμενος»), que debe ser seria y advertir los fallos del interlocutor, y la disputa («ἀγωνιζόμενος»), en la que caben las trampas (167e-168a). También en el *Protágoras* afirma Sócrates que una cosa es disputar en una conversación («διαλεγόμενος») y otra hacer discursos públicos («δημηγορεῖν») (336b). Se distingue, asimismo, en la intervención de Pródico, entre disentir («ἀμφισβητοῦσι»), propio de amigos, y disputar («ἐρίζουσι»), 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 (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.

Estos apuntes metodológicos sugieren que el impulso 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 descartarse. 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 [...]» (1982, 74). Pero el recurso a la ironía resulta excesivamente fácil. No

parece casual que, de las tres partes de la apología del *Teeteto*, la primera (166a-166c) y la última (167d5-168c), más de la mitad, se dediquen a cuestiones de método.

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. Por otra parte, el sofista de Abdera concedía gran importancia a las cuestiones de método, como prueba el tema del argumento débil y fuerte, que 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 el adolescente encontraban 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). Debemos precisar el sentido de la expresión «una parte muy importante de la educación [μέγιστον μέρος]», que Jaeger malinterpreta (1967, 501, n. 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 y lo que no [ἄ τε ὀρθῶς πεποιέται καὶ ἄ μὴ] 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. En efecto, el criterio de adecuación («καλῶς 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 λέγεται»), en lo que Sócrates está de acuerdo.⁹⁴

⁹⁴ 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 el principio de contradicción.

El razonamiento protagórico para hallar la contradicción supone identificar los términos *ser* y *llegar a ser* (ἔμμεναι-εἶναι/γενέσθαι), cosa que, según Platón, hace frecuentemente el sofista⁹⁵ y que responde a una de sus tesis fundamentales. Por el contrario, para Platón el sofista confunde dos términos diferentes y, por tanto, «si no es lo mismo *ser* que *llegar a ser*, entonces Simónides no se contradice» (340c).

La interpretación socrática de la poesía de Simónides persigue metas completamente diferentes. El objetivo platónico parece ser 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 (1979, I, 248) habla de exégesis «cómica» y «tendenciosa», y Jaeger (1967, 501) de «tergiversación hábil»; en cualquier caso, se trata, según estos autores, de una descalificación del recurso a los poetas. En sentido similar, 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» (1980, 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) del 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 justifica-

95 *Teeteto* 152e: «ἔστιν μὲν γὰρ οὐδέποτε' οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται».

ble por la exigencia de «una formación que pide alimentarse de un material actual» frente al mito y la poesía, como sostiene Bueno (1980, 78).

Dejando aparte a Platón, la posición de Protágoras frente a la poesía incluye dos aspectos: primero, el reconocimiento de la importancia de la poesía frente al rechazo platónico. Como expresamente afirma el sofista, la poesía constituye una parte esencial de la educación primaria. El niño aprende a leer con los textos de los grandes poetas. Así no aprenden sólo a leer y escribir, sino que asimilan al mismo tiempo los modelos de comportamiento de hombres buenos (*Protágoras* 325e). La poesía proporciona modelos a imitar. A su vez los citaristas les enseñan, junto con la cítara, la poesía lírica con el fin de que los ritmos y las armonías modelen las almas de los niños. La sensibilidad de Protágoras ante la educación infantil, tanto en el medio familiar como escolar, se muestra en un largo párrafo del *Protágoras* (325c5-326c6), y en ella la poesía desempeña un papel muy significativo junto a la gimnasia. En este sentido, Protágoras defiende un aspecto tradicional de la educación de los niños.

Pero, en segundo lugar, proclama la necesidad de un análisis de los contenidos poéticos frente a una aceptación acrítica de los mismos. Es éste el Protágoras ilustrado, el que, apreciando el valor de la poesía, coloca por encima de ella un criterio de racionalidad que nos permita deslindar los aciertos y los errores de los poetas. Si el sofista postula este criterio, es porque en la poesía no sólo hay belleza sino también verdad.⁹⁶

4.4. Naturaleza y educación

La cuestión acerca de si la virtud es enseñable, como se muestra en los *Dissoi Logoi* V, era uno de los tópicos más habituales en los debates de los sofistas. Los diálogos platónicos, testigos de excepción de tales debates, recogen esta misma problemática en distintos pasajes. El *Menón* nos ofrece uno de los planteamientos más explícitos en la apertura misma del diálogo: si la virtud procede de la enseñanza («διδασκτόν»), si del ejercicio («ἀσκητόν») o si de la naturaleza («φύσει») o de algún otro modo («ἄλλῃ τινὶ τρόπῳ»).

96 *Dissoi Logoi* 2.28 y 3.17.

Ahora bien, debemos tener presente dos situaciones diferentes cuando leemos los diálogos platónicos: 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 definir positivamente su concepto de virtud, como ocurre en la segunda parte del *Protágoras* o en *República* 491d.

En el primer caso, cuando Platón adopta la estrategia de refutación del adversario, niega las tesis protagóricas, que defendían la enseñabilidad de la virtud y la existencia de maestros de virtud. En consecuencia, para Platón, la virtud no depende de la enseñanza y el ejercicio en el mismo grado que de la naturaleza. Por tanto, resulta ingenua o, incluso, sofísticamente contaminada la posición de Sócrates, tal como nos la transmite Jenofonte, cuando afirma que naturaleza, ejercicio y enseñanza se presentan como igualmente importantes para el aprendizaje.⁹⁷

Ahora bien, para Platón la cuestión decisiva y previa a cualquier otra es la que se refiere a la naturaleza de la virtud. 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, se puede enseñar.

Jaeger afirma 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» (1967, 490) y 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» (1967, 412).

En las afirmaciones de Jaeger hay muy poco de análisis y mucho de ideología. En efecto, la oposición entre ambos tipos de educación no se refiere solamente a los contenidos y a los métodos, sino también a toda

97 *Recuerdos de Sócrates* II,vi; III,ix; IV,i y ii.

una serie de cuestiones más generales, de naturaleza filosófica, como quién debe ser el maestro o a quién se debe enseñar.

Sobre la primera, los diálogos platónicos tienden a configurar una imagen de Sócrates como el verdadero educador, mientras que los sofistas serían simples mercaderes. Por ello, el salario y los prejuicios contra el mismo es uno de los principales argumentos platónicos. Jenofonte⁹⁸ llega, incluso, a comparar el cobro por enseñar con la prostitución.

Pero la pieza teórica principal es la virtud ciencia, por una parte, y, por 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. 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, sean Pericles o Temístocles.

La segunda cuestión, a quién se debe enseñar, es decisiva para el pensamiento platónico. Protágoras defendía que todos participan de la virtud política y que su desarrollo ni es automático ni está determinado por la naturaleza, sino que depende del aprendizaje y del esfuerzo de cada individuo. En la historia de nuestra especie, todos, aunque distintamente, hemos adquirido la virtud política, pero no como una dotación fija y estable, sino como un germen que debe desarrollarse. En lo esencial, todos aprenden la virtud política y todos la enseñan. Saber quién es el maestro de la virtud es lo mismo que saber quién nos ha enseñado el lenguaje.

Este concepto de enseñanza se desprendía como fruto espontáneo de la propia democracia ateniense, donde el maestro por antonomasia, la ley, era resultado de las opiniones de todos los ciudadanos.

Sin embargo, Platón tiene una idea muy distinta de la democracia, hasta el punto de que la tiranía «parece evidente que nace de la transfor-

98 *Recuerdos de Sócrates* I,vi,13.

mación de la democracia» (*República* 491d-e).⁹⁹ El tipo de hombre democrata 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 por encima de todo».¹⁰⁰

Por este motivo, el sistema democrático, al que Protágoras había proporcionado por primera vez una base teórica, debía ser rechazado. El fondo del que surgen los argumentos platónicos contra las tesis protagóricas es la teoría del alma, que supone una noción de *physis* muy distinta a la del sofista. Protágoras sostenía que la eficacia de la enseñanza era variable en función de las disposiciones naturales, estableciéndose una diferenciación entre dos extremos: el *εὐφύεστατος* y el *ἀφύης*. No obstante, pese a las diferencias naturales entre los individuos, si se enseñara a todos a tocar la flauta con el mismo esmero y constancia con que se enseña la virtud, todos acabarían siendo flautistas aceptables.¹⁰¹

El concepto de *physis* que Protágoras maneja es un concepto dinámico que carece de la carga ideológica que tiene en la teoría platónica del alma.¹⁰²

99 *República* 562a. Platón no tiene ningún interés en la verdad de los hechos. En efecto, su tío Critias fue jefe de los Treinta Tiranos, y tal régimen no fue resultado de una «transformación» de la democracia, sino de la aniquilación y confiscación de bienes de los partidarios de la democracia e incluso de los oligarcas moderados como Terámenes, todo ello con el apoyo de una guarnición espartana. Al parecer, según Platón, es la libertad la que destruye a la democracia.

100 *República* 561c-d. Sobre la idea platónica de democracia, *República* 555-569.

101 También los *Dissoi Logoi* V manejan una noción de *physis* en función de la cual puede ocurrir que personas con poca educación adquieran con facilidad muchos conocimientos, siendo válido igualmente el razonamiento inverso, es decir, hay personas que apenas obtienen provecho pese a que asistan a las enseñanzas de los sofistas.

102 Platón habla equivalentemente de «τὴν ἀρίστην φύσιν y ψυχὰς [...] τὰς εὐφύεστατας». En este pasaje (489-505), 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).

Por lo demás, la *physis* protagórica en ningún sentido se convierte en fundamento de la división de la sociedad en clases, como ocurre con la teoría platónica.

Si bien el conocimiento acerca de estas cuestiones depende del gran discurso del *Protágoras*, algunos fragmentos breves¹⁰³ apuntan en la misma línea, al igual que el *Anónimo de Jámblico*.¹⁰⁴

De todo esto se deduce que Protágoras había realizado un minucioso análisis del proceso educativo, manifestando un abierto talante racionalista y una gran independencia en relación con prejuicios religiosos y sociales. Sus reflexiones no son, por otra parte, las de 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 (1981, 175).¹⁰⁵

Muy al contrario, de sus reflexiones, cargadas de experiencia, dimana un sentido de la profundidad, del esfuerzo y de la ponderación de quien contrasta su teoría, del teórico atento a la realidad, del intelectual convencido de la filantropía de su saber. Su proximidad a Pericles, su intervención en Turios, el proceso de impiedad que padeció, así lo confirman.

También en esto hay una diferencia fundamental con Platón. Protágoras se siente a gusto en un sistema como la democracia ateniense. No significa esto que fuera un intelectual al servicio del poder. Sabía que

103 Hay tres fragmentos especialmente significativos. B3: «De naturaleza y ejercicio necesita la enseñanza. Es necesario aprender comenzando desde la juventud». B10: «Nada es el arte sin práctica ni tampoco la práctica sin arte». B11: «No brota la cultura en el alma si no se alcanza gran profundidad». Todas estas ideas tienen su eco en el discurso del *Protágoras* y son una prueba de que la enseñanza, además de su profesión, era también tema de interés filosófico.

104 Dos tipos de condiciones establece el *Anónimo de Jámblico* (1,1-3) para el aprendizaje: la disposición natural («φύσις»), 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 *Protágoras* 323d, hace depender la naturaleza del azar, mientras que Aristóteles, admitiendo que lo relativo a la naturaleza «no está en nuestra mano», la hace depender de «alguna causa divina» (*Ética Nicomáquea* 1179b21-22). Sobre la inspiración protagórica del *Anónimo de Jámblico*, Solana (1996b, 351).

105 Dodds parece no observar las reflexiones del *Protágoras* (316e y ss.) sobre los peligros de la profesión del sofista y su procedencia.

«los poderosos de las ciudades» seguían existiendo, que tenían capacidad de manipular a la mayoría. Pero esos hechos no derivaban del sistema democrático mismo, sino que se le imponían y no siempre podían ser neutralizados. De ahí el riesgo de su profesión.

Platón, por el contrario, nunca intervino en la política de su ciudad, porque la libertad y la igualdad que la democracia proclamaba eran para él insaciabilidad e incuria («ἀπληστία καὶ ἀμέλεια»). Por ello, su obra teórica es un gigantesco esfuerzo para lograr separar al pueblo de las decisiones políticas. En este esfuerzo, hay en las obras de Platón diferentes cambios de estrategia pero no de objetivo: neutralizar al *demos* incompetente, irracional y prevaricador.¹⁰⁶

Las relaciones entre los tres elementos, naturaleza, educación y ejercicio, debió de ser un tema ampliamente debatido en la Atenas de aquellos tiempos, como se observa también en los discursos de Isócrates *Contra los sofistas* y la *Antídosis*. 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.

Cuando Platón elogia a Isócrates en el *Fedro* (279a), no le faltan razones, pues, si «hay en la mente de este hombre cierta filosofía», esa filosofía coincide con la platónica en criticar y rechazar el modelo educativo de Protágoras. Por lo que toca a nuestro tema, tres son las críticas que Isócrates señala:

a) La primera se refiere al «mal concepto» que los ciudadanos corrientes se forman de aquellos educadores que, pretendiendo buscar la verdad, mienten al prometer más de lo que pueden dar en su enseñanza. La mentira de estos sofistas consiste 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» (*Contra los sofistas* 3). Esta oferta es semejante a la que hace Protágoras (318a-319a), que consistía en la enseñanza de la ἐὺ-βουλία y en hacer mejores a los ciudadanos.

106 Para Rossetti (1985, 75), Platón aceptaría una democracia reformada con tal de que se diera en ella una «sustancial contención de la libertad de acción del *demos*».

b) La segunda 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 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» (*Contra los sofistas* 6).¹⁰⁷

En términos muy similares explica Platón esta contradicción en el *Gorgias*, un diálogo al parecer muy próximo en su fecha de composición al *Contra los sofistas* de Isócrates.¹⁰⁸ 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?» (*Gorgias* 519d). Sin embargo, en el discurso del *Protágoras* (328b-c) el sofista habla de otro procedimiento para fijar sus honorarios: que el discípulo declare bajo juramento cuánto cree que merecen las enseñanzas del maestro. Si bien es cierto que ni en el *Gorgias* ni en el *Contra los sofistas* aparece el problema del cobro relacionado con el sofista de Abdera, 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: «Se cuenta que una vez, cuando le exigía los honorarios a su discípulo Evatlo, al contestarle: “Pero todavía no he ganado ningún pleito”, Protágoras le replicó: “Si llego a vencer, es preciso que me pagues por haber vencido; si vences tú, por haber vencido tú”» (*Vidas* IX,56).¹⁰⁹

107 Por el contrario, los maestros de otras disciplinas que no enseñan la virtud y la prudencia, como es el caso de Isócrates, «conviene que examinen con minuciosidad lo que se les debe».

108 Se admite que el *Gorgias* fue escrito en fecha inmediatamente posterior al primer viaje a Sicilia, que tuvo lugar en el 388/387.

109 Con más detalle refiere el asunto Gelio en *Noctes Atticae* (V,x): «Pactó Protágoras con su discípulo Evatlo enseñarle la oratoria forense por cierta paga, con la condición de que el discípulo daría de entrada la mitad de aquel montante, y la otra mitad luego que defendiese algún pleito y lo ganase. Como pasara mucho tiempo sin verificarse la condición pactada, pidió Protágoras el resto de la deuda; a lo que Evatlo respondió diciendo que todavía no había ganado causa alguna. Pero no se aquietó Protágoras, antes le puso pleito sobre ello; y hallándose ambos ante los jueces, dijo Protágoras: “Sábetes, oh necio joven, que de cualquier modo que este pleito salga, debes pagarme, pues si te condenan a ello, me

c) Finalmente, la tercera se refiere a la enseñabilidad de la virtud. Afirma Isócrates: «que nadie piense que yo digo que la justicia es una cosa enseñable» (*Contra los sofistas* 21). Esta opinión sitúa a Isócrates en oposición a Protágoras y en la línea de Platón, 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: «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» (*Contra los sofistas* 21).¹¹⁰

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 tienen en el proceso formativo de un individuo. Nuevamente el enfrentamiento con Protágoras es manifiesto, mientras que coincide con Platón en postular como elemento determinante¹¹¹ 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» (*Contra los sofistas* 14-15).¹¹²

De ahí que Isócrates excluya de sus «promesas» el enseñar la justicia, que queda confiada a un desarrollo espontáneo sobre la base de una buena disposición innata. En Protágoras, a diferencia de Isócrates y Platón, la buena disposición innata, salvo las excepciones que fundamentan la teoría

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». De manera semejante, en Apuleyo, *Flórida* 18.30. La paradoja, atribuida también a Corax y Tisias, fue discutida entre los estoicos.

110 «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» (*Antídosis* 274).

111 Esto no significa negar las profundas diferencias de Platón con la *paideia* isocrática, si bien su estudio no es de este lugar.

112 «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» (*Antídosis* 187).

de la pena, es común a todos, si bien con diferencias individuales.¹¹³ 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 aprende la virtud de la comunidad. La virtud no puede constituirse en el ámbito de la individualidad. Se requiere, por el contrario, transitar por el camino del ágora.

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 permite concluir que entendía su *paideia* en un sentido básicamente formal. Muchos estudiosos atribuyen este mismo carácter a la *paideia* sofística. Así, Jaeger afirma que «la obra de los sofistas pertenece ante todo a la esfera formal» (1967, 273), siguiendo así el viejo concepto del sofista comerciante, vendedor de mercancías que cada cual puede utilizar en su beneficio. Es la vieja estrategia platónica: atacar la oratoria como un conjunto de técnicas al margen de la justicia y la virtud.¹¹⁴

Por lo que a Protágoras respecta, creo que no se sustenta tal acusación de formalismo. En efecto, Protágoras anunciaba que su *paideia* consiste en enseñar la *εὐβουλίᾳ* sobre los asuntos políticos y los domésticos, confiesa ser sofista y «educar a los hombres» (317b), y promete que todo el que le frecuenta, tras un período de convivencia, volverá a casa siendo mejor (318a).¹¹⁵ Sócrates entiende que el sofista se refiere al «arte de la política» y que se compromete a «hacer a los hombres buenos ciudadanos» (319a).

113 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).

114 *Gorgias* 460c y ss.; *Fedro* 272d-c habla de «οἱ περὶ τοὺς λόγους τεχνικοί». Como veremos en el próximo capítulo, Platón y Protágoras coinciden en que la virtud se enseña. La diferencia, entonces, se remite a una cuestión más compleja que afecta al concepto de virtud, una cuestión que no tiene nada de formal. Sobre el carácter material de la retórica, Solana (1997, 90-91).

115 Para mejor valorar este contexto, *Recuerdos de Sócrates* 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 frecuentaban [ικανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας]». Similarmente, en IV,iii,8; IV,iv,25; IV,v,12; etc.

La enseñanza protagórica, en consecuencia, se ocupa de modo específico de la esfera política, excluyendo expresamente otras artes como cálculo, astronomía, geometría o música. De ahí que las palabras de Sócrates no tienen por qué ser interpretadas como una fórmula irónica. Como ya he señalado, Protágoras presenta la *εὐβουλία* como un saber distinto de otras disciplinas, como una parcela ya instituida y como un saber autónomo. 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 difundió y cuya autonomía reclama.

Aristóteles, en un esfuerzo por delimitar la terminología, define la *εὐβουλία* como «la rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia [φρόνησις]» (*Ética Nicomáquea* 1142b31). En este sentido, la buena deliberación, una actividad de la que el hombre tiene pleno control, no puede reducirse a mera habilidad en la elección de los medios. Comporta una noción de rectitud que apunta, no a la formación de ciudadanos hábiles sino buenos.¹¹⁶ Por otra parte, 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 opciones y del pro y el contra de cada una de ellas. La *εὐβουλία*, en consecuencia, se situaba en el centro tanto de los intereses políticos de Protágoras como de sus tesis filosóficas más generales.

