

Universidad Católica Andrés Bello
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Investigación y Formación Humanística

Episteme y democracia:
el *homo mensura*, de Protágoras

Prof. Lorena Rojas Parma
Trabajo presentado para optar al escalafón de Profesor Titular

Caracas, 2018

Es evidente que cada uno de nosotros recurre constantemente a la experiencia práctica de la vida. Siempre podemos esperar que algún otro corrobore lo que damos por verdadero aunque no lo podamos demostrar. No siempre se puede considerar la vía de la demostración como el modo correcto de hacer conocer la verdad a otro. Todos pasamos constantemente la frontera de lo objetivable en la que se mueve el enunciado por su forma lógica. Utilizamos de continuo formas de comunicación para realidades no objetivables, formas que nos ofrece el lenguaje, incluido el de los poetas.

H.-G. Gadamer

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1: Sobre <i>aisthesis</i>	15
CAPÍTULO 2: El <i>homo mensura</i> en la <i>polis</i>	65
CAPÍTULO 3: El <i>homo mensura</i> y el conocimiento	115
CAPÍTULO 4: Lo que enseña Protágoras	161
CONCLUSIONES	210
APÉNDICE 1	214
APÉNDICE 2	217
APÉNDICE 3	219
BIBLIOGRAFÍA	222

Introducción

Protágoras ha sido para la historia de la filosofía un pensador controversial. Que se haya proclamado a sí mismo “sofista”, es más que suficiente para que haya sido visto con sospecha por la posteridad. Sabemos, sin embargo, que en la antigüedad gozó de consideración y prestigio, y que su obra y su influencia en la cultura de Atenas fueron muy relevantes. Quizá la mejor manera de comprobar esa importancia es detenerse a considerar la atención y el empeño que muestran Platón y Aristóteles para discutir y oponerse a sus postulados más importantes.¹

La tradición incorporó como propia la orientación señalada; así, por ejemplo, el caso de Platón, de cuyas obras se tomó sólo su crítica al sofista pero no el testimonio íntegro. Es recién a partir de los años ochenta, aproximadamente, cuando comienza una interesante y prolífica investigación acerca de Protágoras, y de la sofística en general, con el fin de estudiar y reconstruir su pensamiento un tanto al margen de los veredictos generalmente negativos de los grandes filósofos clásicos. Entre nosotros, Ángel Cappelletti fue un importante incentivo para mostrar la relevancia de iniciar estudios similares en América Latina. Estas investigaciones buscan, además, dejar en claro en qué consiste lo controversial del sofista y hasta dónde la negatividad señalada debería seguir siendo nuestro punto de vista; entre otras cosas, pienso, como lo muestran los estudiosos contemporáneos, por el “aire de familia” que se aprecia entre el pensamiento de Protágoras y algunos problemas y temas comunes en la filosofía contemporánea.² En estos tiempos, además, se ha valorado especialmente que los testimonios sobre Protágoras sean testimonios favorables de un pensador griego hacia la democracia. Como es sabido, nuestros grandes legados políticos griegos, Platón y Aristóteles, fueron hostiles, y de una manera categórica Platón, a la democracia.

¹Desde antiguo se conoció a Protágoras como un filósofo importante. Diógenes Laercio menciona a Protágoras en el libro IX junto a Heráclito, Parménides, Demócrito y Pirrón. También su estatua aparecía en un conjunto de once estatuas de filósofos y poetas del período ptolemáico encontradas en el Serapeion de Menfis. Allí figuraba junto a Tales, Heráclito y Platón. Cfr. J. Romilly, 1988, p. 8; J. Solana D., 1996, p. 12.

²Cfr. M. Mendelson, 2002, p. xix; J. Muñoz, 1997, pp. 19-20.

De esta manera, el interés que mueve los estudios recientes sobre Protágoras, y éste sin duda alguna, tiene que ver, por supuesto, con la actual circunstancia histórica, en la que ideas tradicionales como el ser universal, la verdad inmutable y unívoca o la hegemonía de la razón, sólo por nombrar algunas, están siendo repensadas a la luz del devenir, el lenguaje, el contexto, la otredad, y las verdades múltiples. Es así que comparto la opinión de Margolis, según la cual “‘prevailing philosophical winds’ are now blowing more favorably in Protagoras’ direction than was ever the case in ancient Greece”³.