116 Aubenque (1993, 116-119) afirma que la lengua griega es ambigua en cuanto a la distinción entre la acción técnica eficaz y la acción moral buena. Protágoras, sin embargo, fue el primero en discernir los dos planos y los dos niveles de virtud.

5. ENSEÑAR LA VIRTUD POLÍTICA

5.1. Los dones de Prometeo y Zeus

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 Jenófanes¹¹⁷ como el primer eslabón de los textos conservados que inicia esta tradición teórica, la cual, sin embargo, apunta a horizontes mucho más amplios (téngase en cuenta, por ejemplo, lo que supone para el 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).¹¹⁸

Prometeo cuenta cómo los hombres, «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,

117 «Pues dioses no revelaron desde un comienzo todas las cosas a los mortales, sino que éstos, buscando, con el tiempo descubren lo mejor» (DK21B18). El fragmento contiene una clara afirmación de que el conocimiento constituye un proceso gradualmente consolidado y perfeccionado. Véase Dodds (1973, 1-25), al que me referiré frecuentemente. Tulin (1993).

118 Dejo de lado las cuestiones relativas al debate sobre la autenticidad esquiílea de la tragedia. García Gual (1979, 123-129).

«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.¹¹⁹

La narración de Esquilo con su *Prometeo* no pretende 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 productos 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 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.¹²⁰ Lo que realmente se destaca es que el progreso del hombre depende del progreso de su conocimiento. Creo que la lectura racionalista (la defensa esquiléa 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.

Este relato esquiléo tiene importancia por ser el primer testimonio textual de la idea de progreso opuesta a la vieja concepción de la edad de oro (Paraíso) y del eterno retorno, más que por el relato antropológico. No es éste el caso, sin embargo, de otros dos textos que voy a considerar antes de entrar en el relato protagórico; me refiero a Diodoro Sículo y Lucrecio. En ambos casos los textos ofrecen un relato que pretende establecer una secuencia precisa y verosímil de la historia de la humanidad, prescindiendo

119 Heráclito (B1) se lamenta de que «los hombres se tornen incapaces de comprenderla [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.

120 Dodds (1973, 6) señala el carácter arcaico y presofístico del texto esquiléo 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 anti-protagórico lo halla Dodds en el complaciente y extenso tratamiento de la adivinación como ciencia. Sobre el progreso en Esquilo y Sófocles y su diferencia con Protágoras, Leclerc (1994).

do 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 fantasiosas 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 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 aquél, 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 naturae*.¹²¹

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 [*χρείαν*] 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» (1,viii,9).

121 Creo que está en lo cierto Kahn (1981, 93) 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».

Por lo dicho, podemos suponer que en ambos relatos, pese a sus diferencias, predomina un acentuado carácter naturalista acorde con la tradición jónica. Nos hallamos, por tanto, ante textos de índole predominantemente científica.¹²²

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.¹²³ 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 un terreno teórico 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 de una explicación del mito (323a4-324d1) y de un discurso razonado (324d2-328d2). La situación es distendida, opina el sofista, por lo que se hace más agradable comenzar relatando un mito.

Ésta es la presentación que hace Platón:¹²⁴ 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. Cabe la pregunta de si el mito es pura vestimenta, envoltorio, o si, por el contrario, debe entenderse literalmente en el sentido de que los hombres fueron creados por los dioses.¹²⁵

122 Esta afirmación es válida independientemente de los juicios valorativos del propio Lucrecio en temas como la religión (vv. 1194-1195), el rechazo a las riquezas (vv. 1117 y ss.) o la guerra (v. 1305).

123 *Protágoras* 320b-c. Sobre la originalidad del relato mítico, García Gual (1979, 54).

124 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.

125 De esta última opinión es Bueno (1980, 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» (1988, 64); Nestle habla del mito como «sólo vestimenta» (1966, 282). Igualmente, Dodds y Taylor. En el próximo capítulo me referiré expresamente al tema de los dioses.

Mi opinión es que ambas tesis son igualmente simplificadoras. El mito de Prometeo es algo tan significativo que no 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 de 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.¹²⁶ 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» (1973, 6). En este sentido, como símbolo de la inteligencia humana, 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 aporta una novedad decisiva respecto al de Esquilo: 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.¹²⁷

El mito tiene, pues, dos momentos importantes: la intervención de Prometeo, del que dimanarían las técnicas, y la de Zeus, en cuyo poder está la sabiduría política; 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 platonico, parece ajustado a la finalidad teórica que el sofista le atribuye. 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.

126 Nestle (1966, 282).

127 Vernant (1983, 246) interpreta el relato mítico suponiendo a Platón como el autor del texto, más que al sofista de Abdera.

Así pues, Prometeo y Zeus constituyen símbolos vivos, como figuras de la religiosidad popular, de las virtudes técnicas y de la virtud política, respectivamente.

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.¹²⁸

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 hubiera 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.

128 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».

El regalo de Prometeo es designado como sabiduría de las artes, en las que el fuego es 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.¹²⁹

Más allá de esta simbolización, la sabiduría técnica es una sabiduría para la vida, por la que se adquiere lo necesario para la subsistencia. Se dice igualmente que tal sabiduría es adecuada para la alimentación.

La sabiduría técnica, como *θεία μοῖρα*, origina el desarrollo de la religión, el lenguaje y la cultura material (viviendas, vestidos, calzados, abrigos, alimentos de la tierra). Apenas hallamos unas líneas para esquematizar este desarrollo.¹³⁰ 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 utensilios¹³¹ (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:

129 «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».

Ésta es la información que se encuentra en Grimal (1981). De Atenea dice que «es considerada en el mundo griego, y sobre todo 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 cuadriga y el carro de guerra. Asimismo presidió la construcción de la nave Argos, la mayor que se había construido hasta entonces».

130 La cuestión de la religión, quizá la más espinosa de este relato mítico, la analizaré en el próximo capítulo.

131 Para Kerferd (1953, 43), las habilidades técnicas se pueden considerar innatas. Igualmente, Guthrie (1988, 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.

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 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 interna del ser humano que consiste en la adquisición del sentido de la justicia.

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».¹³² 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 solo pasaje permitiría establecer la autenticidad protagórica, en lo esencial, del relato mítico. En ningún sentido pueden considerarse platónicas estas ideas, como tampoco las del resto del gran discurso.

Podría establecerse una síntesis teórica del mito en los siguientes términos:

1. El hombre se diferencia de las bestias por su debilidad estructural biológica, compensada con la posesión de la sabiduría técnica.
2. La sabiduría técnica es insuficiente. La experiencia ha exigido o ha forzado al hombre a adquirir la virtud política, con la cual se alcanza propiamente la plenitud humana.

¹³² Creo que esta tesis de Kerferd (1981, 144) hace justicia a Protágoras en cuanto a su importancia en teoría política.

3. Esta virtud política no es particular, sino común a todos los individuos (aunque no en el mismo grado), como se infiere no sólo del mito sino de la explicación y el *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. Si no aparece es porque Platón no lo necesita para el tema que le interesa: la naturaleza de la virtud política. Cabe suponer que nociones como la igualdad¹³³ o las primeras críticas a la esclavitud, 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 poderosa y fundamentada base teórica con amplia y profunda incidencia social, como ocurre con el movimiento sofístico.

Por ello parece aventurado afirmar¹³⁴ que «sólo con los estoicos» alcanzará apoyo la crítica a la esclavitud. Podría admitirse que «sólo con los estoicos» estamos suficientemente informados sobre la crítica a la esclavitud. Aristóteles, cuando expone su teoría de la esclavitud natural en la *Política*, hace referencia a teorías críticas. Así, hay quien sostiene que «la dominación es contraria a la naturaleza, ya que el esclavo y el libre lo son por convención y en nada difieren naturalmente; y por ello tampoco es justa porque es violenta» (1253b20-23). Sobre la cuestión, dice Aristóteles, hay controversia, y hay motivos para ello (1255a2-1255b15).

133 Respecto a la igualdad, la lengua griega dispone de un copioso vocabulario. Cabe destacar: ἰσηγορία, «libertad de hablar»; ἰσονομία, «igualdad de derechos»; ἰσοκρατία, «igualdad de poder»; ἰσοτιμία, «igualdad en honores»; ἰσοτέλεια, «igualdad en los impuestos», etc. Sobre la noción de igualdad en los sofistas, véase Isnardi Parente (1975, 23), quien señala que Protágoras aparece aislado en la defensa de la igualdad y de la superioridad de la virtud política sobre las técnicas, frente a otros sofistas que tenderán a concebir la política como un arte y competencia especial. Adkins (1973, 12), pese a que sostiene que la teoría protagórica no es «tan igualitaria sociológicamente como puede parecer», reconoce que el efecto democrático e igualitario está reforzado por la insistencia protagórica de que todo el mundo está implicado en la enseñanza de la virtud.

134 Así lo hace Kerferd (1981, 156), basándose exclusivamente en los documentos existentes. Considerando que el primero de ellos es el de Alcídamente (en el discurso en defensa de los mesenios, escrito en torno al 362), resultaría que la crítica de la esclavitud no podría situarse en el siglo V.

Aun cuando no tenemos evidencias textuales sobre los principios y el origen de la crítica a la esclavitud, cabe hacer algunas observaciones. En el gran discurso del *Protágoras*, como en otros textos de o sobre Protágoras, difícilmente podemos hallar un lugar para la esclavitud, cuestión que, por ejemplo, Aristóteles aborda en el primer libro de su *Política*, como antes lo había hecho Platón.¹³⁵ Es posible que en las obras de Protágoras no hubiera una crítica expresa a la esclavitud, pero, conocidos algunos aspectos sustanciales de su teoría política, parece bastante improbable que hubiera una defensa de la misma.¹³⁶ En efecto, si *todos* («πάντες ἄνθρωποι») tienen parte en la virtud política, no tiene sentido hablar de libres y esclavos. Es cierto, sin embargo, que se dice que los atenienses escuchan a *todo el mundo* («ἅπαντος ἀνδρός»), cuando en realidad están excluidos los esclavos y las mujeres.¹³⁷

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: el estado de naturaleza, una situación de peligro que amenaza a la especie y 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.

135 Para Platón, el colmo del exceso de libertad en la democracia ocurre cuando «los que han sido comprados con dinero no son menos libres que quienes los han comprado. Y a poco nos olvidamos de decir cuánta igualdad y libertad hay en las mujeres con respecto a los hombres y en los hombres con respecto a las mujeres» (*República* 563b).

136 Faleas de Calcedonia, de finales del s. V, también defendió la igualdad, no sólo en el ámbito de la propiedad (κτησεως) sino también en el de la educación (παιδείας), con la que se logrará igualar las ambiciones. 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» (*Política* 1266a37). No obstante, como en las propuestas utópicas de Hipódamo o Aristófanes, en Faleas los artesanos serán esclavos públicos (1267b15).

137 El texto griego usa en el primer caso ἄνθρωπος, que se refiere tanto a un ser humano individual como a la humanidad, y en el caso de la democracia ateniense usa ἀνὴρ, es decir, «varón».

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 al pudor y la justicia («αἰδώς 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.

La 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 que hace de Protágoras un prearistotélico,¹³⁸ así como el entender a Protágoras como un defensor de los valores absolutos

¹³⁸ Kerferd (1953, 43) insiste en la diferente posición de las técnicas respecto a αἰδώς y δίκη.

universalmente válidos, tesis que se pretende fundamentar en el *Protágoras*,¹³⁹ 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 equivocada 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 la justicia se reparte entre todos, se prevé el caso —de ahí el sentido de la pena— de quien debe verse forzado por la colectividad a interiorizar aquello de lo que, como individuo, carece.¹⁴⁰

Muchos estudiosos se han referido al *Protágoras* a propósito del pacto social.¹⁴¹ Que este contractualismo es atribuible a Protágoras se deduce del *Protágoras* y del *Teeteto*, que exponen ideas básicas del pensamiento del sofista. Si bien es cierto que tanto Arquelaos como Anaxágoras¹⁴² pueden ser considerados como primera fuente de este pensamiento contractualista, no lo es menos que su apoyo textual y doxográfico es muy inferior que con 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 protagórica de convencionalidad filosóficamente fundamentada en las antilogías y en la frase Hombre Medida.

139 Éste es el caso de Levi (1966, 97).

140 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, 1024-1027).

141 Por ejemplo, Mackie (1977), que se refiere al *Protágoras* de Platón, donde encuentra una formulación del contrato social. Fassò (1980, 38) habla de «acentos contractualísticos en la sofística», refiriéndose principalmente a Protágoras.

142 Kahn (1981, 92). Este autor atribuye a Anaxágoras la teoría del contrato que se halla en las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, basándose en el frag. 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.

El *Anónimo de Jámblico* contiene ideas muy similares al mito del *Protágoras*, por lo que con frecuencia se lo considera basado en su inspiración. Así, por ejemplo, se afirma: «Esto será posible si se vela por las leyes y por la justicia [τοις 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 más adelante: «Pues si los hombres han sido por naturaleza 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 ἐνδεδέσθαι ταῦτα]» (6,1).¹⁴³

Debe señalarse, sin embargo, que el *Anónimo* muestra 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 «precepto» (πρόσταγμα), «opinión de hombres sabios» (δόγμα), «acuerdo común de la ciudad» (πόλεως δὲ 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.¹⁴⁴

143 Critias (B25) 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.

144 Casertano (1971, 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*, no menos lo es en el mito del *Protágoras* o en el *Teeteto*.

Como ya he señalado, las aportaciones protagóricas sobre el concepto de justicia aparecen en el *Protágoras* y en el *Teeteto* de un modo que frecuentemente se ha considerado contradictorio;¹⁴⁵ trataré de argumentar que pueden ser complementarias. En efecto, 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).

El sofista, de este modo, logra hacer depender los valores, no de instancias superiores (la naturaleza, los dioses) sino del mismo ser humano. Si los valores dependen del hombre, serán efímeros, como su propio creador.

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,¹⁴⁶ todas las cuales preanuncian la decadencia de la *polis*, el fin de la política.¹⁴⁷ Ciertamente, algunos de los sofistas, como Hipias,¹⁴⁸ se inclinan hacia el derecho natural, bien por el rechazo crítico a la situación real de la democracia ateniense, bien por su oposición a dicho sistema. 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».

145 La contradicción se ha centrado, precisamente, en el tema de la justicia, su carácter absoluto o relativo, etc. Ello ha motivado que los estudiosos, según las preferencias, concedan prioridad al *Protágoras*, como en el caso de Levi (1966, 82), o al *Teeteto*, como cree Casertano (1971, 79). Para Declava Caizzi (1978, 35) la imagen que Platón ofrece del sofista es análoga en los dos diálogos.

146 Fassò (1980, 34) distingue tres tipos de iusnaturalismo: en el voluntarístico, una voluntad superior ha dictado la ley, por lo que ésta está por encima de las leyes positivas humanas (así, la *Antígona* de Sófocles); en 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, en el racionalista, la ley es una norma que dimana de la naturaleza racional del hombre (así Hipias).

147 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» (1983, 45).

148 Sobre el naturalismo de Hipias y Antífonte, Solana (1996b, 238 y 270).

Protágoras no vio otra posibilidad para fundar la convivencia entre los hombres que la voluntad mayoritaria de los ciudadanos plasmada en las leyes mediante un procedimiento participativo que era en sí mismo esencial para su sistema. 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 constituye el centro de esta teoría, Protágoras no llegó nunca a estar desencantado.

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 virtud política, dejando de lado otras artes. Apuntaba, por tanto, hacia la política como elemento decisivo para el 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, aunque defectuosa, cuyos ecos no cesarán de escucharse en la historia de Occidente.

5.2. El fundamento universal de la moral

Para determinar el sentido y contenido de la πολιτική αρετή hay que distinguir dos cuestiones que se hallan mezcladas en el diálogo:

a) Lo que Protágoras enseñaba, es decir, sus programas. El propio sofista resume así el contenido de su enseñanza: «lo que enseño es la prudencia [εὐβουλία] en dos ámbitos: el de los intereses particulares, con el fin de gestionar de modo óptimo la propia casa, y el de los intereses públicos, con el fin de lograr la máxima capacidad en la acción y en la palabra en los asuntos de la ciudad» (318e5).

Como docente, Protágoras ofrecía enseñanzas especializadas relativas a lo que hoy llamaríamos gestión económica y administrativa («διοικεῖν»).

Ese saber tendría que estar organizado y codificado según los criterios científicos y metodológicos de aquel tiempo. Como tal profesor, Protágoras sería un experto formalmente semejante (honorarios, programas y métodos) a otros profesores que, como Hipias (318e4), enseñaban cálculo o astronomía.

Pero en la enseñanza de Protágoras hay otro factor: el sofista recluta discípulos en todas las ciudades por las que pasa (315a-b), busca hacer mejores a sus alumnos (316c9; 318a7), declara que se dedica a educar a los hombres (317b4) y hacer buenos ciudadanos (319a4). Más aún: Protágoras invita a los jóvenes a que «le sigan y se hagan mejores en su compañía» (316c9), lo que provoca envidias y odios. La enseñanza protágorica, por tanto, además de sus contenidos programáticos, tenía el componente práctico de modo de vida o de educación moral. El propio Platón reconoce indirectamente esta dimensión de la educación protágorica, mientras que la niega para poetas como Homero y Hesíodo (*República* 600c8).

El modo de fijar los honorarios de Protágoras (328b5-c2) indica asimismo que también en este tema incluía el sofista un componente moral.

b) La teoría política del sofista, cuestión completamente diferente. En efecto, hecha la presentación de Protágoras y su oferta docente, se pasa a otro terreno. Sócrates toma pie en esta presentación previa para formular una cuestión teórica y entrar en su debate: le pide al sofista que demuestre que la virtud se puede enseñar («ὡς διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή») (320c). No obstante, Sócrates, en su intervención inicial contra la enseñanza de la virtud, sigue hablando no de virtud política sino de «la administración de la ciudad [περὶ τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως]» (319d1). Esta expresión ha sido admitida por Protágoras para referirse a sus programas docentes, que no deben confundirse con su teoría política. El resto del diálogo es una discusión entre sabios¹⁴⁹ acerca de este problema teórico.

149 Adkins (1973, 10) reduce el discurso de Protágoras a una excusa o máscara (πρόσχημα) destinada a captar la benevolencia del público, pues supone que muchos atenienses consideraban a los sofistas peligrosos. Si esto fuera cierto, el análisis de la máscara poco nos diría sobre el pensamiento del sofista. La reputación de que gozaba Protágoras (*Menón* 91e; *República* 600c) invalida la suposición de Adkins.

Lo primero a tener presente es que, para referirse a la virtud política, se usa indistintamente «sabiduría» (σοφία), «arte» (τέχνη) y «virtud o excelencia» (ἀρετή). La virtud (o arte o sabiduría) política se opone a la sabiduría técnica («τὴν ἔντεχνον σοφίαν») (321d1) o sabiduría para la vida («τὴν περὶ τὸν βίον σοφίαν») (321d4-5), de modo que quedan diseñados dos ámbitos de excelencia. La técnico-científica es primera en el orden temporal,¹⁵⁰ procede de Prometeo y tiene como fin contribuir a la adquisición de lo necesario para la vida, aunque, por sí misma, no garantiza la supervivencia de la especie. La política, por el contrario, es posterior, procede de Zeus y está destinada a suplir las limitaciones de la sabiduría técnica y garantizar la supervivencia de la especie mediante la fundación de ciudades.

Aparte de estas notas distintivas, el elemento diferencial más enfatizado es el relativo al criterio de distribución: en las virtudes técnicas se ha aplicado un reparto desigual, mientras que la sabiduría política se ha repartido entre todos. La razón de esta diferencia de criterio apunta en el mismo sentido que todo el relato: cómo garantizar la supervivencia. Así, un solo médico, igual que en otras profesiones, basta para muchos particulares, pero un solo poseedor (o unos pocos) de la sabiduría política no sería suficiente para una ciudad. Por lo tanto, la posibilidad de la existencia de la ciudad se basa en la participación de todos en esta sabiduría, pues «si sólo participan de ella unos pocos, jamás habrá ciudades» (322d2). O, lo que es lo mismo, si hay ciudades es porque todos participan de la sabiduría política.

Ahora bien, ¿por qué ha de haber ciudades? La primera condición de la ciudad es la agrupación de seres humanos, agrupación impulsada por la inferioridad del hombre en relación con los animales. Pero una agrupación de humanos, incluidas las infraestructuras técnicas, ni es por sí misma una ciudad ni tiene garantías de pervivir como tal agrupación. La agrupación, para ser ciudad, requiere en todos la virtud política.

150 Kerferd (1953, 43) supone que las habilidades técnicas son por naturaleza, como las facultades de los animales. Sin embargo, en la medida en que el interés de Protágoras se centra en la virtud política, no se discute si las habilidades técnicas son por naturaleza. En el relato de Esquilo, Prometeo supone dos estados diferentes: uno, en el que las facultades perceptivas, como en los niños, carecen de propósito (μάτην) y otro, en el que estas facultades, acompañadas de inteligencia, pueden convertirse en sabiduría para la vida.

Son dos los requisitos: la adquisición de la virtud política y la participación en ella de todos los miembros del grupo. Si negamos este segundo aserto, tendremos que no todos participan de la virtud política. Y esto permite pensar en dos situaciones: a) la mayoría participa y una minoría no, o b) una minoría participa y la mayoría no. La opción b), que correspondería a una opción oligárquica, es la que queda radicalmente descartada. En ese caso, la ciudad es imposible en cuanto condenada a la autodestrucción. La opción a) es compatible con la teoría de Protágoras. En efecto, el propio Zeus, tras el reparto de la virtud política, añade la ley que manda eliminar a los incapaces de participar en el pudor y la justicia. La teoría del castigo (324a) tiene este mismo sentido. Si bien en ambos casos se trata de la última instancia, con la pena de muerte como límite, la teoría protagórica prevé modos de enseñar la virtud política, algunos de los cuales incluyen la coacción: además de la educación («παιδεία»), la ciudad dispone de tribunales («δικαστήρια») y leyes («νόμοι»), que fuerzan («ἀνάγκη») a los ciudadanos a cultivar la virtud (327d1-3).

Ahora bien, parece que se da una ambigüedad radical: el texto oscila entre la afirmación fáctica, todos participan de la virtud política, y la normativa, todos deben participar. Zeus ordena el reparto a todos así como la exclusión de la *polis* de los incapaces de participar en el pudor y la justicia. En este sentido, el reparto universal es un hecho, lo que teóricamente supone que la especie humana como tal ha adquirido el sentido moral. La orden de Zeus no deja lugar a dudas, y la diferencia de reparto en la virtud técnica y la política queda suficiente y netamente establecida.

El que se añada después el refuerzo normativo (323a3; b7; 324d8; 325a3) no tiene por qué suponer que Protágoras no logra discernir ambos aspectos.¹⁵¹ En efecto, no tendría sentido decir que «dos y dos son cuatro y deben ser cuatro», pero sí lo tiene decir que «el dios ha hecho a todos libres y deben ser libres». El añadido modal indica que para Protágoras el hecho del reparto universal necesita ser continuamente reforzado por diversos procedimientos, entre ellos, los castigos. Esto implica que la adquisición del sentido moral convive en los humanos con las tendencias opuestas, el impudor y la injusticia. Por tanto, esa adquisición no tiene un carácter definitivo ni irreversible. Esto, en el plano individual. En el plano

151 Taylor (1982, 88).

social, existen las mismas tendencias opuestas entre grupos y constituciones oligárquicas y democráticas.

La virtud política se define en el mito como pudor y justicia («αἰδῶ τε καὶ δίκην») y en el discurso posterior como justicia, sensatez y piedad («δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι») (325a). Se añade que todos la poseen en algún grado (323b7-c2) y que las diferencias son siempre relativas (327c-d). En la *polis* nadie es injusto *simpliciter*.

Eso plantea un problema: ¿cómo se puede adquirir la virtud política (justicia, sensatez y piedad) en un momento previo a la existencia de la ciudad y como condición de ésta si la justicia es establecida por la ciudad misma?¹⁵²

Podemos resolver el problema teniendo presentes dos aspectos: Protágoras está hablando aquí de *justicia universal*, es decir, de todos los miembros de la especie humana. Esta adquisición primera se nos presenta como un largo proceso de ensayo y error: los humanos, inferiores a las bestias, se reunieron para defenderse, pero, más tarde, al perjudicarse mutuamente (322b7), se dispersaron de nuevo. Este proceso de reunión-dispersión concluyó con la adquisición del pudor y la justicia. A partir de tal adquisición, lograda tras largas y penosas experiencias, fueron posibles las ciudades, que antes se intentaban construir en vano.

Podríamos calificar este logro como un conjunto de disposiciones para la vida social producto de un escarmiento o experiencia negativa previa. Es un proceso de la historia de la humanidad propedéutico o preparatorio para la vida social. Los etólogos hallan también en la conducta animal disposiciones de este tipo que conviven con los impulsos instintivos más fuertes y primitivos.¹⁵³ Del mismo modo que los sentidos son vanos

152 Kerferd (1953, 45) identifica el regalo de Zeus con la enseñanza de la virtud en la comunidad. En tal caso se produce una contradicción, pues la virtud es condición previa de la vida social y resultado de la enseñanza en la vida social. Al no distinguir el aspecto universal y particular de la justicia, Kerferd se ve abocado a concluir que «fue necesaria una intervención divina para iniciar el proceso». Con lo cual convierte a Protágoras en un teísta. Taylor (1982, 80).

153 Midgley (1995), siguiendo a Darwin, distingue entre «impulso violento pero temporal» frente a «afecto social habitual más débil aunque más persistente». Los seres inteligentes tenderían a crear normas que protegiesen los afectos sociales, de modo que los instintos sociales con la ayuda de las facultades intelectuales condujeran a la regla de oro de toda moralidad.

si falta la inteligencia, como nos recuerda Prometeo (Esquilo, *Prometeo encadenado* 447), las tendencias gregarias a la agrupación son vanas si falta el sentido de la justicia y el pudor.

Tanto el texto del *Protágoras* como de Esquilo (*Prometeo encadenado* 442), Sófocles (*Antígona* 332) y Demócrito (B5), hablan de la especie humana frente a otras especies animales. Los hombres vivían dispersos («σποράδη») y no había ciudades. El pudor y la justicia es, por lo demás, el fundamento de toda ciudad.

Tras este período, son posibles las ciudades, en las que estas disposiciones se transforman en normas. Surgen las leyes como acuerdos particulares de cada ciudad. Es la *justicia particular*, propia de cada ciudad. Se trata de una justicia contractual fruto de la participación de todos. Es el momento del pacto, posibilitado por la adquisición previa de las disposiciones sociales. Hablar de justos e injustos en este segundo sentido se determinará mediante criterios convencionales, pero, en todo caso, «cualquier hombre de los educados entre leyes y entre hombres que te parezca muy injusto, es justo y profesional en esta materia en relación con hombres carentes de educación, tribunales, leyes [...]» (327c-d).

La argumentación en el *Protágoras* gira en torno a la *justicia universal*, en tanto que en el *Teeteto* insiste en la *justicia particular*. Aunque ambas son asunto de estricta teoría política, la segunda está abierta a un nivel de acción práctica, de intervención ciudadana, en la configuración de la propia normatividad. En este nivel tiene sentido explicar y justificar el papel del sabio.

Si esto es así, el relativismo protagórico no es opuesto a la universalidad, la cual presupone precisamente el romper las barreras que restringen la simpatía a los miembros de un grupo, como indica la oposición griegos-bárbaros. La condición de viajeros de los sofistas, de extranjeros en Atenas, su conocimiento de otros pueblos con otros hábitos y modos de vida, en la línea de Heródoto o de los *Dissoi Logoi*, habían facilitado la ruptura de las barreras artificialmente creadas por cada cultura. También en esto Sócrates está en las antípodas de los sofistas. Presume, en efecto, de no haber abandonado nunca, salvo excepciones, su ciudad y de no tener deseo de conocer otra ciudad y otras leyes (*Critón* 52b).

Cuando, en el *Protágoras*, el sofista se refiere a la πολιτική ἀρετή, habla como teórico para referirse a esta justicia universal. En este sentido,

la teoría protagórica es un saber especializado (teoría política) sobre dicha virtud, pero la virtud misma no es un saber especializado, como tampoco lo es el hombre enfermo del que se ocupa la medicina. Como tal teoría política no es un saber destinado a formar políticos expertos en gestión ni tampoco es un conjunto de estudios sobre las virtudes morales encaminados a fomentar su cultivo (filosofía moral).

De la teoría protagórica se deduce (si estamos o no de acuerdo es otra cuestión) que no hay un grupo de expertos o profesionales de la política, contrariamente a lo que ocurre con la medicina o la arquitectura. De ahí que el sorteo¹⁵⁴ de magistraturas sea un procedimiento legítimo y acorde con la teoría. Y, por tanto, no cabe hablar tampoco de virtud política en dos sentidos diferentes: como excelencias cooperativas o como habilidad administrativa y política, como hace Adkins (1973, 7). Tampoco cabe distinguir en Atenas entre buen político y buen ciudadano (Taylor, 1982, 72).¹⁵⁵ Esas distinciones presuponen la distinción moderna entre profesionales de la política y el resto de los ciudadanos, lo que está expresamente excluido en la teoría de Protágoras (323e; 324c; 327c).

Sartori (1987, 346) ha resumido las diferencias entre la democracia antigua y la moderna en los siguientes términos: «Con independencia de cómo se juzgue la intensidad del autogobierno en la *polis*, la diferencia entre la democracia directa y la indirecta es en cualquier caso radical. En la democracia directa el pueblo participa de manera continua en el *ejercicio* directo del poder, mientras que la democracia indirecta equivale básicamente a un sistema de *limitación* y de *control* del poder. En las democracias actuales existen los gobernantes y los gobernados; de una parte, el Estado, y de otra, los ciudadanos; los profesionales de la política y los que se olvidan de ella, excepto en raras ocasiones. Estas distinciones tienen escaso sentido en las democracias antiguas». Protágoras añadiría: no sólo no lo tienen, sino que no deben tenerlo. Cuando inapropiadamente se dice que la democracia del s. V es una «democracia extrema», se está reconociendo que se trata de una constitución que no admite estas distinciones.

154 Para una discusión antigua sobre el sorteo, *Dissoi Logoi* 7. Solana (1996a, 166-171).

155 Como recuerda Kerferd (1953, 44), en la teoría del sofista se exigen las mismas cualidades para el gobernante y para el gobernado (326d6-7).

Los dos dominios de excelencia, el técnico y el político, aunque autónomos, guardan una estrecha relación. El regalo de Prometeo es suficiente («ἰκανὴ βοηθός») para la alimentación y lo necesario para la vida, pero es insuficiente («ἐνδεής») para impedir el exterminio de la especie. De ahí, el regalo de Zeus. Por tanto, los dos dominios juntos constituyen una condición suficiente para la supervivencia de la especie.

Esto supuesto, cabe preguntar cuál es la relación entre estos dos dominios. En el relato, como ya hemos señalado, la sabiduría técnica precede a la sabiduría política, pero no se trata de mera prioridad fáctica. En efecto, el desarrollo de las facultades intelectivas (regalo de Prometeo) es condición suficiente para las técnicas, el lenguaje y la religión. Podemos suponer que estos logros son a su vez condición necesaria para la *polis*, pues sin al menos técnicas y lenguaje la ciudad no sería posible. La virtud política presupone, por tanto, el regalo de Prometeo, que es su condición necesaria.

El proceso de formación de la humanidad quedaría configurado del siguiente modo: el ser humano, en sus inicios mismos, adquiere las facultades técnicas (*homo sapiens*). En ese estadio se desarrollan los instintos o disposiciones sociales (como se desarrollan también en otros animales gregarios), que lleva a los hombres, forzados por la presión de los animales, a reunirse y ayudarse mutuamente. A partir de ese doble logro, se inicia el estadio político, tan pronto como los humanos adquieren la virtud política, *aidos* y *dike*, es decir, el sentido moral.

El sentido moral, en su aspecto más elevado (simpatía con toda la especie e incluso con todos los seres vivos) y en el más bajo (aceptación egoísta del respeto a los demás por temor al castigo), presupone capacidad de razonar y prever. Este supuesto está implícito en todos los relatos del origen ya citados. Protágoras se distingue únicamente por diferenciar los dos estadios y por señalar su autonomía.

El *aidos* consiste, entre otras cosas, en la capacidad de dominar los instintos individuales y actuar guiado por las disposiciones y sentimientos sociales. Siguiendo algunas líneas del pensamiento darwiniano,¹⁵⁶ pode-

156 *El origen del hombre*, cap. 3 y 4. Taylor (1982, 85) señala que hay dos acepciones de *aidos* como sinónimo de *sophrosyne*: primero, sentido que nos hace aceptar nuestro papel en la sociedad y respetar los derechos de los demás, y, segundo, autocontrol y dominio de los apetitos corporales.

mos distinguir entre instintos sociales, persistentes y continuos por vivir permanentemente en sociedad, e instintos individuales, más fuertes, pero menos persistentes. El propio Darwin supone que en un ser humano que siga sus instintos individuales, tras conseguir su objetivo y debilitadas con el tiempo las impresiones primeras, sus actos serán *juzgados* por los instintos sociales más perdurables junto con la opinión de sus semejantes, lo que le producirá remordimiento y vergüenza. De esta forma, tenderá más o menos firmemente a obrar de otro modo en el futuro.

En este sentido, el *aidos* es inconcebible sin una capacidad de razonamiento y previsión. En efecto, Protágoras, en la parte posterior del diálogo, acentúa reiteradamente el aspecto intelectual de la virtud (352d). Por otra parte, ya hemos visto que no hace distinción entre excelencia («ἀρετή») política y sabiduría («σοφία») política.

La *dike*, sustituta de la fuerza y opuesta a la *hybris*, se plasma en la ley, la expresión oral o escrita de las opiniones de los miembros de una comunidad, es decir, de una *polis*. La justicia y las leyes («τὰ δίκαια καὶ τὰ νόμιμα») (327b3), como tales, sólo pueden ser particulares, como lo es cada *polis* en relación con la especie humana. La *dike*, como regalo de Zeus universalmente donado, no puede ser un cuerpo legal, que, como sabemos por el *Teeteto*, es siempre propio de cada *polis*.

Cabe preguntar, por tanto, si el uso de los términos *aidos* y *dike*, frente a sus equivalentes más abstractos y prosaicos, *dikaiosyne* y *sofrosyne*, es un mero recurso estilístico, propio del relato mítico, como sostiene la mayoría de los estudiosos. En todo caso, no creo que pueda afirmarse que el *logos* es una alternativa al mito.¹⁵⁷ En efecto, mito y *logos* corresponden a cuestiones diferentes. El *logos* se ofrece como respuesta a una de las objeciones de Sócrates, y no a su totalidad. Por otra parte, el mito tiende a demostrar que «todos deben participar de la virtud política» (323a3), lo cual no responde a una objeción de Sócrates, sino que explica un hecho que ambos interlocutores aceptan como punto de partida: a saber, que en cuestiones políticas se escucha el parecer de todos. El mito, al establecer la tesis de la participación de todos en la virtud política, legitima y justifica la conducta de los atenienses y de otros (322d6).

157 Kerferd (1953, 44).

Esto supuesto, primero, en el mito (320c8-322d5) se usan *aidos* y *dike*, mientras que en la explicación del mito (323a4-324d1) y en el *logos* (324d2-328d2) se usan *sofrosyne* y *dikaiosyne*. Este uso se mantiene invariablemente en toda la intervención de Protágoras.¹⁵⁸ Segundo, el relato mítico, por una parte, y la posterior explicación y el *logos*, por otra, abordan problemas teóricos diferentes, con metodologías también diferentes.

El mito construye una hipótesis teórica, en aquellos tiempos muy probablemente carente de la mínima evidencia empírica. Se refiere a una situación originaria que debe inventarse, probablemente motivada por las teorías del progreso y tal vez, en caso de Protágoras, por exigencias conceptuales. El relato mítico es en tal sentido un símbolo del propio estatus epistemológico de la hipótesis. Por otra parte, el universo de referencia es la especie humana en un momento previo a las ciudades.

La explicación del mito y el *logos*, por el contrario, se sitúa en el mundo presente, en la práctica cotidiana de la vida social, que proporciona evidencias en favor de una u otra tesis. Ese mundo presente es, por definición, particular, y su universo de referencia es Atenas y otras ciudades.

En tal sentido, la duplicidad terminológica señala estos dos universos de referencia. *Aidos* y *dike* expresarían, así, el *sentido moral*, en tanto que *dikaiosyne* y *sofrosyne* expresarían *modos concretos* de ese sentido moral universal.¹⁵⁹

Cuando Protágoras insiste en que la virtud política se adquiere por enseñanza, quiere decir que se transmite socialmente, no por vía de herencia (*φύσει*). Tanto en el sentido universal como en el particular, la virtud ha sido adquirida en un proceso de aprendizaje eminentemente social.¹⁶⁰ La universalidad del sentido moral se corresponde necesariamente con la instrucción y educación universal en la *polis*.

158 No así en Sócrates (329c3).

159 Herskovits (1981, 91), tras exigir que diferenciamos entre los universales y los absolutos, afirma que «se reconoce en todas partes ciertos valores de la vida humana, aunque no haya dos culturas cuyas instituciones sean idénticas en la forma. La moral es un universal, y así también el goce estético y algún criterio de verdad».

160 *Dissoi Logoi* 6. Solana (1996a, 159-166).

En esta cuestión, Protágoras y Sócrates manejan conceptos diferentes. Para el sofista, «todos son maestros de virtud en la medida de las posibilidades de cada uno», mientras que Sócrates cree que «nadie lo es» (327e). La cuestión es importante, pues en la intervención primera de Sócrates se diferencia entre técnica y política como ámbitos en los que hay y no hay maestros. Esta apreciación diferente en cuanto a los maestros corre pareja con otra anterior: en el inicio del debate, ambos aceptarán el hecho de que se escucha a todos en asuntos políticos. Sócrates supone que este hecho se explica porque creen que la virtud política no es enseñable y, que en todo caso, se encuentra por azar, mientras que para Protágoras este hecho se explica porque creen que todos participan en dicha virtud y que es enseñable.

La noción socrática de aprendizaje y maestro corresponde al modelo técnico, que podríamos llamar *modelo escolar*. Por el contrario, el sofista propone un modelo más amplio, que podríamos llamar *modelo social*. En el primero, hay maestros y discípulos expresamente reconocidos, mientras que en el segundo el maestro y el discípulo están en continuo intercambio de papeles. El objetivo socrático es anular este segundo modelo, es decir, restringir la enseñanza de la virtud a un espacio acotado: la Academia, en tanto que para Protágoras el escenario privilegiado de la educación es la *polis* y sus leyes.

Algunos estudiosos afirman que la *areté* de Protágoras es la *areté* tradicional y como tal tiene implicaciones que están lejos de ser democráticas.¹⁶¹ Esta tesis no distingue, como hemos establecido al principio, entre los programas de enseñanza de Protágoras y su teoría política.

Vayamos por partes. En cuanto a los contenidos de las enseñanzas relacionadas con la gestión económica y política, no hay evidencias de que fueran contrarias a la democracia, a menos que supongamos que eran antidemocráticas porque, al exigir honorarios, se excluía a quienes no podían pagar. Si esto es antidemocrático, ¿qué deberíamos decir de aquellos maestros que excluían a gente por razones ideológicas, como confiesa que hace Sócrates? Este argumento es platónico y no me parece concluyente. Pero de ello hablaremos en otras partes de este libro.