En efecto, sabemos que Protágoras hablaba de *aisthesis*, de verdades relativas, del devenir, de disposiciones humanas para conocer, de la experiencia del hombre común, de su papel en la *polis* -que no se aleja de nuestra idea de democracia-, del testimonio sensorial, y que hacía equivalentes ser y aparecer, disipando cualquier fractura entre el “mundo aparente” y el “mundo verdadero”, como diría Nietzsche. Todas esas reflexiones se nos han vuelto particularmente atractivas, cuando grandes filósofos de nuestro tiempo como Heidegger y Wittgenstein han puesto de relieve la importancia del lenguaje, del contexto y del uso para dar cuenta del significado y la comprensión; o como Gadamer que ha insistido en el peso del devenir histórico y la irresistible pertenencia a la tradición cultural; o Perelman que ha retomado la retórica y el discurso persuasivo antiguos como elementos determinantes y decisivos de la argumentación en general; o, para no seguir, Merleau-Ponty que ha reconsiderado la importancia de la percepción y el cuerpo como esencial con relación a nuestro *estar en el mundo*.

Ese estar en el mundo del hombre debe entenderse, y esta es la lectura de Protágoras que se presenta, no en el sentido restringido de una suma de facultades y características cognoscitivas u otras que lo definen como una determinada esencia, sino como esas facultades y características vinculadas o, mejor aún, siendo parte de un entorno u horizonte constituido por lo otro de él con lo cual interactúa y que en cada momento lo define como un hombre inmerso en un aquí y ahora. Este otro, claro está, no sólo refiere a las cosas del mundo sino,

³ J. Margolis, 2002, p. 29. En este sentido, las antilogías de Protágoras son, por ejemplo, en opinión de Mendelson, “[...] not only an alternative tradition of argumentation, a tradition obscured by the dominance of the Platonic, Cartesian, Rationalist mode, it is also a method of rhetorical practice well suited to the pluralism of our own age and compatible with contemporary efforts to move beyond the foundational assumptions that have grounded what Dewey called “the Quest for Certainty”, M. Mendelson, 2002, p. xix.

preferentemente, a los *otros* que comparten con él el lugar propio de lo humano: la *polis* que los convierte a todos en ciudadanos que comparten un destino social y político común, y que cada uno tiene la obligación de fraguar y orientar –el *homo mensura*. Pero, quizá filosóficamente más importante, las ideas de Protágoras empujan a ubicarnos en nuestra propia realidad de ciudadanos de aquí y ahora, a replantearnos el decisivo rasgo de ciudadanos que somos, y entender el papel que como tales hemos de ejercer en el contexto de la democracia, la democracia moderna, por supuesto, pero que pocos han entendido tan lúcidamente como nuestro filósofo. Espero que las siguientes páginas sean lo suficientemente convincentes al respecto. Por lo tanto, la mirada que extendemos a la antigüedad, trata de recuperar y de indagar en un pensamiento, lamentablemente perdido y no siempre interpretado sin prejuicios, que puede darnos luces y motivos para *pensar desde la sabiduría clásica nuestro propio mundo*.⁴

II

Desde esta perspectiva, me propongo restaurar –en lo posible- y estudiar en qué consiste la verdad y el conocimiento que se desprende de los testimonios propios y ajenos sobre Protágoras. Fundamentalmente, en qué consiste la *episteme* que incorpora, como veremos, no sólo el *logos* sino el *pathos*, las sensaciones y las disposiciones del hombre como tal y como ciudadano de la *polis*; y cómo se entiende la verdad siempre relativa al horizonte desde la que se enuncia. En qué consiste, en definitiva, el *homo mensura*.

Ahora bien, numerosas investigaciones contemporáneas y también algunas fuentes clásicas, se refieren al hombre del conocido fragmento de Protágoras como al hombre individual.⁵ Como veremos a lo largo del texto, especialmente en el capítulo 2, Platón nos hace ver en el discurso que pone en boca de Protágoras, que si bien se trata del hombre individual, no menos se trata del hombre de *polis*, del ciudadano, haciendo un claro contraste con el salvaje u hombre incivilizado. Más todavía cuando para la época, como bien afirma Jaeger, el hombre no se

⁴ A propósito del “contextualized knowledge” que implica el *homo mensura*, Kerferd acertadamente señala: “It is fully compatible with a good deal of modern philosophy (e.g., Heidegger, Gadamer, Derrida, Kuhn) and with most variants of postmodernism: i.e., with approaches to knowledge that encourage cultural differences, that recognize the tacit prejudice conferred by cultural positioning, that posit reason and discourse as functions of diverse conceptual schemes, and that reject foundational principles which claim ontological status”, G. Kerferd, 1980, p. 12.