161 Adkins (1973, 12).

En lo que toca a la teoría política, no se puede decir que la *areté* de Protágoras sea la tradicional. Para empezar, en ningún momento de la larga intervención del sofista se hace referencia al valor («ἀνδρεία»), un elemento fundamental de la *areté* tradicional y que será el más difícil de integrar en la *areté* platónica.

En segundo lugar, la *areté* protagórica, definida por *aidos* y *dike*, tiene por finalidad, no la mera formación de grupos («ἄθροίζεσθαι») humanos sino convertirse en «regidores de ciudades y lazos de unión y amistad [πόλεων κόσμοι καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί]» (322c3). Esta finalidad apunta a un objetivo en el que el guerrero carece de función social. Incluso la única referencia a la ciencia de la guerra («πολεμική») (322b5) se inserta en el marco de la confrontación entre hombres y animales.¹⁶² La amistad entre todos los hombres presupone su igualdad, pues ésta es la base de la amistad.

En tercer lugar, la teoría protagórica de la *areté* tiene en la democracia ateniense un modelo privilegiado.

Resumiendo, pues, la noción de justicia incluye en Protágoras dos aspectos:¹⁶³ primero, sentido de justicia, que el género humano adquiere forzado 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 normativos que son particulares para cada ciudad y que cambian en los procesos históricos.

La justicia concreta de cada *polis* es particular, mientras que el sentido de la justicia es universal. El relativismo no tiene por qué excluir planteamientos universalistas. La relatividad del sentido universal de la justicia depende de dos aspectos: primero, es una adquisición histórica, posterior a las técnicas, forzada por la propia experiencia de la especie; no es, por

162 Para Aristóteles, por el contrario, la ciencia de adquirir esclavos se relaciona con la guerra o la caza (*Política* 1255b37).

163 Kerferd (1953, 43-44) insiste en identificar *aidos* y *dike* con la virtud política, pues *aidos* y *dike* es la enseñanza que todos reciben en la comunidad. De no ser así, cree que deberían ser considerados como dados por naturaleza. Este supuesto no es, sin embargo, necesario, pues la disposición o sentido de la justicia no tiene por qué ser considerada innata.

tanto, una dotación natural. Segundo, es una adquisición que no funciona de modo automático, que debe ser reforzada continuamente. La necesidad de refuerzo continuado tiene su expresión en el castigo.

En ambos sentidos, la justicia es algo relativo, variable, que, siendo el fundamento de la vida social, hace de ésta algo esencialmente frágil e inestable, siempre abierto a las contiendas que engendran los ultrajes.

6. LA OFENSIVA PLATÓNICA

6.1. ¿A quién entregas tu alma?

Cuando Protágoras se presenta ante Sócrates y su discípulo Hipócrates anunciando 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 (319a8-320c1), 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, pues la tesis de Sócrates es la respuesta negativa anticipada al discurso de Protágoras. Lo primero es la tesis protagórica (sofística) de la enseñabilidad de la virtud (mito y *logos*) y, tras esto, la respuesta (refutación) de Platón.

Las razones para esta inversión en relación con la estructura del *Protágoras*, que debe entenderse en un sentido teórico, son las siguientes: 1. Protágoras, en su teoría política como en su ejercicio profesional, establece la enseñabilidad de la virtud. Esta tesis no es puesta en duda por el Sócrates histórico, 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 entendida como ἐπιστήμη, se ve en la necesidad de refutar las prestigiosas teorías de Protágoras. 3. La respuesta de Sócrates en el *Protágoras* es una refutación de la tesis establecida por dicho sofista, partiendo de su mismo esquema argumental: 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 dicho esquema gira todo el razona-

miento, 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.

Lo que Platón pretende con esta intervención socrática es utilizar 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 revisite 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.

Debemos, pues, distinguir dos posiciones:

En la primera posición (319a8-320c1), se pretende refutar la tesis de Protágoras de que la virtud es enseñable. En esta refutación Sócrates parte del mismo dato que Protágoras: en el ámbito político, contrariamente al técnico, se escuchan los consejos de todos por igual. Las conclusiones son, sin embargo, contrarias: Sócrates concluye que esto se explica porque en materia política *nadie* es entendido ni puede aprender porque no hay maestros (319d5).¹⁶⁴ Protágoras, por el contrario, concluirá que esto se explica porque en política *todos* son entendidos. La conclusión de Sócrates, por tanto, en este caso no es contradictoria con la de Protágoras, de modo que, si bien no pueden ser ambas verdaderas, pueden ser las dos falsas al mismo tiempo. En efecto, ésta será la tesis platónica, que *no todos* son entendidos, lo que sí es contradictorio con la conclusión protagórica.

Sin embargo, si se toma como conclusión socrática que la virtud política no es enseñable, tal conclusión es contradictoria con la de Protágoras y, en este caso, si la socrática es verdadera, la protagórica es necesariamente falsa, y viceversa. Platón, entendida la virtud en el sentido de Protágoras, acepta la conclusión socrática; pero, entendida la virtud en el sentido de su propia teoría, aceptaría la conclusión protagórica.

164 En el *Gorgias*, Sócrates afirma ser «uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política» (521d), lo que significa que se guía por su conocimiento y no por la opinión de la mayoría. Lo mismo, pues, que en el *Critón*. A este propósito, Dodds (1959, 369) comenta: «Se puede dudar de si el Sócrates histórico habría planteado tal exigencia. Fue probablemente Platón quien primero descubrió en su maestro la fundamentación de un nuevo ideal político [...]». Solana (1998).

Todo el problema se reduce entonces a la cuestión de *cómo* debe entenderse la virtud, y de eso se trata en la segunda posición (328d2-334c6 y 349a6-362a4). Sólo después se podrá plantear si es o no enseñable.

En esta segunda posición se fundamenta la tesis de la enseñabilidad de tal modo que los supuestos (la virtud ciencia) no resultan aceptables para Protágoras. No puede hablarse, pues, en este segundo caso, de refutación en sentido estricto, aun cuando en el debate se refuten algunos planteamientos protagóricos. Se trata, más bien, de la contraoferta socrática. Ambas posiciones responden, por tanto, a dos momentos diferentes de la discusión: la pretendida refutación y la alternativa a la teoría que se rechaza.

Puestas así las cosas, no puede decirse que Platón defienda la tesis contradictoria de la enseñabilidad y no enseñabilidad de la virtud, porque la virtud en los dos momentos citados es algo bien diferente. Qué es la virtud es la cuestión esencial y, una vez resuelta esa pregunta, se puede resolver a su vez la relativa a su enseñabilidad.

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, en la primera posición el mensaje platónico se resumiría así: 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.

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 no percibimos los dos momentos y los dos conceptos de virtud con los que se juega.

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).¹⁶⁵ 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 explícita, al menos no se encuentra en estos diálogos que estoy analizando; se conforma por el momento con lograr un objetivo: Protágoras, el sofista de tan gran prestigio, queda en entredicho; sus argumentos, por sólidos que parezcan, pueden ser fácilmente vueltos contra él.

La intervención de Sócrates distingue, siguiendo a Protágoras, las cuestiones técnicas de las políticas. En las primeras los atenienses sólo escuchan a los profesionales, siendo indiferentes otros condicionamientos como la clase social 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 διδακτά»).

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. Pero, contrariamente a la opinión que expresará Protágoras, la razón está en que, según Sócrates, los atenienses piensan que esto no es enseñable.

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 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.

165 Todavía es más explícito en *Menón* 86d3: «Pues si yo mandara [...], no empezaría 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.

Por todo esto, concluye Sócrates, hay que desconfiar de que la virtud sea enseñable.

La diferencia más relevante entre Sócrates y Protágoras se refiere al criterio de distinción de los dos ámbitos de excelencia. Para Sócrates este criterio es la enseñabilidad: las técnicas se enseñan y, en consecuencia, hay maestros reconocidos, mientras que la política ni se enseña ni se puede enseñar. Para el sofista, por el contrario, siendo ambas enseñables, es el tipo de reparto lo que las distingue.

La tesis que Sócrates defiende en esta primera intervención coincide con la defendida en el *Menón*, diálogo que aporta diversos argumentos 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 que se debe resolver ahora es si existen o no tales profesores y quiénes son.

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 [τὰς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι], honran a sus padres y saben recibir y despedir» (91a). La similitud con el *Protágoras* (316e5) es muy notable. Ambos diálogos se refieren al mismo concepto de virtud política.

En segundo lugar, a tal concepto de virtud política va ligado el nombre genérico de los sofistas y de Protágoras en particular (91d-e). El diálogo insiste en aportar pruebas empíricas; descartados los sofistas como educadores, se cita a los grandes nombres de la democracia ateniense: Temístocles, Arístides o Pericles. El razonamiento es el mismo que en *Protágoras* 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 argumen-

to que en la intervención socrática en el *Protágoras*. Pero la coincidencia es todavía más profunda, pues se está refutando a un mismo personaje, Protágoras; 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; 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, finalmente, en ambos diálogos se ataca la pretensión protagórica de proclamarse maestro de virtud.

Estos hechos inducen a pensar que Platón no sólo tiene bien perfilada su argumentación contra Protágoras y sus pretensiones de proclamarse maestro de virtud, sino que dispone de piezas importantes para su teoría de la virtud ciencia como alternativa al protagorismo.

En el trasfondo 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 la 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 mucho más importantes.

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» (1977, II, 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» (1977, II, 63).

Esta 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 que el discípulo asimile las ideas desde el exterior.

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 los *Recuerdos de Sócrates*. En una conversación con Antifonte, Sócrates señala que «tanto la belleza como la sabiduría se pueden tratar de manera elogiosa o vil. Si uno vende su belleza por dinero a quien la desee, eso se llama prostitución, pero si alguien conoce a un enamorado que es un hombre de bien y se hace su amigo, entonces lo consideramos juicioso y moderado. Con la sabiduría ocurre lo mismo: los que la venden por dinero a quien la desea se llaman sofistas o prostituidos (σοφιστὰς ὡςπερ πόρνους). 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 (1970, 43, n. 59) llega incluso a lamentar que Filópono se dejara llevar del «mojigato socratismo jenofonteo, tan ateniense y aun anitense, de considerar enseñable la virtud [...]», descalificando sin más una fuente tan importante como Jenofonte, 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»,¹⁶⁶ interprete a su modo, llegando incluso a deformar, algunas doctrinas socráticas, pero tal posibilidad no es menor en el caso de Platón.¹⁶⁷

166 Tovar (1984, 301).

167 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» (1977, II, 67).

Afirmar que Sócrates o Platón niegan la enseñabilidad de la virtud es quedarse en una media verdad y supone desvirtuar 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. Metodológicamente, supone no discernir dos momentos presentes en la práctica totalidad de la obra platónica: el momento de la refutación del adversario y el de la propuesta positiva de su teoría.

Rodríguez Adrados (1975, 395-396), hablando del racionalismo común a Sócrates y los sofistas, señala que el «optimismo intelectualista es característico 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 [ἀσκησις], por lo demás no desdeñados por Protágoras».¹⁶⁸

Siguiendo con los argumentos del *Menón*, Sócrates ha rechazado la enseñabilidad de la virtud, al amparo del hecho de que los hombres virtuosos son y han sido incapaces de enseñar la virtud a otros. En tal caso, si la virtud no es ciencia y, por tanto, no es enseñable, ¿qué es, pues, y cómo explicar la virtud de Temístocles?

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 no-ciencia, 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

168 También Tovar (1984, 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 *areté* nobiliaria y que se heredaba».

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).

En el comienzo del diálogo se 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 [...] ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ»); o si hay que perseguir la virtud como algo enseñable o si llega a los hombres por naturaleza o de 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 Protágoras enseñanza y ejercicio son dos conceptos complementarios, y si observamos, por ejemplo en Píndaro,¹⁶⁹ un señalado defensor de los valores aristocráticos, que el ser por naturaleza o por don de la divinidad son dos nociones complementarias, 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 μοῖρα, 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 la tienen los hombres por naturaleza, ni la ciencia ni la opinión verdadera, ni tampoco las han adquirido» (98c-d).

169 He aquí algunas pruebas. *Ol.* 2,86: «Sabio es quien por naturaleza conoce muchas cosas, mas cuantos han tenido que aprender, ¡que dejen oír hueras 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 [...]».

En resumen, sobre la posición platónica en el *Menón* y en el *Protágoras* 319a10-320c (la primera posición de Sócrates), rechazando la enseñabilidad de la virtud, se puede concluir:

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 en el discurso de Protágoras. 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 ἐχουσιν]» (319e). La virtud cuya enseñabilidad rechaza Platón es la virtud política, tal como ha quedado definida en la teoría de Protágoras, el pudor y la justicia de la que todos participan.

2. Esa virtud se define en el *Menón* como «ὄρθῃ δόξα», por tanto, como no-ciencia. Tal expresión definitoria de esta virtud manifiesta, a los ojos de Platón, tanto su aspecto positivo, pues «no es menos útil la opinión exacta que la ciencia» (97c), como sus limitaciones, pues «no gustan las opiniones verdaderas de permanecer por mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre [...]» (98a).

3. Platón pretende con ello, en primer lugar, 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. En segundo lugar, orientar la temática hacia una redefinición de la virtud y justificar de este modo que su verdadero maestro es el filósofo.

6.2. La innovación platónica: la virtud ciencia

Ya he señalado que, en lo que llamo segunda posición de Sócrates, 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. Mientras que en ésta se habla de la virtud de los sofistas y de las grandes figuras de la democracia ateniense, en la segunda 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.¹⁷⁰

Debemos, pues, distinguir entre una primera noción de virtud, la protagórica, 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.

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 de la virtud.¹⁷¹ El sofista, por el contrario, defiende una tesis pluralista y, por ende, rechaza el reduccionismo platónico.

La primera cuestión problemática es la relativa a las partes de la virtud. En el mito de Prometeo se habla de la justicia y del pudor y en el discurso razonado se refiere Protágoras, sobre todo, a la justicia, la sensatez 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», «όσιότης», «ἀνδρεία», «σοφία»). Pero tras esta afirmación, aparece sustituyendo a σοφία el término «ἐπιστήμη» (330b4) y, también, «φρόνεις» (352c7). En boca de Protágoras pone Platón que «la más excelente de las partes es la sabiduría [μέγιστον γε ἡ σοφία τῶν μορίων]» (330a). Más adelante insiste el sofista en el poder de la sabiduría y el saber (352d).

170 Maguire (1977, 122) ha llegado a la conclusión de que en el *Protágoras* hay tres niveles de virtud: 1. «El nivel administrativo, amoral, del principio (la *euboulía* de Protágoras)». 2. «La moralidad convencional, representada por aquellos profesores, incluido Protágoras, que no tenían un modelo más allá de las *doxai* de la comunidad». 3. «La insinuación al final de un nivel moral referido al conocimiento de un modelo absoluto».

171 Sobre el sentido de la unidad de la virtud, Taylor (1982, 103-108).

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 confusiones 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 y sensatez, respecto de la cual Sócrates defiende la imposibilidad de que se enseñe. Ahora (330a1) se le hace decir al sofista que la ciencia es una parte de la virtud política, tema del que se está discutiendo.¹⁷²

Para algunos estudiosos, esta situación no encierra problema. Sirva Jaeger (1967, 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 *areté* 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 *areté*». Al parecer, Jaeger, que no esconde su simpatía por Platón, no percibe que hablar de «aspecto intelectual de la *areté*» es cosa bien distinta a considerar la ciencia «como una parte más de la virtud».

172 En el caso de Trasímaco, Maguire (1971) sostiene 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 (1973 y 1977).

En efecto, puede suponerse, «desde un punto de vista histórico», que Protágoras mostraba «alto aprecio por el 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 ilustración griega. Es un racionalista que defiende 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» (1967, 499).¹⁷³ Y tras esto, pese a las 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» (*sic!*) (1967, 501).

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 argumental y 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 política del sofista.¹⁷⁴

173 Igual que Aubenque (1974, 130) 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.

174 Aspectos importantes de esta temática se resumen en Heinemann (1961).

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 refutar la tesis del sofista para ofrecer una alternativa como emergiendo de las ruinas de la sofística, incluso recuperando algunos de sus elementos.

En el diálogo hay diversos intentos de Platón por reducir progresivamente a sabiduría las cuatro restantes partes de la virtud.¹⁷⁵ Tres de ellas (sensatez, justicia y piedad) no parecen inquietarle mucho.

1. Sócrates intenta probar que «la justicia es lo mismo que la piedad o algo muy parecido» (331b). La conclusión es ambigua, pues no distingue entre identidad y semejanza, mientras que la argumentación que le precede es imprecisa. 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). La argumentación socrática concluye sin acuerdo.

2. Reducción de la sensatez («σωφροσύνη») a la sabiduría («σοφία»). 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 radica en la confusión entre contrariedad y contradicción.¹⁷⁶

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, como afirma Bueno (1980, 71) quizá es un modo de expresar, por parte de Platón, que estamos ante una de las tesis importantes, «irreducibles a las tesis de Sócrates y a las suyas propias». En efecto, el enfoque monádico de Sócrates y el relacional del sofista acerca del bien son incompatibles.

175 Para un análisis de los argumentos, Taylor (1982).

176 Aristóteles, *Categorías* 11b16-13b35, distingue, como es sabido, cuatro modos de oposición.

El primer y el tercer caso muestran que Platón, en este diálogo, no sólo se opone a Protágoras en cuestiones concretas acerca de la virtud sino a otras cuestiones de más envergadura, como es el relativismo. Estos dos pasajes ni son los primeros ni serán los últimos del *Protágoras* en manifestar la contradicción entre el absolutismo socrático y el relativismo protagórico. Lo cual corrobora de paso la tesis de que el Protágoras del *Teeteto* y el del presente diálogo no son incompatibles.

Hasta ahora Sócrates ha pretendido probar que justicia=piedad, sensatez=sabiduría y justicia=sensatez. Resta el problema del valor.

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 que 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 cree poder concluir que los audaces son valientes. Una detallada respuesta protagórica desvanece esta falsa deducción. Jaeger (1967, 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» (1979, I, 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 son buenas y no quiere que infiramos de ello que todas las cosas buenas son placenteras».

De nuevo esta hipótesis es cicatera con Protágoras y benevolente con Platón: si en dos importantes momentos de la segunda parte del *Protágoras*, a saber, 331d1-e4 y 334a2-c6, ambos relacionados con el análisis relativista, 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?

Realmente, la resistencia a considerar protagórico el contenido del texto mencionado no tiene otro fundamento que la negativa a atribuir a este sofista el hallazgo y resolución de una falacia lógica. Sin embargo, guarda perfecta coherencia con los otros dos pasajes de indudable y no discutido origen protagórico;¹⁷⁷ en general, los tres se orientan a despejar falacias de naturaleza lógica.

Por lo que toca al contenido específico del texto presente, la cuestión 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. El sofista establece tres tesis:

- a) Hay muchos que son valientes siendo ignorantes (injustos, impíos e intemperantes) (329e; 349d).

De donde se deduce que valor y sabiduría (como justicia, piedad y temperancia) no son equivalentes. Esta posición pluralista fuerte es la que defiende Protágoras frente al reduccionismo socrático.

- b) Los valientes son audaces.
- c) No todos los audaces son valientes.

De las dos últimas tesis se sigue que valor y audacia tampoco son equivalentes.

Cuando Sócrates deduce consecuencias ilegítimas de estas tesis, Protágoras replica reafirmando las tesis anteriores sobre un nuevo ejemplo: la pareja «fuerza-potencia». La potencia no es equivalente a la fuerza, como la audacia no es equivalente al valor, pues la fuerza como el valor provienen de la naturaleza y la buena alimentación sea del alma (valor), sea del cuerpo (fuerza), mientras que la potencia, como la audacia, procede del saber o del arte, así como de la locura y la pasión.

La consecuencia ilegítima que Sócrates pretende deducir, a saber, identificar sabiduría y valor, se basa en dos pasos previos: a) identificar audacia con valor (convirtiendo el condicional protagórico en bicondicio-

¹⁷⁷ 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 en el debate de Platón contra los sofistas.

nal) y b) identificar audacia con sabiduría, en virtud de que la audacia ignorante (lo vergonzoso) queda excluida del campo de la virtud (de lo bello). En efecto, si no admitimos la audacia combinada con ignorancia como algo hermoso (virtuoso), toda audacia deberá combinarse con la sabiduría, de modo que ambas estarán necesariamente asociadas y no podrá darse la una sin la otra, esto es, serán equivalentes. El razonamiento socrático se resumiría así: si la sabiduría se identifica con la audacia y la audacia se identifica con el valor, el valor se identifica con la sabiduría (*q.e.d.*). Protágoras niega las dos identidades de las premisas y, por tanto, no es válida la conclusión.

a) En cuanto a lo primero, que la audacia se identifica con el valor, Protágoras afirma expresamente la validez del siguiente condicional

(x) $(Px \supset Qx)$: *Todos los valientes son audaces,*

pero niega la dirección inversa, afirmando expresamente

$\neg(x) (Qx \supset Px)$: *No todos los audaces son valientes.*

La falacia socrática consiste en afirmar esta dirección inversa,

(x) $(Qx \supset Px)$

en cuyo caso quedaría establecida la validez del bicondicional y la equivalencia de audacia y valor. Pero Protágoras no ha admitido la inversión de la dirección del condicional, sino que, además de negarla expresamente, protesta (350c6-351b2) contra esta maniobra socrática. ¿Cómo entender esta protesta? Cabrían dos respuestas:

- Protágoras sostiene simplemente la falsedad de la inversión: considera que es verdad que todos los valientes son audaces y que es falso que todos los audaces son valientes.
- Protágoras es consciente de la diferencia del condicional y del bicondicional y, por tanto, está desvelando una falacia lógica cometida por Sócrates.

En la economía del diálogo se impone esta segunda respuesta por varias razones.

En primer lugar, el sofista aplica idéntico razonamiento al par «fuerza-sabiduría», para cuya identificación se siguen utilizando las mismas premisas, con sólo cambiar la potencia por la audacia y la fuerza por el valor.

En este caso, la conclusión (fuerza=sabiduría) se seguiría «haciendo uso de los mismos argumentos [χρωμένω τοῖς αὐτοῖς τεκμηρίοις τούτοις]» (350e4-5). El que en la respuesta de Protágoras no se repitan todos los pasos, depende solamente de que Platón está interesado en mostrar la inconsecuencia entre los asertos del sofista y la conclusión socrática.

El peso del razonamiento consiste en aplicar la misma estructura argumentativa para obtener una conclusión inaceptable para Sócrates, a saber, la identificación entre fuerza y sabiduría, conclusión que debería aceptar si acepta el caso anterior. Esto significa que tenemos que distinguir entre esquema de razonamiento y sus aplicaciones a casos específicos, lo que es un paso previo y próximo a la formalización de argumentos.

En segundo lugar, la pieza crítica para la conclusión socrática (sea valor=sabiduría o audacia=sabiduría) es la equivalencia entre audacia y valor, que Protágoras niega también en el caso de potencia y fuerza. El sofista niega la equivalencia admitiendo reiteradamente sólo una dirección del condicional y rechazando la otra.

Finalmente, Sócrates parece admitir su falacia. Por ello cambia el tercio e intenta probar lo mismo (valor=sabiduría) recurriendo a otra argumentación, a saber, el tema del hedonismo, que se toma como base («οὕτω δὴ τούτων ὑποκειμένων») (359a2) para reemprender posteriormente el tema del valor.

b) En cuanto a lo segundo, que la audacia se identifica con la sabiduría, el texto platónico es poco explícito y confuso, no sólo por la respuesta protagórica tal como se refleja en el texto, sino por el significado que debemos asignar a una premisa adicional, que usa un predicado diádico, postulada por Sócrates y admitida por Protágoras:

premisa adicional: $(x)(y) (Ex \text{ y no } Ey \supset Ax)$:

Los entendidos (E) son más audaces (A) que los no entendidos.

Esta premisa adicional va unida a otra:

$(x) (Ax \text{ y no } Ex \supset \text{no } Cx)$:

Los que son audaces (A) sin saber (E) no son valientes (C).

Esta premisa se justifica por otra también aceptable para Protágoras,

La virtud es algo bello, en tanto que la audacia sin saber sería algo feo.

También en este caso (audacia=sabiduría) la pieza crítica sigue siendo la ilegítima equivalencia establecida por Sócrates entre el valor y la audacia. Es decir, si admitimos esta equivalencia, las conclusiones socráticas son válidas con una salvedad: convertir en monádicos los predicados diádicos expresados en forma comparativa o superlativa («θαρραλεώτεροι», «θαρραλεώτατοι»), en cuyo caso el enunciado (la premisa adicional citada) admitido por Protágoras quedaría convertido¹⁷⁸ en

$$(x) (Ex \text{ } \emptyset \text{ } Ax)$$

Esto supuesto, las conclusiones socráticas dependen exclusivamente de admitir las dos direcciones del condicional, el único objeto de la protesta de Protágoras, con independencia de los predicados monádicos o diádicos.¹⁷⁹ Una vez desvelada la falacia de Sócrates, la intervención de Protágoras enuncia las relaciones entre los pares audacia-valor («θάρσος»-«ἀνδρεία») y potencia-fuerza («δύναμις»-«ἰσχύς»): el valor y la fuerza dependen de la naturaleza («φύσις») y de la buena alimentación («εὐτροφία») de las almas y de los cuerpos respectivamente así como la audacia y la potencia 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 puede reducirse a sabiduría, pues depende tanto de la naturaleza como de la buena alimentación del alma. Tal teoría supone una grave dificultad para el objetivo socrático. 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 ense-

178 Para Taylor (1982, 155), los comparativos y superlativos son irrelevantes para la estructura lógica del argumento, aun cuando reconoce que la forma monádica es independiente de la forma comparativa (1982, 152).

179 Sin embargo, sería más lógico (en la lógica platónica, incluida la del *Protágoras*) suponer que la premisa adicional diádica, al transformarse en monádica, diera la siguiente conjunción: $(x) ((Ex \text{ } \emptyset \text{ } Ax) \text{ y } (noEx \text{ } \emptyset \text{ } noAx))$, lo que supone afirmar la equivalencia entre sabiduría y audacia. Así, en el *Fedón* (102b), del enunciado «Simias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón» (*Gab y noGac*), Sócrates afirma que eso implica decir no sólo que «Simias es grande y es pequeño» (*Ga y noGa*) sino también que «Sócrates es pequeño» (*noGb*) y «Fedón es grande» (*Gc*). Eso significa que la grandeza y pequeñez, como la audacia, son relaciones asimétricas $((x)(Axy \text{ } \emptyset \text{ } noAyx))$. Por tanto, la conjunción citada parece más acorde con la mentalidad platónica. Por lo demás, la equivalencia entre sabiduría y audacia es una de las tesis implícitas en el razonamiento de Sócrates.

ñanza como de la disposición natural («ἐὐφύεστατος-ἀφύης»), el valor también es consecuencia de un factor natural y, además, otro social, la εὐτροφία 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.

Por todo lo precedente, no veo razones para no considerar protagórica esta larga respuesta. La coherencia del diálogo así parece exigirlo. En efecto, 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 (359a-b), impregnado del «vicio» relativista de su oponente («¿en qué afirmas tú que son arriesgados los valientes?»), queda así concluido, pero la conclusión se sustenta, no en la identificación audacia-valor sino 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, 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, Taylor¹⁸⁰ sugiere que se trata de una especie de añadido en el diálogo. Sin embargo, tal opinión me parece insostenible. 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 volviendo al tema del valor provisionalmente abandonado anteriormente (351b), y afirma: «*Esto supuesto*, Pródico e Hippias, que Protágoras nos justifique la verdad de lo que nos res-

180 Al comprobar la ruptura de esta temática con la anterior, Taylor (1982, 162) 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».

pondió al principio» (359a). Es decir, ahora se encuentra Sócrates con base aceptada suficiente para regresar 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 («οὕτω δὴ τοῦτων ὑποκειμένων») para refutar la teoría protagórica del valor.¹⁸¹

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.

Así 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 a las restantes partes: 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 aprovecharía de esta debilidad para «enredar a su adversario en contradicciones consigo mismo» (1967, 502, n. 64). En consecuencia con esto, Protágoras se adhiere a la opinión de la multitud y, por tanto, quedará refutado con ella.¹⁸² Jaeger, con esta

181 La suposición no sólo se basa en esta formulación socrática sino en posteriores intervenciones de Protágoras (360a5-6 y 360e4-5) 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 (353b1-3).

182 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» (1967, 503, n. 68).

hipótesis, logra ciertamente encumbrar a Sócrates frente al sofista de Abdera, pero tal 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, resulta 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 metrética 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 del 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» (1967a, I, 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 inverosímil esta visión conciliadora del sofista de Abdera y del Académico.

Siguiendo en la línea general del presente estudio, intentaré configurar los términos de la contradicción entre ambos filósofos, así como la razón y fundamento de esta contradicción. 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 buscado por parte de Platón consistente en probar que la respuesta al problema planteado se resume en que obrar mal es ignorancia o, de otro modo, que nadie hace mal voluntariamente.

Platón intenta probar esta tesis en otros lugares de su obra.¹⁸³ 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 nos ocupa 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 los asuntos de la ciudad y en los asuntos privados).

Veamos, pues, primero, 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. Al hablar de placeres, se debe establecer una diferenciación entre los mismos: vivir bien supone, así, para el sofista, disfrutar de placeres «bellos», lo que implica el rechazo de los placeres «vergonzosos». Por tanto, no es posible hablar de hedonismo en términos absolutos a propósito de Protágoras. Esto nada tiene que ver con el amoralismo. Protágoras se limita, lo que es muy distinto, a un análisis relativista de los placeres, lo que implicará rechazar el fundamento óntico absoluto de los valores morales para basarlos en la convencionalidad.

2. No se puede aceptar la identificación absoluta de «bueno» y «agradable», por una parte, y, por 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).

183 Por ejemplo, *Hippias menor* 373c (*passim*); *Menón* 78a; *Gorgias* 468c; *Leyes* 689a.

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 adapta perfectamente al 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.

Este elemento protagórico,¹⁸⁴ 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 (356a). El concepto de tiempo permitiría una solución convincente, pero contraria a los intereses platónicos, de la experiencia implicada en la expresión «ser 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 de la importancia del tiempo en las decisiones y en la vida humana.

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 metretica 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 pla-

184 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 comete el anacronismo de entender el *Protágoras* a la luz del citado diálogo. Así, Dietz (1976, 31).

ceres 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 dicha cuestión hay que referirse, aunque sea brevemente, al *Laques*, diálogo dedicado al análisis de este concepto. En el *Laques* hay dos personajes que representan dos opiniones contrapuestas sobre el mencionado concepto: 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*, 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 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.

Hay también una sorprendente coincidencia entre estos dos diálogos: el rechazo del tiempo como elemento pertinente para el análisis del saber. En el *Protágoras* Sócrates rechaza la cuestión del tiempo como elemento pertinente respecto al análisis de la experiencia «ser vencidos por el placer» y respecto al placer. Sólo caben las diferencias cuantitativas, de más o menos, superior o inferior, y no hay otras (356a8). En el *Laques*, apuntando 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 por venir, 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 [la cursiva es mía]). 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. Carecemos de evidencias para una respuesta afirmativa. Pero podemos aportar algunos indicios: la noción de tiempo es una de las principales fuentes de relativización, como la eternidad es el subsuelo de la absolutización. La *doxa*, como el movimiento, dos conceptos centrales del protagorismo, están ligados al tiempo. Lo que parece bello lo es para la ciudad *mientras* («ἕως») así lo considere (*Teeteto* 167c).¹⁸⁵ Tampoco sabemos en qué medida el análisis protagórico del valor podía estar relacionado con el tiempo.

En todo caso, la insistencia y reincidencia platónica en el *Protágoras* sobre el valor avala la idea de que el sofista pudo tratar esta cuestión con cierto detalle. Entre las obras citadas por Diógenes Laercio, uno de sus títulos es *Sobre virtudes* y uno de los fragmentos conservados (B9) expresa un elogio al valor y entereza de Pericles ante la muerte de sus hijos. Cabe suponer que Pericles *en tales circunstancias*, como dice el fragmento, pudo ser para Protágoras un paradigma de hombre valeroso.

De todo este conjunto de análisis 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

185 Véase *supra* cap. 1, «*Kairós*: el marco de la filosofía práctica».

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 referente 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.

El análisis de este concepto es sumamente ilustrativo de la perplejidad que el relativismo causaba a Platón: en el *Protágoras* es este sofista el que se opone a un análisis impreciso de la relación de semejanza (331d-e), en tanto que en el *Fedro* (261d) es Platón el que achaca a los sofistas y oradores este mismo defecto, de modo que son capaces de presentar las mismas cosas como semejantes y como desemejantes. Al relativismo protagórico Sócrates opone conceptos absolutos, excepción hecha del contagio en algunas de sus intervenciones polémicas.¹⁸⁶

En este ámbito de discusiones, el análisis relativista es independiente e intraducible a un análisis monádico, como ya hemos visto. Pero es bien sabido que una lógica de relaciones no está asociada intrínsecamente a ningún tipo de imprecisión. Se trata de un dominio en el que el diálogo o debate entre Platón y Protágoras resulta imposible, como ya hemos visto a propósito de los predicados diádicos y su *conversión* en monádicos.

Dichas cuestiones no sólo afectan a la lógica sino primordialmente a la ontología y epistemología, y sólo son resolubles si se plantean en escenarios previos, como podría ser la filosofía del lenguaje. Platón, no obstante, como hemos visto a propósito de la digresión del *Teeteto*, complementa sus escasos argumentos con una especie de Heracles en la encrucijada: una elección axiomática entre dos modelos incompatibles.

186 Sócrates no duda en utilizar la argumentación relativista cuando le resulta útil para la refutación del adversario. Así ocurre en 318d y 359c.

2. El reduccionismo intelectualista en la moral. La reducción de las virtudes a sabiduría supone la previa eliminación de la diferencia entre técnicas y política. Protágoras las había diferenciado según el criterio de reparto; Sócrates, por su enseñabilidad. Cuando la nueva virtud platónica sea enseñable, porque es ciencia, ya no podremos establecer diferencia alguna entre ámbito técnico y ámbito político. Estaremos en el dominio del experto. La virtud política será asimismo asunto de expertos y la organización social quedará en manos del filósofo rey.

Por lo que a Protágoras respecta, se opone con firmeza al reduccionismo intelectualista, porque supone, entre otras cosas, reducir el don de Zeus al de Prometeo, es decir, supone negar la autonomía de la política y la consecuente primacía sobre las técnicas.

La alta valoración del conocimiento por 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.

Al monismo platónico de la virtud-ciencia oponía Protágoras un pluralismo en el que las diversas virtudes serían a la virtud lo que las diversas partes del rostro serían al rostro. Del mismo modo que alguien puede carecer de una parte del rostro, puede también carecer de alguna de las virtudes. No hay una equivalencia entre partes, y, por tanto, poseída una, no se sigue que se posean por añadidura las demás. Y lo mismo ocurre con sus respectivos poderes («δύναμις»): del mismo modo que, privados de vista, no podremos captar los colores por algún otro sentido, privados de una de las virtudes, no podremos suplir tal privación con otra.

La analogía con el rostro sugiere que Protágoras entendía las virtudes como estructuras con poderes semejantes a los sentidos. Así como cada sentido requiere su aprendizaje, educación y disposición natural, del mismo modo deberemos proceder con la virtud. Platón habría descubierto la fórmula mágica: bastaría con poseer la sabiduría para poseer todas las demás virtudes por añadidura.

Concluyendo, Platón en la segunda parte del *Protágoras* 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 la primera parte, trata de refutar la noción protagórica de virtud entendida como opi-

nión partiendo de esquemas argumentales 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 reducible a ciencia, si bien, en cuanto τέχνη y σοφία, el aspecto intelectual es muy importante, porque, entre otras cosas, permite hablar de la enseñabilidad de la virtud.¹⁸⁷

187 Taylor (1982, 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. Para Jaeger (1967, 507) el drama del diálogo termina con el asombro socrático ante «este resultado aparentemente contradictorio».

7. CRÍTICA A LA RELIGIÓN

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 frase Hombre Medida, 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 teoría 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 a diversos autores y no sólo a Protágoras,¹⁸⁸ pues afirma a continuación que todos consideran que «la justicia suprema es aquello que cada cual llega a imponer por la fuerza» (890a), en convergencia con las tesis de Calicles. El punto de partida es, sin embargo, 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 (lo que admite plenamente Protágoras) y otra sostener que «existen naturalmente con realidad propia» (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 ateísmo¹⁸⁹ 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 ἐὺδαιμονεστάτου]; otro, de la mísera apartada de la divinidad [ἀθέου ἀθλιωτάτου]» (176e). Ya hemos visto cómo esos dos paradigmas correspon-

188 Untersteiner (1967a, I, 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». Para Declava Caizzi (1986), Platón alude aquí a Antifonte, aun admitiendo que Platón pudo haber mezclado teorías de diferentes autores.

189 *Gorgias* 481a5 y 523b2 («ἀδίκως καὶ ἀθέως»); *Político* 309a1.

den al sabio platónico y al protagórico. En los diálogos platónicos, frecuentemente, el ateísmo aparece ligado a diversos calificativos negativos.¹⁹⁰

Es evidente, por tanto, que Platón interpreta correctamente el convencionalismo protagórico en materia de religión como una forma de ateísmo. En tal sentido, el ateísmo es presentado como una de las consecuencias de la frase Hombre Medida, lo cual nos lleva a insistir en un aspecto importante de la misma: el antropocentrismo. Jaeger (1978, 175) afirma en tal sentido que «los verdaderos padres de la antropología racional son los sofistas».

Como racionalista, Protágoras se limita a colocar al hombre en el centro. Desde ahí analiza el mundo social, incluida, por supuesto, la religión, que es considerada como un producto humano. Así entiendo que debe analizarse el célebre pasaje del *Protágoras* (322a3-5): «Puesto que el hombre participó en una porción divina, fue el primero y único de los animales, debido a su parentesco con la divinidad, en reconocer dioses y se puso a construir altares y estatuas 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 editores¹⁹¹ 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 el mito del *Protágoras* podría ser una recopilación de ideas expresadas por el sofista en la obra *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*.¹⁹²

190 *República* 589e4: «ὑπὸ τῷ ἀθεωτάτῳ καὶ μιαιωτάτῳ» y los ya citados en nota anterior y, asimismo, Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I,iv,19, donde se da una conexión similar; se dice que Sócrates enseñaba a sus discípulos a «ἀπέχεσθαι τῶν ἀνοσίῳ τε καὶ ἀδίκῳ καὶ αἰσχροῦ».

191 En general, esta exclusión no se considera ni necesaria ni fundada. Taylor (1982, 84) y Kerferd (1981, 168).

192 García Gual (1979, 55).

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 literalmente. En primer lugar, por motivos extrínsecos: el autor es Platón y no tenemos por qué exigirle un 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 obtener 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 al 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.¹⁹³

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.

193 Los historiadores de la religión suelen ver los orígenes de la misma en los enterramientos neandertalenses. Kyvelev (1982, 16) afirma que las primeras representaciones religiosas «empezaron a aparecer durante el Paleolítico Medio». Sin embargo, Durkheim veía en la obligatoriedad «la característica esencial de las representaciones de la fe y de la praxis religiosa» (1898), lo que implica la existencia de una sociedad estratificada y con una auto-ridad que ordene. Durkheim estaría, pues, más próximo a Lucrecio que a Protágoras.