⁵ Cfr. Cap. 4.

concebía sino como ciudadano y su moral era la de la colectividad.⁶ Y valga decir, en el caso de Protágoras, como un ciudadano democrático –y de moral democrática-, pues de ninguna otra manera podríamos comprender el *homo mensura*, amén de todas las fuentes que atestiguan la estrecha relación política e intelectual de Protágoras con Pericles dentro y fuera de Atenas. De esta manera, el hombre al que se refiere Protágoras, no es un hombre *in abstracto*, ni un hombre intemporal o ahistórico: *es un hombre situado, concreto, que pertenece a un lugar y, como veremos, está siempre en una condición*. En realidad, ¿de qué otra manera podríamos concebir razonablemente al hombre?

El problema de *episteme* y del *homo mensura*, entonces, debemos ubicarlo en la *polis* y referirnos inevitablemente a ésta como el marco necesario en el que el hombre es medida, juez o criterio de todas las cosas. Y es el saber del ciudadano, adquirido, según veremos, en la misma *polis*, lo que orienta el juicio particular de cada uno. Me refiero, por ejemplo, a la noción de lo justo, de lo injusto o de lo bueno. De lo que se trata, desde este punto de vista, es de indagar en este saber –que para Protágoras, curiosa o sabiamente, es *episteme*-, en qué consiste y en qué radica su verdad en tanto que conocimiento. En épocas de pluralidad y otredad, como la nuestra, es imperioso indagar qué significa que el hombre sea la *medida* de todas las cosas y *medida* de lo verdadero. Estas pluralidad y otredad también implícitas en el *homo mensura*, ya nos advierten de la condición democrática que supone y de cómo la *polis*, entonces, debe ser referencia necesaria a la hora de su estudio.

Por otra parte, la aproximación a Protágoras involucra la tarea, por supuesto, de restaurar su pensamiento, hasta donde sea posible, mediante fragmentos propios y ajenos. Para ello, hoy en día, afortunadamente, contamos con rigurosos estudios de historiadores y filólogos, además de un acuerdo entre la mayoría de ellos, acerca de lo que estamos en condición de atribuir razonablemente a Protágoras, en especial en los testimonios de Platón, Aristóteles y Sexto Empírico.⁷ Esto es importante porque ha resuelto, al menos en parte, la discusión en torno a

⁶ W. Jaeger, 1992, p. 297.

⁷ Los estudios contemporáneos sobre Protágoras, como es sabido, se concentran en un conjunto fundamentalmente homogéneo de testimonios hoy admitidos como pertenecientes a Protágoras, y de uso imprescindible a la hora de su estudio. Afortunadamente en español contamos con los trabajos de J. Barrio, 1980, J. Solana D., 1996, y A. Melero, 1996, sin desmerecer, por supuesto, el del italiano M. Untersteiner.

los testimonios de Platón. Sobre todo, porque ha permitido deslindar, razonablemente también, lo afirmado por Protágoras y la correspondiente crítica platónica. Por esto, seguiré la recomendación de Guthrie: “[esta] cuestión se ha discutido exhaustivamente, y no merece la pena replantearla”.⁸ Hacerlo significaría, además de un esfuerzo un tanto innecesario, una discusión filológica que se aparta considerablemente de los intereses filosóficos de la presente investigación. En efecto, replantear una vez más esa vieja discusión sobre lo que *efectivamente* dijo o *no* dijo Protágoras, en este caso, no sólo iniciaría otro tipo de investigación, sino que desembocaría en lo inevitablemente irresoluto del asunto. Como se sabe desde estudios ya clásicos sobre el sofista. Es por ello que hemos de resaltar lo filosóficamente importante que, lejos de reconstruir, es filosofar con lo recibido. Ciertamente, sólo contamos con fragmentos, propios, ajenos, y de tiempos distintos. Pero testimonios filosóficos tan extraordinarios que merecen, como se evidencia desde la misma antigüedad, nuestra atención filosófica. Y, como se ha señalado, en especial en estos tiempos. Por tanto, y quiero insistir en ello, concentrar el interés en el origen de las fuentes, en corroborar si lo atribuido por la tradición puede o no ser efectivamente del autor –en particular las fuentes más importantes-, se aparta de los intereses planteados en la investigación. Como veremos a lo largo del texto, importantes trabajos contemporáneos sobre Protágoras –entre otros clásicos- se insertan en esta perspectiva fundamentalmente interpretativa que, sin duda, tiene que ver también con los tiempos contemporáneos de hacer filosofía.

⁸ W. Guthrie, 1992, p. 73 n. 21, tomo III. Guthrie hace unos señalamientos que recogen sustantivamente el asunto, a partir de un conocido testimonio que pone en duda la veracidad de las fuentes platónicas: “«¿Por qué... un genio –apunta Havelock- tendría que tomarse la molestia de hacer publicidad, en sus propios escritos, de un sistema ya en circulación y dado a conocer por alguien que representaba a una escuela de la que él desconfiaba?»», lo cual, a su vez, –continúa Guthrie- se apoya en su creencia general de que «ningún filósofo, en su sano juicio, se tomaría la molestia de exponer con fidelidad histórica ideas u opiniones que él, intelectualmente, no pudiese aceptar». Lo que él hace es un «examen crítico» de ellas. Ahora bien, no se explica cómo se pueden criticar adecuadamente unas ideas o unas opiniones sin tomarse, primero, la molestia de exponerlas *con precisión*. Es posible pensar de los filósofos de un modo mejor que ése. [...] Un cuestionamiento retórico puede contrarrestarse, normalmente, con otro, en este caso con el siguiente de M. Salomon (Savigny-Stif, 1911, pág. 136): «Qué interés podría haber tenido Platón, que habla con no poco respeto de Protágoras, en atribuirle opiniones que hubieran distorsionado y falsificado nuestra imagen de él». [...] Hay dos argumentos, usados contra la autenticidad que deben desecharse de una vez por todas: 1) las inconsistencias internas, ya que, como demostraremos al analizar el contenido, no hay ninguna de peso; 2) la pretensión de que se trata de una parodia o distorsión destinada a desacreditar al Sofista, ya que una lectura imparcial del mito y del *logos* que le sigue sólo dejan a uno sentimientos de profundo respeto por su autor”, W. Guthrie, 1992, pp. 72-73 n. 21, tomo III. *Cursivas mías*.

Así vemos, por ejemplo, un importante estudio sobre Sócrates –el más grande sinsabor de los testimonios fidedignos- de finales de los años noventa, en los que su autor, Gregorio Luri, afirma lo siguiente:

Por tanto, si nuestro objetivo fuese realizar una crónica del Sócrates histórico, habríamos de renunciar a tal intento. Pero no es eso lo que pretendemos. Más aún: desde una perspectiva estrictamente filosófica poco importaría que Sócrates nunca hubiera existido y que fuera un personaje legendario, como Pitágoras, Orfeo o Museo... Dicho de otra manera: si el objetivo de la filosofía fuese el de reconstruir el pasado en su originalidad, la insuficiencia de nuestras fuentes nos crearía un problema insuperable. Sin embargo, aún disponiendo de abundancia de fuentes la restitución de lo originario es una tarea inalcanzable. Considero que tiene razón Gadamer en su crítica al reconstruccionismo de Schleiermacher. El reconstruccionismo es, en última instancia, imposible, pero, de ser posible, sólo permitiría el turismo intelectual. La restauración de lo histórico es una tarea importante, pues lo reconstruido, en tanto que tal, nunca puede ser original... aceptemos que lo filosóficamente significativo del socratismo [en este caso] es el intento de transposición del mismo realizado por sus seguidores y, muy especialmente, por Platón.⁹

Esta referencia, decía, de un estudio relativamente reciente, me permite hacer algunas precisiones. Al tratar especialmente de Sócrates, el eterno y más doloroso pesar de esas búsquedas de reconstrucción, se deja muy claro que la tarea del filósofo es pensar, trabajar con las ideas, pensarse, cuestionar, así fuese Sócrates igual de fantástico que Orfeo. Y hacerlo sin desconsuelo, sin pesar, a partir de la “transposición” que heredamos especialmente de Platón. En el caso de Protágoras, procede también algo muy similar: la versión de Platón, de inmenso valor para enterarnos del sofista y de sus ideas sobre la democracia y el conocimiento, es lo filosóficamente significativo. Mucho más que iniciar *nuevamente* la labor de “reconstrucción” de su pensamiento que, en última instancia, roza lo imposible. Y mucho más significativo, sin duda alguna, que suspender el pensamiento filosófico sobre esos testimonios -que permanecerían como en un conocido modo de *epoche*, entre paréntesis-, porque sospechamos que Platón miente, porque lo que atribuye a Protágoras podría ser falso. Un proceder, por demás, difícil de suponer –nada menos que- en Platón. Especialmente cuando somete a crítica lo atribuido a su contendor. Retomando a Guthrie, “se puede pensar un poco mejor de los filósofos”. Finalmente, es por ello que otro intento por lograr alguna reconstrucción o dilucidación de lo dicho por el Protágoras histórico, sólo engordaría los anaqueles de lo que no tiene solución: no sólo porque se trata de fragmentos, sino porque esa no es la tarea filosófica;

⁹ G. Luri, 1998, pp. 51-52.

al menos no la propuesta en esta investigación. Pues tampoco se pretende, por supuesto, una crónica del Protágoras histórico.