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)?

Estas formulaciones bien podrían ser atribuibles a Platón. De hecho, Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates* 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.¹⁹⁴ 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 tal hipótesis. Esto es lo que trataré de demostrar: que de tales expresiones no se infiere que el sofista reconociera la existencia de los dioses.

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.

194 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 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;¹⁹⁵ 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 no 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, es un error inferir una imagen teísta de Protágoras a partir de las expresiones citadas, y el error consiste en no percibir que la noción de parentesco con la divinidad forma parte del plano estrictamente mítico, el cual en modo alguno puede ser tomado en sentido teórico.

En mi opinión, 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 de Zeus».¹⁹⁶ Si en el *Protágoras* el sofista se

195 Müller (1967, 315) llega a esta misma conclusión: «Filosóficamente se expresa en esto [el robo a los dioses del fuego y las técnicas] la especial posición otorgada al hombre por el espíritu y las τέχναι creadoras de cultura frente a los demás animales, los ἄλογα (312c), pero ello no significa que deba existir bajo la forma mítica una teología correspondiente a la misma».

196 Lana (1973, 176). En una obra anterior, 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» (1950, 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» (1950, 20); al mismo tiempo, este crítico postula una doctrina secreta que defiende el agnosticismo. En mi opinión, esta dicotomía carece de fundamento.

hubiese inclinado por el *logos* en lugar del mito, con toda seguridad su supuesto teocentrismo parcial habría quedado sin argumentos. Lana llega incluso a 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» (1973, 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» (1973, 9). También Bueno parece 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 [...]» (1980, 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 (1975, 173), 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 comparable a la que emplea Pródico en su mito de Heracles en la encrucijada» (1975, 174).¹⁹⁷

Sean cuales sean las diferencias entre Platón¹⁹⁸ 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 hacía aconsejable el no prescindir de tan importante recurso para la difusión de sus ideas. Además, Protágoras, 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 relato del *Protágoras* no coincide con el de Esquilo, lo que prueba que el mito se adaptaba al contenido teórico que se deseaba exponer.

197 Igualmente, Nestle (1966, 282).

198 Sobre el sentido del mito en Platón, Lledó (1981, 108-120).

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,¹⁹⁹ 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 puede argumentarse 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 expuesto, la coherencia del 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» (1967a, I, 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» (1967a, I, 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» (1967, 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 de la frase Hombre Medida al mundo de los dioses. Mi suposición es

199 Al respecto, Nestle (1966, 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» (1955, 208 y 259). Para un resumen del estado de la cuestión, Untersteiner (1967a, I, 97-104 y 118, n. 24).

que tal aplicación no es platónica sino del propio Protágoras, y que éste no persigue una crítica del antropomorfismo religioso sino de la religión misma definida por diversos elementos: reconocimiento de dioses («θεοὺς ἐνόμισεν»), erección de altares («βρομοῦς») y de estatuas («ἄγάλματα»). 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 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» (1978, 53). ¿Cómo seguir manteniendo los dioses antropomorfos tradicionales, tan humanos y limitados, cuando los milesios comienzan a hablar de un elemento eterno e infinito?²⁰⁰ De este modo, planteándose tales preguntas, Jenófanes sería el inspirador de la teología natural que habría de tener gran influencia en la posteridad.

Sin embargo, la diferencia con Protágoras es manifiesta; Jenófanes es un teólogo, mientras que no lo es el sofista, como tampoco lo son los mile-

200 En línea con Jaeger, Barnes (1982, 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».

sios. Protágoras, por consiguiente, no critica el antropomorfismo de los dioses olímpicos, sino que lo explica a partir de sus posiciones filosóficas. Por ello no creo que pueda establecerse una línea de crítica a la religión que vaya de Jenófanes al Estagirita, pasando por los sofistas.²⁰¹ 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 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.

Así pues, de la obra platónica, especialmente del *Teeteto*, obtenemos una información valiosa y filosóficamente importante, según la cual Protágoras reducía la religión a un asunto convencional, lo que no supone ningún tipo de desatención o desprecio, como lo prueba el hecho de que dedicara un libro al tema. Su interés por la religión es la propia del estudioso que trata de explicar la historia del progreso humano y los factores más significativos de tal proceso. La religión es uno de ellos, como ponía de manifiesto cada día la vida de las ciudades griegas, sus calendarios, su arquitectura o sus festividades.

El fragmento B4 contribuirá a esclarecer los puntos de vista protagóricos y, en concreto, a plantear la cuestión desde otra perspectiva: la ontológica, es decir, la existencia o la no existencia de los dioses, cuestión que, como cualquier otra, Protágoras analizaba en el marco de su teoría epistemológica, es decir, de la frase Hombre Medida. Podríamos decir que Protágoras fue, en la teoría filosófica, un estudioso de la religión como producto antropológico y, desde el punto de vista teológico, un ateo o agnóstico

Un primer dato acerca de dicho fragmento es que existe una gran cantidad de testimonios, la mayoría de ellos tardíos, lo que es una muestra del impacto, generalmente negativo, que alcanzó esta frase de Protágoras en la

201 Así, Müller (1967, 322). Se apoya para ello en Aristóteles, *Política* 1252b24, texto frecuentemente relacionado con el B15 de Jenófanes.

posteridad.²⁰² Adviértase de paso que ésta es ya la cuarta frase que ha pasado a la historia de un filósofo cuyas obras han desaparecido. Sin duda, esa breve frase encerraba todo un programa teórico: «Sobre los dioses no puedo saber ni que existen ni que no existen ni, en cuanto a su forma, cómo son. Pues muchas cosas son las que me impiden saberlo, tanto la oscuridad como la vida del hombre, que es breve».²⁰³

Dos son los temas que plantea el fragmento: la existencia de los dioses y, en su caso, la forma de los mismos. Sobre la primera cuestión, la respuesta de Protágoras coincide en lo esencial con la que se atribuye a Meliso.²⁰⁴ Por su parte, Cicerón relata la anécdota relativa a Simónides, quien, al preguntarle el tirano Hierón acerca de los dioses, le pidió un día para considerar el tema, luego dos, y así sucesivamente, multiplicando el número de días por dos. Cuando Hierón le preguntó por la causa de su extraña conducta, Simónides contestó: «Porque cuanto más ampliamente lo considero tanto más oscura me parece la esperanza».²⁰⁵

202 Para una lista exhaustiva sobre los lugares relativos al B4, Müller (1967, 323) y Dietz (1976, 132). A continuación presento una síntesis de las fuentes más importantes: 1) Platón, *Teeteto* 162d-e.2) El historiador Filócoro habla del naufragio 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» (1967, 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 natura deorum* (1, 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* 1,10 (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 requisita y quema de sus libros y, finalmente, diversas versiones sobre su muerte.

203 Eusebio, *Preparación Evangélica* XIV,3,7 (DK80B4). Untersteiner (1967a, I 55-57 y 67, n. 36). He aquí el texto griego: «Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσιν οἷθ' ὡς οὐκ εἰσιν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδελότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου». Para Gigon (1985, 439), Protágoras fue el primero y más influyente de entre los filósofos considerados ateos.

204 Meliso afirmaba, en la misma línea agnóstica que Protágoras, que no debíamos hacer manifestaciones sobre los dioses porque no era posible tener conocimiento de ellos (DK30A1).

205 Cicerón, *De natura deorum* 1,22,60.

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 sino como resultado de una ficción humana, cuyo papel es analizado con detalle. Por tanto, es innecesario plantear la segunda cuestión.

Así, por ejemplo, el estoico Lucilio Balbo resume del siguiente modo los planteamientos teológicos de su escuela: si existen los dioses, naturaleza de los mismos, si el mundo es gobernado por ellos, y si se preocupan de los asuntos humanos.²⁰⁶

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» (1978, 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: no creer en los dioses, negar que se preocupen de los hombres y creer que es fácil seducirlos con plegarias (884b). Las dos últimas formas de ateísmo, y, sobre todo, la tercera, aluden 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 teología 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»,²⁰⁷ todo lo cual conduce a lo que en Varrón se

206 *De natura deorum* 1,1,3.

207 *De natura deorum* 1,29,81. Más adelante excluye incluso que los dioses tengan una forma semejante a la de los cuerpos celestes (1,29,85). Vuelve al tema en el libro 2 criticando a los filósofos y gentes sin formación que «no pueden pensar nada de los dioses inmortales a no ser mediante las figuras constituidas de los hombres» (2,17,45).

trata bajo el nombre de los tres géneros de teología. Agustín de Hipona (*De civitate Dei* IV,27) atribuye esta división al pontífice Escévola, que distinguía los dioses de los poetas, los de los filósofos y los de los príncipes de la ciudad. Con más precisión, Varrón habla 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 dividirías diciendo que unos son los dioses naturales, y otros de distinción humana, pero que de éstos 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!» (*De civitate Dei* VI,6,1). Como se observa, Agustín coincide con Platón en refutar el carácter convencional de la religión, razón por la que deben rechazarse los dioses míticos y los de la polis.²⁰⁸

Por todo lo expuesto, 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 su existencia y su naturaleza, ya que Eusebio, Sexto Empírico y Cicerón hablan de «cómo son» (ὅποιοι, «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, en tal sentido, es el resultado de la aplicar la frase Hombre Medida 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,²⁰⁹ lo que implica en todo caso inaccesibilidad al conocimiento del hombre.

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 investiga-

208 Jaeger (1978, 8-9 y notas). Cicerón, *De natura deorum* 1,13,32, atribuye a Antístenes la distinción entre «un solo dios natural» y «muchos dioses populares».

209 Untersteiner (1967b, I, 80).

ción 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, en proporción probablemente con el papel que la religión ocupaba en la sociedad griega.

He dicho que este fragmento sobre los dioses guarda relación con la frase Hombre Medida. La citada frase nos lleva a la conclusión de que los dioses son tal cual los concibe cada cultura o estado. Ahora bien: estas convenciones humanas ni son inmutables, ni tampoco inatacables, y no sólo las religiosas sino también las políticas en general. Más aún, Protágoras prevé la intervención del sabio para cambiar las opiniones sobre la religión mediante los argumentos citados. Esto nos lleva a la conclusión de que Protágoras consideraba las ideas de 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.²¹⁰ La historia posterior así entendió la posición protagórica, como un pronunciamiento positivo, cuya coherencia con la frase Hombre Medida 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 ha sido 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 que Protágoras expresó su teoría «pres-tándole máxima atención a la equidad». Pero tal moderación, sigue Timón, «no le sirvió de nada, sino que emprendió la huida a fin de no sumergirse en el Hades tras beber la fría bebida socrática».²¹¹

210 Kerferd (1981, 166).

211 Declava Caizzi (1990).

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» (*De natura deorum* 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, quien defendió una postura indiferente, ni la existencia ni la no existencia de los dioses. Pues las doctrinas de todos éstos 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» (*De natura deorum* 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 (*Contra los físicos* I,51-56) cita una lista de ateos, entre los cuales se halla Evémero, Diágoras de Melos, Teodoro y otros, como Critias y, «según algunos», Protágoras.

La existencia del delito de impiedad entre los griegos y la intolerancia 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).²¹²

212 Jaeger (1978, 172-190) resume las distintas teorías sobre la naturaleza y el origen de la religión.

Junto a estas teorías acerca de la religión, se desarrolla una tendencia racionalista contra la superstición que tiene su mejor exponente en el texto hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*. Este tratado sostiene que la incapacidad de comprender las enfermedades 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 [...]» (*Sobre la enfermedad sagrada* 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 una *polis*, en la que se había fraguado la más gloriosa experiencia antigua de libertad, era capaz de desarrollar, al mismo tiempo, sutiles mecanismos represivos. Anaxágoras, Diágoras, Protágoras, Aspasia, posiblemente Eurípides,²¹³ fueron procesados²¹⁴ y, en todos los casos, salvo el último, triunfó la acusación. Con gran

213 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», como los califica Dodds (1981, 180), lo que no puede decirse de Sócrates. Solana (1993 y 1998).

214 Sobre los procesos de impiedad, García López (1975, 249-255). Gil (1985, 54) apela a la definición de impiedad del Pseudo-Aristóteles (*De virt. et vit.* 7,1251a31): «La impiedad es una falta cometida en relación con los dioses, a las divinidades, los muertos, los progenitores o la patria». Sobre la definición de impiedad, Rudhardt (1960). Sobre los procesos más antiguos de impiedad en Atenas, Ostwald (1986, 528-536).

pertinencia afirma Dodds que, además de estos personajes famosos, «no sabemos cuántas personas, más oscuras, sufrieron por sus ideas».²¹⁵

Si bien procesos de impiedad los hubo en Atenas «desde tiempos muy remotos»,²¹⁶ 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».²¹⁷ 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 los jóvenes, que, como Hipócrates en el *Protágoras*, acudían al sofista ansiosos e impacientes. Platón, en el diálogo citado o en el *Menón*, pero sobre todo en las *Leyes*, tomó nota del peligro de la crítica religiosa impulsada por sofistas y filósofos, como los que sostienen que los seres celestes, deificados por Platón,²¹⁸ 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 preciso 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 de dos tipos en cada una de las tres clases, los que faltan por ligereza y los conscientes de sus faltas, entre las que 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

215 Dodds (1981, 180).

216 Gil (1985, 54).

217 Plutarco, *Pericles* 32, 1.

218 También Aristóteles (*Metafísica* 1063a10-16; 1074b1-14).

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 son una prueba de que la ciudad platónica, no la ciudad de Atenas en cuyo gobierno nunca se comprometió, tenía en la religión una de sus pilares fundamentales. Platón, 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, anunciaba las monarquías helenísticas con su primera afirmación, y la Edad Media con la segunda y la tercera.²¹⁹

En todo caso, 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 Nilsson, ello no se oponía a las violentas e histéricas 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 (1981, 183), si no podría aplicarse a esta situación el juicio de J. Burckhardt sobre la religión del siglo 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». 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

219 Dodds (1973, 103).

IV, la abundancia de las prácticas de la *defixio* (κατάδεσις),²²⁰ forma mágica consistente en invocar sobre una persona, cuyo nombre se inscribía en una tablilla, la maldición de poderes infernales.

En esta situación contradictoria, en la que el juicio de impiedad se convertía en un eficaz mecanismo político de manipulación, es donde hay que situar el pensamiento protagórico sobre los dioses, su proceso y su condena.

220 Platón conoce estas prácticas, que son condenadas en las *Leyes* 933a2 y d7.

EPÍLOGO

HACER FUERTE EL ARGUMENTO DÉBIL

Un célebre pasaje de la *Retórica* aristotélica hace consistir la profesión de Protágoras en la habilidad para «hacer fuerte el argumento débil [τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν]» (1402a23).²²¹ Es ésta una cita que, junto a la frase Hombre Medida, las antilogías y la relativa a los dioses, recoge lo más importante del pensamiento protagórico.

Aquella breve sentencia sitúa a nuestro filósofo en un contexto esencialmente práctico: es el escenario de la persuasión, del ágora pública, de la asamblea y los tribunales, en suma, el terreno del poder. Desde el punto de vista de su génesis, el pensamiento protagórico arranca del debate político para alzar el vuelo a esferas más abstractas y teóricas como la filosofía de la cultura, la epistemología, la filosofía del lenguaje y la lógica.

La tradición poética desde Homero había insistido de múltiples formas en la importancia de la persuasión. Pero en el siglo V, con el movimiento sofístico, alcanza una dimensión nueva. Los sistemas democráticos de las diversas *poleis*, sobre todo Atenas, ponía a los ciudadanos ante la disyuntiva de obedecer las leyes o persuadir para cambiarlas. No quedaba otro camino, como proclaman las leyes en el *Critón* platónico.

La persuasión, por tanto, se convertía en el único camino para promover el cambio de valores. La mayoría de sofistas y rétores fueron cons-

221 Solana (1996a, 46-56). Schiappa (1991, 103) distingue una versión perversa de la frase (traducida como «hacer que la peor causa parezca la mejor»), que se limita a reproducir los viejos y peores prejuicios contra los sofistas, y una versión positiva, que cuenta con muchas evidencias en la literatura antigua, incluidos los propios textos platónicos.

cientes de esta situación y se apresuraron a poner en manos de las jóvenes generaciones todo tipo de estrategias: manuales de retórica, modelos de discursos y ejercicios reglados para el debate. Protágoras fijó en un plano teórico el objetivo general de estas estrategias: *convertir en fuerte el argumento débil*. En el plano práctico, todas estas estrategias tendían a la construcción y elaboración de argumentaciones eficaces para lograr tal objetivo.

Para Aristóteles este ámbito no carecerá de interés. La *Retórica* y los *Tópicos* tratan de sistematizar los conocimientos sobre lo que él llama «silogismo retórico» o entimema, argumento que se caracteriza por partir de probabilidades («ἐξ εἰκότων») y signos, premisas que en última instancia no son sino enunciados plausibles («πρότασις ἔνδοξος») (*Anal. Post.* 70a3-4), y, a su vez, lo plausible es lo que «parece bien a todos o a la mayoría o a los más conocidos y reputados» (*Tópicos* 100b23), por lo que lo plausible se convierte en el camino privilegiado hacia la persuasión.

En esta misma línea, el propio Aristóteles reconoce que, en la ética y la política, «lo que todo el mundo cree decimos que es así [ἅ πᾶσι δοκεῖ ταῦτ' εἶναι φάμεν] y el que destruya esta creencia [πίστιν] no hallará otra más digna de crédito [πιστότερα]» (*Ética Nicomáquea* 1172b37). En este contexto, el pensamiento aristotélico se aproxima hasta coincidir con el de Protágoras.

Sin embargo, a propósito del argumento débil y fuerte, Aristóteles acaba concluyendo que la profesión de Protágoras «es un fraude y una verosimilitud no verdadera, sino aparente, y no se da en ningún otro arte sino en la retórica y la erística» (1402a26).

¿Cómo explicar esta conclusión tan discordante con los pasajes del propio Aristóteles que acabamos de citar?

Como en el caso de Platón, también en Aristóteles debemos distinguir el momento en que expone su propia teoría y el momento en que refuta a Protágoras. Cuando expone su teoría, distingue dos ámbitos ontológicos: el ámbito de lo necesario, de lo inmutable y eterno, que es el objeto de la ciencia, entendida como conocimiento verdadero e infalible, y el ámbito de lo contingente, de aquello que puede ser de otra manera; de lo contingente no puede haber ciencia, sino opinión y ésta puede ser verdadera o falsa. A estos dos ámbitos de saber, que remiten a dos ámbitos de ser, corresponden dos virtudes diferentes: la σοφία y la φρόνησις. En este sentido, Aristóteles reivindica la retórica como arte frente a Platón.

Sin embargo, cuando Aristóteles refuta a Protágoras, se halla ante un filósofo en el que no es posible la distinción entre lo necesario y lo contingente, entre ciencia y opinión. Y esta distinción es capital en la filosofía aristotélica. Por esta razón, el Estagirita, que en otros aspectos difiere y polemiza con Platón, en la refutación de Protágoras toma a su maestro como un aliado. Frente a Platón, Aristóteles se erige en defensor de la retórica como arte; frente a Protágoras, Aristóteles tacha de fraude la retórica protagórica.

De ahí que una explicación que entienda la frase de Protágoras en su mero aspecto formal no permite entender la amplitud, persistencia y obsesión con que Aristóteles critica la filosofía protagórica. La razón de tal crítica tiene que ver con lo que Aristóteles llamaría el accidentalismo protagórico. Aubenque (1974, 134) ha resumido con precisión y rigor el pensamiento de Aristóteles en su crítica a los sofistas: «La teoría y la práctica sofísticas no suponen sólo, por tanto, una ontología errónea: conllevan la imposibilidad de cualquier ontología». En efecto, dirá Aristóteles, «las consideraciones de los sofistas, casi sin excepción, versan sobre el accidente» (*Metafísica* 1026b15) y «el accidente, en efecto, parece tener cierta afinidad con el No-ente» (1026b21).