Comparto con Luri –y sin duda alguna con Gadamer- la imposibilidad de la reconstrucción, al modo del siglo XIX, tan próximo al espíritu científico, que parece olvidar al hombre que lee y se angustia desde su propio lugar en el mundo. Al que recibe la tradición que anuncia que Protágoras era demócrata o respetuoso irrevocable de las *aistheseis* humanas, y se siente conmovido desde su propia vida. Al hombre que quiere pensarse a partir de esos testimonios, en lugar de examinar si pertenecen a su presunto dueño, o si forman parte de algo que pueda reconstruirse. En esos casos, tendría que despojarse de sí mismo, de su propia pregunta. O, como dice el mismo Gadamer, “... acercarse a ello [a la filosofía griega] como si nosotros no fuésemos nadie”.¹⁰ Y como si los griegos –mediando la conciencia histórica- nos fueran “extraños”. Así, el espíritu de lo que ahora se presenta, se concentra un poco en unas importantes líneas, que también tomo de Gadamer: “...salir al encuentro de la filosofía griega es reencontrarse consigo mismo, y no sólo con algo que ha sido, sino con algo en lo que hay un contenido de verdad”.¹¹ La intención, entonces, que mueve la investigación es la de interpretar los testimonios que se conservan sobre Protágoras, con el fin de comprender, en lo posible, lo que significa que el hombre sea la medida de su verdad, desde sus experiencias en la *polis* como ciudadano, y lo que implica esto para la *episteme*. Para el hombre que se piensa y se angustia de sí.

Asumida esta perspectiva, la investigación mostrará, y éste ha de ser unos de sus aportes, antes que la inconsistencia de los testimonios heredados, la consistencia –incluso entre el *Protágoras* y el *Teeteto*- así como la posibilidad de restaurar a partir de ellos, aunque no es mi objetivo ni mucho menos, la probable concepción filosófica de Protágoras. El símil de las ruinas de un templo, pienso que ilustra lo que aquí se intenta: una suerte de restauración, con racionalidad e imaginación, en la que se constata que las partes se complementan armónicamente y que, a pesar de lo que falta, se puede vislumbrar la estructura de otros

¹⁰ Gadamer, 2002, p. 125.

¹¹ Gadamer, 2002, p. 128.

tiempos, si bien “nunca puede ser lo original”. Si alguna singularidad se encuentra en las páginas que siguen, ha de buscársela en este punto de vista.

En este sentido, comparto el sentimiento de respeto al que se refiere Guthrie con relación a los testimonios de Platón sobre Protágoras, especialmente en los pasajes del *Protágoras* atribuidos al sofista. Testimonios como el discurso de 320b-328d, por ejemplo, en el que el sofista se presenta con altura moral y un honorable espíritu democrático, nos da una idea de cuán valiosos y vitales son estos testimonios escritos precisamente por un pensador crítico. De nuevo, ¿qué sentido tendría, en última instancia, que Platón no fuese fiel a Protágoras? Tendríamos que acusarlo de estar deformando los argumentos de su oponente a su conveniencia, para luego criticarlos. Si así fuese, sus largas y acaloradas refutaciones al sofista carecerían de todo valor. Por lo demás, insisto, sería un proceder difícil de atribuir a Platón.¹²

Por consiguiente, la investigación se centrará en el estudio de los argumentos con los que contamos, especialmente en lo que nos enseñan, más que en el estudio histórico de su procedencia. Aceptando y constatando con ello, por supuesto, la admisibilidad de los hallazgos de los especialistas –historiadores y filólogos– al respecto.¹³ Las compilaciones de testimonios elegidas para el estudio, reconocidas en su uso contemporáneo, van acompañadas, por supuesto, de la revisión indispensable del texto clásico de Diels y Kranz. Con todo, investigaciones más recientes han mostrado que ciertos pasajes, antes ignorados o desestimados, hoy pueden razonablemente atribuirse al sofista. Es por ello que las referencias

¹² En este sentido, apunta correctamente Solana: “Todo el que no quiera exponerse a recibir lecciones de lógica para bebés, por usar la expresión de Feyeraband respecto a sus críticos, sabrá que una refutación parte necesariamente de alguna afirmación del adversario y que concluye endosándole una contradicción. [...] El hecho de que el refutador utilice alguna premisa de su adversario no implica que la acepte. Todo esto tiene importancia tanto para esclarecer el pensamiento del refutado como, no menos, del refutador”, J. Solana D., 1996, p. 32. Es interesante, por otro lado, cómo algunas investigaciones que asumen el testimonio platónico en los términos aquí señalados, como suele hacerse en los estudios contemporáneos, insisten en “reconstruir el pensamiento de Protágoras”, cfr. P. Spangenberg, 2009, p. 71.

¹³ “Hay hechos de la biografía de Protágoras que avalan la opinión de que en la antigüedad fue considerado un filósofo importante, pese a que posteriormente haya sido silenciado, lo cual debe ser un estímulo para que el historiador trate de investigar en qué pudo radicar su importancia filosófica en lugar de reposar en el veredicto platónico”, J. Solana D., 1996, p. 35. Si bien comparto esta opinión, sustituiría “historiador” por “filósofo”. Una interesante figura como Protágoras, cuya importancia la medimos por las constantes refutaciones de Platón y Aristóteles, como afirma Jacqueline de Romilly, merece una recuperación además de histórica, filosófica: rescatar los argumentos y pensar en lo que nos enseñan, qué problemas nos plantean y a qué otra aproximación acerca del conocimiento nos conducen.

a los testimonios de Protágoras a lo largo del trabajo, responden a estudios contemporáneos. Estos, es evidente, no buscan cerrar, de una vez y para siempre, las investigaciones sobre el sofista, sino presentar los testimonios que hasta ahora es factible y necesario considerar. En este sentido, para llevar a cabo la investigación, me he acogido al método documental de análisis para los pasajes en estudio, al desarrollo hermenéutico para su comprensión y el trabajo con las fuentes secundarias, con el fin de contrastar, aclarar y ampliar los textos estudiados. En definitiva, el fin de la disertación que se propone es la comprensión, en la medida de lo posible, de los testimonios sobre Protágoras, más que un trabajo de reconstrucción que pueda opacar lo propiamente filosófico.

III

He comenzado el estudio con lo que significa *aisthesis* para Protágoras, cuya equivalencia con *episteme* es, como dice Sócrates, otra manera de enunciar la tesis del “hombre medida”. Esto es lo que ocupa el capítulo 1, titulado *Sobre la aisthesis*, donde se aborda la significación corriente de *aisthesis* antes de Platón, y se pone de relieve la amplitud de lo que abarcaba. Sensaciones, emociones, sentimientos, afectos, juicios, convicciones, etc., están implicados en la *aisthesis* de Protágoras. De manera que el conocimiento –y esto es lo importante- debe incorporar sensaciones y *pathos*, además del *logos*. Como contrapartida, también se ha buscado restaurar la “ontología” de Protágoras, es decir, su noción de la realidad, que se muestra cambiante, se mantiene aún en la indistinción presocrática entre lo corpóreo y lo inteligible y contiene inmersos los *logoi* de todas las cosas que pueden parecer y aparecer a los hombres. De esta manera, se ha mostrado que *aisthesis* ocurre sólo cuando tiene un correlato, un *logos*, en la realidad, y con ello se ha descartado que *aisthesis* sea arbitraria o que Protágoras haya sido “subjetivista” en el sentido actual del término. Para ello, se ha considerado los testimonios que hacen referencia a *aisthesis*, su interpretación, y se ha planteado fundamentalmente una discusión con los intérpretes más influyentes sobre Protágoras.

El tema del capítulo 2 es acerca del hombre de la *aisthesis*, *El homo mensura en la polis*. A partir de un análisis del discurso del *Protágoras* (320b-328b), se ha concluido que se trata del

ciudadano. Asimismo, cómo se educa en su misma *polis*, cómo adquiere la *sophrosyne* –virtud indispensable para que haya ciudad- y cómo todo el sedimento moral y social adquirido se convierte en el pre-saber necesario para que sea hombre medida, y para que pueda conocer. De esta manera, se establece que en ningún caso no se trata de un “todo vale” que caprichosamente juzgue o haga lo que le venga en gana. El estudio del texto nos permite ver cómo concibe Protágoras el aprender y el comprender: en su contexto concreto, en el uso y en el hacer.