Ese accidente sobre el que versa la filosofía de los sofistas es preeminentemente la relación. Y no olvidemos que «la relación es, de todas las categorías, la que tiene naturaleza [φύσις] y entidad [οὐσία] en mucho menor grado, y es posterior a la cualidad y a la cantidad» (*Metafísica* 1088a22-24). En suma, los que siguen estos planteamientos «destruyen la sustancia y la esencia» (*Metafísica* 1007a21).

La insistencia en la relación y el lugar predominante que ocupaba en el pensamiento protagórico 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 αἰσθησις y los entes sensibles, cerrando el camino a la sustancia incorruptible e inmutable; la silogística, como expresión acabada de la lógica en general, quedaba en entredicho al excluir los predicados diádicos; las consecuencias para la ética y la política eran especialmente graves.

El eje de la disputa, en la que Platón es un aliado para Aristóteles, consiste en buscar un objeto que justifique un saber estable e infalible. Para Aubenque (1974, 316), «si es cierto que la teoría de las ideas tenía

como función proporcionar alimento a la exigencia de un saber estable y riguroso, la concepción aristotélica de la ciencia, heredera de esa exigencia pero privada de dicho alimento, corre el riesgo de encontrarse sin objeto». Sólo queda una salida: el recurso a la divinidad. Por ello, dirá Aristóteles, a este tipo de adversarios se les debe pedir que, además de los entes sensibles, «admitan que hay también otra sustancia, entre los entes, que no tiene en absoluto ni movimiento ni corrupción ni generación» (1009a36). Más adelante insiste: «Debemos mostrarles que hay una naturaleza inmóvil y persuadirles de ello» (1010a33).

También Platón, al concluir la refutación de la retórica, propone una alternativa semejante: «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» (*Fedro* 273e-274a). La fuga a lo divino es la alternativa platónica: complacer a los amos buenos y no a los compañeros de esclavitud.

Todo ello permite concluir que la filosofía protagórica, la más neta y eminentemente sofística, no era un 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, que cubre el campo de los problemas filosóficos más importantes, al tiempo que es capaz de aportar un sustento ideológico al sistema democrático.

Si en los aspectos teóricos la confrontación entre Protágoras y Aristóteles afecta a problemas filosóficamente esenciales, en el práctico las consecuencias no son menores. Nos hallamos en el terreno de la política, en el terreno en el que se decide «qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto» (*Ética Nicomáquea* 1094a28).

La apuesta protagórica en este terreno, en la filosofía política, permite quizá entender el *escándalo* del movimiento sofístico. Los sofistas habrían sido los responsables de la disolución de la *polis*, habrían reducido sus inte-

reses a una desenfadada búsqueda del éxito individual y serían, en consecuencia, los responsables de la decadencia del mundo clásico griego. Mientras esto se ha dicho y escrito, se ha olvidado entrar en las actitudes y argumentos de sus adversarios. En efecto, ¿no fue acaso Aristóteles el preceptor de Alejandro Magno, el mentor de un gran ensayo imperialista? ¿No recomendó a Alejandro tratar a los bárbaros como si fueran plantas o animales? ¿No previó un gobierno universal de la raza griega sobre los débiles de Asia y los faltos de inteligencia del norte? ¿No intentó Platón realizar su sueño de justicia valiéndose de un tirano, quizá haciendo bueno que «el fin justifica los medios»?

En la filosofía práctica de Protágoras, por el contrario, no hallamos recomendaciones semejantes. El sabio protagórico se plantea su trabajo como cambio de las opiniones («δόξα») con un único instrumento: la palabra. Ejemplo de este *fraudulento y escandaloso* «hacer fuerte el argumento débil» lo hallamos en el *Encomio de Helena*, mujer que ha sido convertida por los poetas en «memoria de las desdichas». Gorgias se propone «suprimir la acusación contra esa mujer de mala fama y, demostrando que mienten los que la vituperan y mostrando la verdad, suprimir la ignorancia». El *Gran discurso* de Protágoras es otro ejemplo: la virtud está al alcance de todos y no de una pequeña minoría aristocrática dotada de una naturaleza especial.

Esos dos ejemplos nos llevan a preguntarnos por el sentido del cambio de opiniones que Protágoras propugnaba. El argumento justo de las *Nubes* de Aristófanes entendía el lema protagórico como una inversión axiológica: «Éste te persuadirá a creer honesto todo lo que es vergonzoso y vergonzoso lo honesto» (1020-1022). Protágoras sería así un inmoralista. Pero no es éste el motivo de crítica desde una perspectiva filosófica. Para Aristóteles, el problema no es moral sino epistemológico, pues consiste en cometer falacias argumentales sustentadas en nociones erróneas.

Por este camino regresamos de nuevo al concepto de relación, pues el método de «hacer fuerte el argumento débil» es posible, como insiste Aristóteles con reiteración, gracias a la probabilidad relativa. En su crítica a los sofistas, Aristóteles se plantea el objetivo de construir una ciudadela del saber de tal modo que resulte inmune a cualquier posible ataque relativista. Los pilares básicos de tal construcción son, en el ámbito de la lógica, el principio de no contradicción en un lenguaje de predicados mona-

rios, como prueba el libro IV de la *Metafísica*, con todas sus secuelas ontológicas; en el ámbito ontológico, la noción de sustancia incorruptible; en el ámbito moral, el criterio del hombre prudente («φρόνιμος»).

Estos tres pilares se derrumbaban si se admitía el pensamiento protagórico. Ninguno de los tres quedaba en pie si se aceptaba el principio antilógico y el del hombre medida. El sentido de la propuesta protagórica consistía, no en destruir el fundamento sino en construir otro a partir de algo tan variable y efímero como las opiniones. Lejos del desprecio que merecen para Platón y Aristóteles, Protágoras, sin embargo, no ofrecía una visión sacralizada de las mismas. Podían y debían ser modificadas por la palabra. En esa modificación cifraba toda esperanza de cambio para la humanidad futura. Pero los procedimientos para el cambio no podían ser indiferentes: no todo vale. La persuasión mediante la palabra y la honestidad en su ejercicio eran las dos condiciones establecidas en su método.

Por todo ello, el tema del relativismo es tan importante, pues las cuestiones de naturaleza teórica inmersas en este debate afectan al fundamento sobre el que descansa la filosofía de las cosas humanas. Por ello, Platón, con más radicalidad que nadie, ha respondido a las pretensiones protagóricas: «El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir» (*Leyes* 716c). Esta propuesta, tanto por su contenido como por los métodos previstos por Platón para llevarla a cabo, sintetiza la más contundente negación del pensamiento protagórico.

BIBLIOGRAFÍA

- ADKINS, A.W.H. (1973). «αρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d», *Journal of Hellenic Studies*, 93, 3-12.
- AUBENQUE, P. (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid, Taurus.
- (1993). *La prudence chez Aristote*. París, Presses Universitaires de France.
- BARNES, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- BAYONAS, A. (1967). «L'art de la politique d'après Protagoras», *Revue Philosophique*, CLVII, 43-58.
- BENVENISTE, E. (1974). «Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano», en *Problemas de lingüística general*. Madrid, Siglo XXI, 75-87.
- BODIN, L. (1975). *Lire le Protagoras*. París, Les Belles Lettres.
- BOURGEY, L. (1955). *Observation et expérience chez Aristote*. París, Vrin.
- BUENO, G. (1980). *Platón. Protágoras*. Oviedo, Pentalfa.
- CAPIZZI, A. (1955). *Protagora: le testimonianze e i frammenti*. Florencia, G.C. Sansoni.
- CAPPELLETTI, A.J. (1987). *Protágoras: naturaleza y cultura*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- CARRIÈRE, J.-C. (1985). *Tables fréquentielles de grec classique d'après Antiphon, Andocide, Démosthène, Euripide, Isocrate, Lysias, Xénophon*. París, Les Belles Lettres (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 336).
- CASERTANO, G. (1971). *Natura e istituzioni umane*. Nápoles, Edizioni Il Tripode.
- CASSIN, B., y M. NARCY (1987). «Parménide sophiste: la citation aristotélicienne du fragment XVI», en P. Aubenque (dir.). *Études sur Parménide*, París, Vrin, vol. II, 277-293.
- y M. NARCY (1989). *La décision du sens*. París, Vrin.
- CLASSEN, C.J. (ed.) (1976). *Sophistik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- COLE, A.T. (1972). «The Relativism of Protagoras», *Yale Classical Studies*, 22, 19-45.
- CORNFORD, F.M. (1982). *Teoría platónica del conocimiento*. Barcelona, Paidós.
- CROMBIE, I.M. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid, Alianza.
- DARWIN, Ch. (1982). *El origen del hombre*. Madrid, Edaf.
- DECLEVA CAIZZI, F. (1978). «Il frammento B1 D.-K. di Protagora. Nota critica», *Acme*, 31, fasc. I, 11-35.
- (1986). «“Hysteron proteron”: la nature et la loi selon Antiphon et Platon», *Revue de Metaphysique et Moral*, 91, 291-310.
- (1990). «Timone e i filosofi: Protagora (fr. 5 Diels)», en A.-J. Voelke (ed.) (1990). *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systematiques. Actes du Colloque International sur le scepticisme antique, Université de Lausanne, 1-3 juin 1988*. Ginebra/Lausana, Université de Lausanne, 41-53.
- DETIENNE, M., y J.-P. VERNANT. (1988). *Las artimañas de la inteligencia*. Madrid, Taurus.
- DIÈS, A. (1976). *Platón. Théétete*. París, Les Belles Lettres.
- DIETZ, K.M. (1976). *Protágoras von Abdera*. Bonn, R. Habelt Verlag.
- DODDS, E.R. (1959). *Plato. Gorgias*. Oxford, Oxford University Press.
- (1973). *The Ancient Concept of Progress*. Oxford, Clarendon Press.
- (1981). *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza.
- DOVER, K.J. (1976). «The Freedom of the Intellectual in Greek Society», *Talanta*, VII, 24-54.
- DUPRÉEL, E. (1980). *Les Sophistes*. Neuchâtel, Éditions du Griffon.
- DURKHEIM, E. (1898). «De la définition des phénomènes religieuses», reproducido en J. Mathes (1971). *Introducción a la sociología de la religión*. Madrid, Alianza, 130-152.
- EMILSON, E.K. (1994). «Platos' Self-Refutation in *Theaetetus* 171A-C Revisited», *Phronesis*, vol. XXXIX/2, 136-149.
- FASSÒ, G. (1980). *Historia de la filosofía del derecho*. Madrid, Pirámide, vol. I.
- FINLEY, M.I. (ed.) (1983). *El legado de Grecia. Una nueva valoración*. Barcelona, Crítica.
- GAGARIN, M. (1968). *Plato and Protagoras*. Yale University. Ph. D. diss.
- GARCÍA GUAL, C. (1979). *Prometeo: mito y tragedia*. Madrid, Libros Hiperión.
- (ed.) (1997). *Historia de la filosofía antigua*. Madrid, Trotta.
- GARCÍA LÓPEZ, J. (1975). *La religión griega*. Madrid, Istmo.
- GARCÍA QUINTELA, M. (1992). *El rey melancólico*. Madrid, Taurus.
- GIGON, O. (1985). «Il libro *Sugli dèi* di Protagora», *Rivista di Storia della Filosofia*, 3, 419-448.
- GIL, L. (1985). *Censura en el mundo antiguo*. Madrid, Alianza.

- GOMPERZ, Th. (1908-1910). *Les penseurs de la Grèce*. París-Lausana.
- GRIMAL, P. (1981). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Paidós.
- GUTHRIE, W.C.K. (1988). *Historia de la filosofía griega*. Madrid, Gredos, vol. III.
- HADEN, J. (1984). «Did Plato Refute Protagoras?», *History of Philosophy Quarterly*, vol. 1, 3, julio, 225-240.
- HAVELOCK, E.A. (1996). *La musa aprende a escribir*. Barcelona, Paidós.
- HEATH, Th. (1981). *A History of Greek Mathematics*. Nueva York, Dover Publications.
- HEGEL, G.W.F. (1977). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Méjico, Fondo de Cultura Económica.
- HEINIMANN, F. (1961). «Eine vorplatonische Theorie der τέχνη», en Classen (ed.) (1976), 127-169.
- (1980). *Nomos und Physis*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HERSKOVITS, M.J. (1981). *El hombre y sus obras*. Méjico, Fondo de Cultura Económica.
- ISNARDI PARENTE, M. (1975). «Egualitarismo democratico nella sofistica?», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, año XXX, enero-marzo, fasc. I, 3-26
- JAEGER, W. (1967). *Paideia*. Méjico, Fondo de Cultura Económica.
- (1978). *La Teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- KAHN, C.H. (1981). «The Origins of Social Contract Theory in the Fifth-Century B.C.», en Kerferd (ed.) (1981), 92-108.
- KERFERD, G.B. (1947). «The Doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*», en Classen (ed.) (1976), 545-563.
- (1953). «Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue», *Journal of Hellenic Studies*, 73, 42-45.
- (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (ed.) (1981). *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- KYVELEV, A. (1982). *Historia atea de las religiones*. Madrid, Júcar.
- LANA, I. (1950). *Protagora*. Turín, G. Giapichelli (Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Torino, vol. 2, fasc. 4).
- (1973). *Studi sul pensiero politico classico*. Nápoles, Guida.
- LECLERC, M.-Ch. (1994). «La résistible ascension du progrès humain chez Eschyle et Sophocle», *Revue des Études Grecques*, CVII, 68-88.
- LEVI, A. (1966). *Storia della sofistica*. Nápoles, Morano Editore.
- LLEDÓ, E. (1981). *Platón. Diálogos*. Madrid, Gredos, vol. I, «Introducción general» de E. Lledó.
- (1984). *La memoria del logos*. Madrid, Taurus.

- MACKIE, J.L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, Penguin.
- MAGUIRE, J.P. (1971). «Thrasymachus or Plato», en Classen (ed.) (1976), 564-588.
- (1973). «Protágoras... or Plato?, *Phronesis*, 18, 115-138
- (1977). «Protágoras... or Plato? II. The *Protagoras*», *Phronesis*, 22, 103-122.
- MAIER, H. (1978). *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*. Florencia, La Nuova Italia Editrice.
- MENZEL, A. (1964). *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*. Méjico, UNAM.
- MIDGLEY, M. (1995). «El origen de la ética», en P. Singer (ed.) (1995). *Compendio de Ética*. Madrid, Alianza, pp. 29-42.
- MÜLLER, C.W. (1976). «Protágoras über die Götter», en Classen (ed.) (1976), 312-340.
- NESTLE, W. (1966). *Vom Mythos zum Logos*. Aalen, Scientia Verlag.
- OSTWALD, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley, University of California Press.
- O'SULLIVAN, N. (1995). «Pericles and Protagoras», *Greece & Rome*, vol. XLII, 1, abril, 16-23.
- RODRIGO, P., y A. TORDESILLAS (1993). «Politique, ontologie, rhétorique: éléments d'une kairologie aristotélicienne», en Tordesillas (ed.) (1993), 399-419.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1975). *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza.
- ROSSETTI, L. (1985). «Como instaurare un nuovo assetto costituzionale secondo Platone», *Gerión*, 3, 63-77.
- RUDHARDT, J. (1960). «La définition du délit d'impieeté d'après la législation attique», *Museum Helveticum*, 17, 87-105.
- RUIZ DE ELVIRA, A. (1970). *Platón. Menón*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- SANCHO ROCHER, L. (1997). *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del s. V*. Zaragoza, Egado.
- SARTORI, G. (1987). *Teoría de la democracia. 2. Los problemas clásicos*. Madrid, Alianza.
- SCHIAPPA, E. (1991). *Protagoras and Logos*. Columbia, University of South Carolina Press.
- SINCLAIR, T.A. (1951). *A History of Greek Political Thought*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- SOLANA DUESO, J. (1989). «En el principio fue la relación», en M. Cruz, M.A. Granada y A. Papiol (1989). *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*. Barcelona, Crítica.

- (1993). «Statesman (299b-d) and the Condemnation of Socrates», *Polis*, 12, 52-63.
- (1994). «Retórica y dialéctica: la disputa sobre la unidad del *Fedro*», *L'Antiquité Classique*, LXIII, 231-236.
- (1996a). *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas*. Madrid, Akal.
- (1996b). *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- (1997). «Sofistas», en C. García Gual (ed.) (1997). *Historia de la filosofía antigua*. Madrid, Trotta.
- (1998). «Sócrates y la democracia ateniense: otra lectura del *Critón*», *Méthexis*, XI, 7-18.
- TAYLOR, A.E. (1911). *Varia socratica I*. Oxford, St. Andrews University Publications.
- TAYLOR, C.C.W. (1982). *Plato/Protagoras*. Oxford, Clarendon Press.
- TORDESILLAS, A. (ed.) (1993). *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*. París, Presses Universitaires de France.
- TOVAR, A. (1970). *Platón. El sofista*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (1984). *Vida de Sócrates*. Madrid, Alianza.
- TREDÉ, M. (1992). *Kairos. L'à-propos et l'occasion*. París, Klincksieck.
- TRIEBER, C. (1982). «Die Διαλέξεις», *Hermes*, 27, 210-248.
- TULIN, A. (1993). «Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress», *Hermes*, 121, 2, 129-138.
- UNTERSTEINER, M. (1967a). *I Sofisti*. Milán, Lampugnani Nigri Editore.
- (1967b). *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Florencia, La Nuova Italia Editrice.
- VERNANT, J.-P. (1983). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel.
- VLASTOS, G. (1956). *Plato's Protagoras: B. Jowett's translation extensively revised by Martin Ostwald, edited with an Introduction by Gregory Vlastos (VII-XXIV)*. Nueva York, Bobbs-Merril [«Introduction», recogida en Classen (ed.) (1976), 271-289, con el título «Protagoras»].

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

Agustín, San

De civitate Dei VI,6,1: 165

Anaxarco

B1: 21

Anónimo de Jámblico

3.6: 107. 6.1: 107

Anónimo

Sobre lo sublime XLIV.2: 77, n. 89

Anónimo

Sobre las leyes 15-16: 107

Apuleyo

Flórida 18.30: 91, n. 109

Aristófanes

Nubes 1020-1022: 177

Pluto 566-570: 44, n. 59

Aristóteles

Categorías 11b16-13b35: 136, n. 176

Analíticos primeros 66b11: 70, n. 77

Analíticos posteriores 70a3-4: 174

Tópicos 100b23: 174

Refutaciones sofísticas: 59

Sobre el alma 418a12: 54. 427b11: 54

Metafísica 989b29: 41. 997b32: 40. 1006a12: 70, n. 77. 1007a21: 175. 1009b16: 12, n. 1. 1010a33: 176. 1024b26: 56. 1026b15: 175. 1026b21: 175. 1063a10: 169, n. 218. 1069a30: 39. 1074b1-14: 169, n. 218. 1088a4: 39

Ética Nicomáquea 1094a28: 176. 1094b25: 78, n. 90. 1172b37: 174

Política 1253b20-23: 103. 1255b37: 120, n. 162. 1266a37: 104, n. 135

Retórica 1402a23: 173. 1402a26: 174

Ps.-Aristóteles

De virt. et vit. 7,1251a31: 168, n. 214

Cicerón

De nat. deor. 1,1,3: 164, n. 206. 1,22,60: 163, n. 205. 1,23,63: 167. 1,29,81: 164, n. 206. 1,42,117: 167

Corpus Hipocrático

Sobre la medicina antigua 8,20,21: 13

Sobre la enfermedad sagrada 3: 168

Critias

B7: 21, n. 10. B25: 107, n. 143

Demócrito

B94: 18. B226: 20

Diodoro de Sicilia

I,vi,3: 97. I,viii,9: 97

Diógenes Laercio

Vidas III,35: 22. IX,56: 90

Disoi Logoi

2.18: 29. 2.19: 22. 2.20: 21, n. 10; 22. 2.28: 84, n. 96. 3.17: 84, n. 96. 5.1.5: 26. 7: 115, 154

Esquilo

Prometeo encadenado 443: 95. 447: 96. 505: 99

Eurípides

Troyanas 743-744: 14

Ifígenia entre los Tauros 908: 15

Hipólito 386: 17

Hécuba 18

Gelius, A.