Después de considerar en qué consiste *aisthesis* para Protágoras, cómo concibe la realidad, y que su *homo mensura* se refiere al ciudadano, se aborda la cuestión de cómo entiende Protágoras la *episteme* en tanto que lo verdadero: es el tema del capítulo tercero titulado *El conocimiento y el homo mensura*. Allí se discute qué significa que el conocimiento sea *aisthesis*: una experiencia que no sólo incorpora al *logos*, sino todo lo afectivo y sensorial, la disposición y el *kairos*. En primer lugar, se establece qué es lo verdadero y cuáles son sus condiciones; en segundo, en qué consisten los *logoi* inmersos en la realidad que fundamentan todas las cosas que pueden parecer y aparecer; y finalmente, cómo se entiende el problema de la contradicción y lo antilógico. El conocimiento y lo verdadero –múltiple y en devenir- son posibles gracias a una correlación entre el hombre y la realidad, incorporando en ella esencialmente todos los aspectos de lo humano. Esto nos conduce, por una parte, a una reconsideración acerca del relativismo de Protágoras, y, por la otra, a una reflexión acerca de la convivencia y los alcances democráticos de las divergencias.

En el cuarto y último capítulo, se trata acerca de *Lo que enseña Protágoras*. Es un tema inevitable si, por una parte, “el hombre es la medida de todas las cosas”, y, por la otra, la misma *polis* enseña a sus ciudadanos a ser virtuosos. Protágoras se ha proclamado, como es bien sabido, maestro de *arete*, por ello es preciso preguntarse *qué* es lo que enseña y *cómo* lo hace. Asimismo, debe indagarse cómo concibe el sabio, cuya existencia admite. En tal sentido, se hace ver que la educación consiste para Protágoras en mejorar un estado o una disposición, y su consecuencia: cambiar, a la manera del médico, un estado peor por uno mejor. Esta parte culmina con el análisis de lo que implica ese “cambio”, en tanto que *techne-episteme* del sabio, que no menoscaba el saber del otro ni es un conocimiento de especialista: sabio es quien

tiene la capacidad de enseñar al otro, de mejorarlo y, así, de transformarlo. Se trata de quien interviene y afecta, y no propiamente del teórico que, como sugiere la palabra, sólo “contempla”.

El primero de los apéndices se refiere a una conocida interpretación acerca de las antilogías de Protágoras; el segundo, al hombre medida y la relación con los conflictos violentos; y el tercero, al problema de la *physis* y el *nomos* en Protágoras. Todos ellos dejan abierta la posibilidad, al menos para mí, a futuras investigaciones.

En cuanto a los términos griegos, han sido transcritos al latín sin acentos, como corresponde al latín, y siguiendo una de las opciones académicas en uso al respecto. El número de las líneas de los pasajes citados del *Protágoras* y el *Teeteto*, diálogos especialmente trabajados, corresponden a la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford University Press, Tomos I-III. Las compilaciones de testimonios, propios y ajenos, de Protágoras, en español, han sido las de J. Barrio, 1980, J. Solana D., 1996, y A. Melero, 1996. En italiano, el importante y reconocido trabajo de M. Untersteiner. Además del texto clásico de Diels y Kranz, el estudio de los fragmentos en griego ha sido también con la edición de Untersteiner. En términos generales, se ha respetado el uso de traducciones autorizadas de los textos griegos. Se menciona, sin embargo, en la nota correspondiente, cuando ha habido alguna modificación leve o sustancial de mi parte. Se intercala, en los textos citados, su correlato griego, con el fin de enfatizar el argumento. En el caso de los fragmentos de los presocráticos, especialmente en los dos primeros capítulos, no se ha hecho ninguna modificación a la traducción.

Las referencias bibliográficas se abrevian de la siguiente forma: inicial del nombre del autor, apellido, año de la edición utilizada y número de página.

Capítulo 1

Sobre aisthesis

*¿Pero cómo que yo no sé
lo que vi claramente?
Clisótemis, en Electra.*

α. Introducción.

Platón en el diálogo *Teeteto* ha dejado un testimonio que se atribuye a Protágoras: “*episteme* no es otra cosa que *aisthesis*”.¹⁴ Lo expresa en boca del joven Teeteto cuando responde, por segunda vez en el diálogo, a la pregunta de Sócrates “qué es *episteme*”.¹⁵ Sócrates afirma que eso mismo decía también Protágoras, aunque de manera distinta. Esa manera distinta es la conocida formulación del sofista acerca del “*anthropos metron*” u hombre medida.¹⁶ Para explicar la relación de estos enunciados Sócrates expone en qué consiste el hombre medida, que Teeteto afirma haber leído muchas veces, y estar de acuerdo tanto en su contenido como en el hecho de que su afirmación es equivalente a la tesis del sofista. También lo admite Teodoro de Cirene, amigo y conocedor de la filosofía de Protágoras, presente durante toda la discusión.¹⁷ A partir de esta afirmación atribuida a Protágoras, se abre un camino para explorar su idea de verdad filosófica y su noción de *episteme*, indagando, en primer lugar, qué quiso

¹⁴ *Teeteto*, 151e 1-2. Dice Teeteto: *kai hos ge nyni phainetai, ouk allo ti estin episteme he aisthesis*. Una versión parcial de este capítulo: L. Rojas, 2015, pp.