Noctes Atticae V,x: 90, n. 109

Heráclito

B1: 96, n. 119. B15: 15, 16. B61: 15. B48: 16. B58: 16. B102: 21. B113: 75. B116: 75

Heródoto

III.108: 100, n. 128

Hipias

B25: 167

Isócrates

Contra los sofistas 3: 89. 6: 90. 14-15: 91. 21: 91

Antídotis 187: 91, n.112. 274: 91, n.110

Jenófanes

B18: 95, n. 117

Jenofonte

Recuerdos de Sócrates I,iv,13: 157. I,iv,19: 155, n. 190. I,vi,13: 129. I,vi,14: 71, n. 79. III,viii,7: 25, n. 22. III,ix,4-7: 129. IV,ii,18-19: 24

Lucrecio

De rerum natura 5.910: 97. 5.923: 97. 5.1024-1027: 106, n. 140. 5.1161-1240: 167

Meliso

A1: 163, n. 204

Píndaro

Ol. VIII,23-25: 35 y n. 45

Platón

Critón 52b: 114

Protágoras 309d: 63, 64, 73, n. 83. 310e: 64. 311b: 64. 311d: 65. 312a: 65. 312b-c: 66. 312e: 66. 313a: 67. 313c: 67. 314b: 67. 316b: 70. 316c9: 110. 316c-d: 72. 317a: 72, 74. 317b: 72. 317c: 73. 318e5: 109. 319a-b: 132. 319d1: 110. 319d5: 124. 319e: 126, 132. 320c: 110. 321a2: 100. 321c5: 100. 321d1: 111. 321d4-5:

111. 322a1: 99. 322a3-5: 155-157, 160. 322c: 102. 322c3: 105, 120. 322d2: 111. 323a3: 117. 324d: 69. 325a: 113. 325d: 133. 327a: 141. 327b3: 117. 327c-d: 113. 327d1-3: 112. 329a: 79. 330a: 133. 331b: 136. 331d: 149. 334d: 79. 334e: 149. 335a: 79-80. 335b: 79. 338e: 82. 339a: 82. 339b8: 35. 340c: 83. 348a: 83. 349d2-351b2: 137. 351b3-359a1: 142. 351d: 145. 352d: 135. 352e: 143. 353a: 75, n. 85. 357b-c: 147. 358c: 142. 358e: 142. 359a: 142-143. 361c: 126
- Laques* 190a: 147. 192b: 147. 194e-195a: 147. 195a: 147. 198a: 147. 198d: 147. 199b: 148. 199c: 148
- Gorgias* 464a-b: 74. 472c: 74. 500c-d: 46, n. 63. 503c: 46, n. 63. 507a: 46, n. 63. 520a: 43. 520b: 43. 521d: 124, n. 164. 523a: 98, n. 124
- Menón* 86d3: 126, n. 165. 91a: 127, 132. 93d: 127. 93e: 127. 97c: 31, 127, 132. 98a: 31, 132. 98c-d: 131. 99b: 130. 99b-c: 131. 99e: 131. 100b: 125-126
- Eutidemo* 284c: 57. 286c: 57
- Fedón* 102b: 141, n. 179
- República* 382e: 26, n. 24. 476a: 32. 477a: 32. 491d-e: 86-87. 491e: 85. 525c: 41. 562a: 87. 563b: 104, n. 135. 589e4: 155, n. 190. 600c8: 110
- Fedro* 273e-274a: 176. 275a: 40
- Teeteto* 151a: 68. 152a: 36. 152c: 36. 152d-e: 11. 152e: 83, n. 95. 161d: 37. 161e: 37. 162c-d: 36. 162c: 153. 162d: 153. 166c: 37, 80. 166d: 49, 50. 167a5-167b5: 53. 167c: 108. 167d-e: 49, 50, 81. 168b: 37, 61. 170c: 57. 170d: 57. 172b: 42, 153. 173d: 45. 173e-174a: 45. 175c-d: 46. 176a: 47. 176e: 154. 177a: 46. 177b: 70-71. 187a: 37. 189e: 37. 190a: 37
- Sofista* 223c: 66. 232c-d: 57. 233e: 57. 236e: 58. 238c: 59, n. 69. 238d: 58. 239c: 58. 241d: 38, 59, 60. 241e: 59. 242a: 59. 263e-264a: 38. 264d: 60
- Timeo* 28a: 33. 37e3: 22, n. 15. 51d: 35, n. 46. 90a: 157, n. 194
- Leyes* 689e: 72. 716c: 178. 884b: 164. 886d-e: 169. 889a: 47, 153-154. 889d-e: 154. 890a: 154. 899d: 157, n. 194. 908d: 169. 908e-909a: 170. 909c: 170. 916d-e: 26. 933a2: 171, n. 220
- Plutarco
- Pericles* 32.1: 169 y n. 217
- Pródico
- B5: 167
- Protágoras
- A12: 166. A23: 167. B3: 88, n. 103. B4: 162, 166. B9: 148. B10: 88, n. 103. B11: 88, n. 103
- Sexto Empírico
- Contra los físicos* I,51-56: 167
- Sófocles
- Áyax* 120-121: 15. 1316-1317:14
- Filoctetes* 837: 21
- Electra* 75: 21
- Edipo rey* 1513: 21
- Tucídides
- II.65.9: 44, n. 61

INDICE ALFABÉTICO*

* En el presente índice se han omitido, por su reiterada aparición en el conjunto de la obra, las entradas correspondientes a Platón, Sócrates y Protágoras.

- Adkins, A.W.H.: 103n., 110n., 115, 119n.
agnosticismo: 30, 77, 155, 159
aidos: 105, 116-120
Alcidamante: 103n.
alma: 37, 38, 41, 66, 67, 85, 86, 91, 100, 132, 138
Anaxarco: 17n., 19, 21
Andócides: 21n.
Anónimo de Jámblico: 88 y n., 107 y n.
Antifonte: 21n., 108n., 129, 154n.
antropología: 155
Aristides: 127
Aristipo: 25n.
Aristófanes: 44n., 45n., 76, 104n., 177
Aristóteles: 7, 8, 12n., 18, 24n., 25n., 26n., 29n., 30n., 31, 34, 38, 39, 40 y n., 41, 54, 56, 57, 59, 60, 70n., 71n., 76, 78n., 80, 81, 88n., 103, 104 y n., 105, 120n., 136n., 162 y n., 169n., 174, 175, 176, 177, 178
Arquelao: 12, 106 y n.
Arquíloco: 11
artes (*tejnai*): 34, 45, 92, 93, 99, 100, 101, 154, 155
ateísmo: 48, 154, 155, 158, 161, 166-167, 170
Atenea: 15, 99, 100, 101 y n.
Aubenque, P.: 34, 93n., 135n., 175
Benveniste, E.: 16n.
Bodin, L.: 66, 78n.
Bourgey, L.: 34n., 54n.
Bueno, G.: 47n., 83, 84, 98n., 136, 159
Calicles: 43, 46n., 108n., 154
Capizzi, A.: 160n.
Carrière, J.-C.: 21n., 22n.
Cassertano, G.: 107n., 108n.
Cassin, B.: 12n., 54n.
Cicerón: 163 y n., 164, 165 y n., 167
ciencia (*episteme*): 31, 32, 34-36, 38, 40, 54, 61, 76, 78n., 85, 86, 89, 96, 125, 127, 128, 129, 130-136, 147, 150, 161n., 174, 175, 176
civilización: 101, 104, 105
Cleobulina: 24n.
conocimiento: 38, 45, 46, 50, 53-56, 96, 133, 144, 146-148, 151, 153, 174, 175
contradicción: 16, 18, 53, 56-60, 82, 136
contrato social: 97n., 104, 106, 107, 158
convencionalismo: 12, 39, 40, 42, 47, 105-107, 145, 153-155, 160, 162, 166
Cornford, F.M.: 36n., 42n., 49n., 58n., 60n., 81
Critias: 21n., 24n., 43n., 87n., 107n., 167
Crombie, I.M.: 83, 137
Darwin, Ch.: 113n., 116, 117
democracia: 8, 20, 48, 73, 75, 77, 86, 87, 88, 89, 98, 102, 108, 109, 115, 119, 120, 127, 131, 132, 173, 176

- Demócrito: 12 y n., 18, 19, 20, 21, 114, 167
derecho: 20, 103, 108
Detienne, M.: 29n.
Diágoras: 163n., 167, 168
Diels, H.: 19 y n.
Diès, A.: 42n., 49n.
Dietz, K.M.: 146n., 163n.
diferencia: 18, 27, 51, 56, 59, 60, 87, 111, 112, 115-116, 119, 127, 146, 147, 150
Diógenes de Enoanda: 163n., 167
Diógenes Laercio: 22 y n., 27, 57, 73n., 90, 148, 163n.
Dionisio de Halicarnaso: 22 y n.
Diopites: 169
divinidad: 26, 29n., 35n., 47, 95n., 98, 101n., 131, 154, 155, 157, 158, 161, 163, 168, 169, 176
Dodds, E.R.: 88n., 95n., 96n., 98n., 99, 124n., 169 y n., 170 y n.
Dover, K.J.: 73n.
Dupréel, E.: 39n.
Durkheim, E.: 156n.
- educación: 24n., 82, 83, 84-93, 104n., 109-110, 112, 114, 118, 119, 159
Empédocles: 11
Epicarmo: 11
Epimeteo: 100
erística: 174
Esculapio: 170
Esquilo: 24 y n., 95, 96 y n., 99, 102, 106n., 111n., 114, 156, 159, 160
ética: 26, 149, 174, 175
Eurípides: 14, 15, 16, 17, 18, 22n., 106n.
Evatlo: 90 y n., 91n.
- Faleas: 104n.
Fassò, G.: 106n., 108n.
Filolao: 17n.
Freud, S.: 16 y n.
- Gagarin, M.: 48n.
García Gual, C.: 75n., 95n., 98n., 155n.
García López, J.: 168n.
- García Quintela, M.: 19n.
Gigon, O.: 163n.
Gil, L.: 169
Gomperz, Th.: 34n., 58n.
Gorgias: 22, 29, 78n.
Grimal, P.: 101n.
Guthrie, W.C.K.: 27n., 29n., 30 y n., 75, 96 y n.
- Havelock, E.A.: 17n.
Heath, Th.: 40n., 41n.
hedonismo: 140, 142, 144, 145, 146
Hefesto: 99, 100, 101 y n.
Hegel, G.W.F.: 128, 129n.
Heinimann, F.: 135n.
Helena: 78n., 177
Heracles: 17n., 149, 159
Heráclito: 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19n., 21, 30 y n., 75, 96 y n.
Heródoto: 100n., 114
Hesíodo: 110
Hipias: 68, 69, 73, 79, 108 y n., 110, 142, 167
Hipócrates: 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 123, 169
hombre medida: 11, 28, 35, 38, 49-50, 51, 72, 106
Homero: 11, 12, 110, 173
- impiedad (*asebeia*): 73, 162, 164, 166, 168-169, 170
intelectualismo moral: 144, 148
Isnardi Parente, M.: 103n.
Isócrates: 89, 90, 91, 92
- Jaeger, W.: 28n., 82, 83, 92, 134, 135 y n., 137, 143 y n., 144, 151n., 155, 161n., 165n., 167n.
- Jenófanes: 12, 30 y n., 95, 161 y n., 162 y n.
Jenofonte: 22n., 24 y n., 25 y n., 71, 85, 86, 92n., 123, 129 y n., 155n., 157
justicia (*dikaiosyne*): 12, 25, 45, 46, 47, 91, 92, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 117, 118, 120, 129, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 147, 154, 158, 159, 177

- Kahn, C.H.: 97n.
kairós: 14-30
 Kerferd, G.B.: 101n., 102n., 103n.,
 105n., 111n., 113n., 115n., 117n.,
 120n., 155n., 166n.
 Kyvelev, A.: 156n.
- Lana, I.: 158 y n., 159
 Leclerc, M.-Ch.: 96n.
 lenguaje: 19, 52, 60n., 86, 97, 101, 104,
 116, 156, 173, 177
 Levi, A.: 42n., 49n., 77n., 106n., 108n.
 ley (*nomos*): 22, 45n., 47, 86, 105, 107-
 109, 112, 117, 153, 170
 Lisias: 21n.
 Lledó, E.: 32n., 159n.
logos: 39, 91n., 98, 103, 117, 118, 123,
 159
- Mackie, J.L.: 106n.
 Maguire, J.P.: 133n., 134n.
 matemáticas: 39-40, 41
 medida: 28, 38, 39, 41, 49, 50, 51, 57,
 60, 68, 72, 76, 144, 145, 146, 165,
 170, 178
 Menzel, A.: 43n.
 método: 63-90, 146, 177, 178
 métrica: 144, 146
 Midgley, M.: 113n.
 mito: 98, 99, 103, 104, 107, 113, 117,
 118, 123, 133, 157-161
 Müller, C.W.: 158n., 160, 162n., 163n.
- Narcy, M.: 12n., 54n.
 naturaleza (*physis*): 12, 14, 45, 47, 84,
 85, 91, 92, 106, 107, 128, 131, 138,
 141, 154, 176
 Nestle, W.: 98n., 99n., 159n.
- opinión (*doxa*): 31-38, 53, 60, 85, 107,
 109, 130, 131, 132, 174
 Ostwald, M.: 168n.
 O'Sullivan, N.: 69n.
- Parménides: 8, 11, 12 y n., 38, 41, 53,
 59, 60
 pena: 91-92, 106, 107, 112, 120, 167, 169
- Pericles: 8, 44n., 69 y n., 73, 86, 88, 126,
 127, 148, 169n.
 persuasión: 76-84, 173, 174, 178
 Píndaro: 11, 34, 35n.
 Pítaco: 15
 placer: 28, 142, 143, 146, 147
 Plutarco: 169 y n.
 Pródico: 68, 69, 73, 81, 130n., 142,
 159, 167
 Prometeo: 95-109, 111, 114, 116, 133,
 150, 160, 166
 prudencia (*phronesis*): 90, 91, 93, 109
- relación: 12, 15, 20, 24, 29, 33, 60n.,
 66, 146, 175, 177
 relativismo: 12, 14, 15, 19, 22, 24, 25,
 29, 30, 81, 106, 108, 114, 120, 137,
 148, 149, 160, 178
 religión: 30, 41, 42, 47, 98n., 101, 116,
 147-171
 retórica: 22, 42, 43, 44, 46, 47, 66, 69,
 70, 74, 77, 78, 90n., 91, 92, 173,
 174, 175, 176
 Rodrigo, P.: 21n., 27 y n.
 Rossetti, L.: 89n.
 Rudhardt, J.: 168n.
 Ruiz de Elvira, A.: 129
- Sartori, G.: 115
 Schiappa, E.: 69n., 173n.
 Semónides de Amorgos: 11
 sensación: 12n., 33, 36, 38, 54, 61
 Sexto Empírico: 29, 163n., 165, 166
 Simónides: 24n., 82, 83, 163
 Sófocles: 14, 21, 96n., 106n., 108n., 114
 Solana, J.: 15n., 30n., 73n., 76n., 88n.,
 92n., 108n., 115n., 118n., 124n.,
 168n., 173n.
- Taylor, A.E.: 25
 Taylor, C.C.W.: 28n., 80n., 112n.,
 113n., 115, 116, 133n., 136n.,
 141n., 142 y n., 143, 151n., 155n.
 Temístocles: 86, 127, 130
 Teodoro: 40, 44, 57, 80, 167
 Timón: 163n., 166
 Tordesillas: 21n., 27n.

- Tovar, A.: 60, 129n., 130n.
Tredé, M.: 16n., 17, 19, 29n.
Trieber, C.: 24n.
Tucídides: 44n.
Tulin, A.: 95n.
- Untersteiner, M.: 30 y n., 35n., 49n.,
78n., 144, 154n., 160 y n., 161,
163n., 165n.
- valor (*andreia*): 120, 137-143, 147, 148
verdad: 29, 31, 32, 33-37, 40, 41, 42,
44, 45, 51-57, 60, 61, 76, 81, 83, 84,
124, 125, 128, 174
- Vernant, J.-P.: 29n., 34n., 99n.
verosimilitud: 78, 135, 157, 174, 177
virtud (*areté*): 35, 51, 68, 77, 84-87, 89,
92, 95, 100, 102, 103, 104, 109-113,
114-120, 124-139, 150, 151
Vlastos, G.: 81
- Wilamowitz, U.: 17n.
- Zeus: 76, 95-119, 111, 112, 113n., 116,
117, 150, 158, 159

ÍNDICE

PRÓLOGO	
LOS MOTIVOS DE PLATÓN CONTRA PROTÁGORAS	7
1. <i>KAIRÓS</i> : EL MARCO DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA	11
1.1. El <i>kairós</i> en la tradición relativista presocrática	11
1.2. Tiempo y <i>kairós</i> en la filosofía protagórica	21
2. LA FILODOXIA PROTAGÓRICA	31
3. EL SABIO PROTAGÓRICO	49
4. LOS PELIGROS DEL MÉTODO	63
4.1. Una visita antes del amanecer	63
4.2. Enseñanza de puertas abiertas	70
4.3. La estrategia de la persuasión	76
4.4. Naturaleza y educación	84
5. ENSEÑAR LA VIRTUD POLÍTICA	95
5.1. Los dones de Prometeo y Zeus	95
5.2. El fundamento universal de la moral	109
6. LA OFENSIVA PLATÓNICA	123
6.1. ¿A quién entregas tu alma?	123
6.2. La innovación platónica: la virtud ciencia	132
7. CRÍTICA A LA RELIGIÓN	153
8. EPÍLOGO. HACER FUERTE EL ARGUMENTO DÉBIL ..	173
BIBLIOGRAFÍA	179
ÍNDICE DE PASAJES CITADOS	185
ÍNDICE ALFABÉTICO	189

P

rotágoras (c. 485-415 a.C.) es la figura central y emblemática del llamado movimiento sofístico, un personaje que en el ámbito del pensamiento representa, junto con Anaxágoras, algo similar a lo que representan Pericles en la política, Fidias en el arte o Sófocles en la tragedia. Todos estos personajes eran coetáneos y amigos y unieron sus esfuerzos para elaborar y proponer nuevos valores y nuevas formas de pensamiento y acción.

Aunque la historiografía y la crítica filosófica todavía no lo han reconocido de un modo suficientemente amplio y explícito, Protágoras es el gran rival de Platón y Aristóteles. Su obra filosófica acentuaba la dimensión relativa de las cosas frente al carácter absoluto de la sustancia aristotélica o la idea platónica. Frente a la república autoritaria y clasista de Platón, Protágoras defendió la necesidad de la participación ciudadana tal como se plasmaba en el modelo de la democracia ateniense.

De su pensamiento apenas han quedado algunos fragmentos, aunque son muy amplios los testimonios, sobre todo en los diálogos de Platón y en los tratados aristotélicos. Este libro ofrece una síntesis de la filosofía política de Protágoras, cuyo mensaje, muy sucintamente, se resume así: los auténticos educadores son la ciudad y sus leyes, y la palabra es el único instrumento que poseemos para mejorarlas. Expresado en términos de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas.

Humanidades

ISBN 84-7733-533-8



9 788477 335337