¹⁵ *Teeteto*, 151d 5. *O Theaitete, hoti pot'estin episteme, peiro legein*.

¹⁶ “Sócrates: Seguramente has pronunciado una palabra no banal acerca del conocimiento, la que decía también Protágoras [*all'hon elege kai Protagoras*]. Él afirmó esto, aunque de manera distinta. Sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas de las que son en tanto que son, de las que no son en tanto que no son [*phesi gar pou panton chrematon metron anthropon einai*]. ¿Ha leído esto alguna vez? Teeteto: Sí, lo he leído muchas veces. Sócrates: ¿No es verdad que quiere decir, de algún modo, que cada cosa a mí me parece que es [*phainetai*], tal cosa es para mí, y lo que a ti te parece que es, tal es para ti? Y tú y yo somos hombres. Teeteto: Sí, esto es lo que dice”, *Teeteto*, 151e9-152a10. Los pasajes citados del *Teeteto* son tomados de la traducción de M. Balasch [edición bilingüe] salvo modificaciones señaladas oportunamente. Sobre el *homo mensura*, también cfr. *Cratilo*, 385e-386a; *Metafísica*, XI, 6, 1062b 12 y ss.; Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* I, 216 y ss.; Sexto Empírico, *Contra matemáticos*, VII 60.

¹⁷ Acerca de que la afirmación “*episteme* es *aisthesis*” efectivamente pertenece a Protágoras, cfr. Á. Cappelletti, 1987, cap. VII; F. Cornford, 1991, p. 44 y ss.; W. Capelle, 1992, p. 117 y ss.; W. Guthrie, 1992, p. 99 y ss., 186 y ss. Tomo III; J. Solana D., 1996, p. 94 y ss.

decir con *aisthesis*, a qué tipo de experiencias hacía referencia y qué buscaba expresar con la afirmación “*aisthesis es episteme*”.

Tal indagación permitiría una aproximación a la manera cómo Protágoras entendió *episteme* y a qué tipo de conocer filosófico se refería al hacer equivalentes *aisthesis* y *episteme*. Es desde esta noción, por otra parte, según se mostrará a lo largo del estudio, como adquiere sentido de unidad la filosofía de Protágoras. El *homo mensura*, la concepción acerca de la verdad, la relación con los otros, las antilogías, la retórica y la afirmación acerca de los dioses, son aspectos que, según mi opinión, están vinculados entre sí a partir de *aisthesis*. Esta misma aproximación implica, esencialmente, además, una consideración en torno a la manera cómo Protágoras concibió la naturaleza de la realidad, que los testimonios nos revelan fluyente y en estrecha relación con la tradición de la filosofía de la naturaleza. Todo esto posibilitará, a partir de los testimonios conservados y con la requerida reflexión crítica, la restauración, desde la perspectiva de Protágoras, en lo posible, de la relación del hombre con la realidad y sus posibilidades de conocerla.

β. De la *aisthesis* de Protágoras y la realidad.

En un conocido estudio sobre el *Teeteto*, Cornford escribe acerca de la amplitud del significado de *aisthesis* y la define como un término que “abarca una amplia gama de significados, entre los que se hallan sensación, conciencia de objetos o hechos exteriores, sentimientos, emociones, etc.”¹⁸ Lo afirma cuando va a estudiar el citado pasaje en el que Teeteto responde a Sócrates, que el conocimiento no es otra cosa que *aisthesis*. En efecto, Sócrates afirma unos pasajes más adelante que las *aistheseis* tienen nombres “como visión, audición, olfato, enfriamiento, calentamiento, también placer, por descontado, y dolor, y pasión, y miedo y muchos otros”.¹⁹ Se funden en un mismo campo semántico la visión y el placer, la audición y la pasión, el olfato y el miedo con lo que Sócrates ya nos advierte de la amplitud del término. En los inicios y mediados del diálogo *aisthesis* está siendo utilizada en un sentido amplio que se atribuye a Protágoras, un sentido notablemente distinto de la

¹⁸ F. Cornford, 1991, p. 41.

¹⁹ *Opseis te kai akoai kai osphreseis kai psyxeis te kai kauseis kai hedonai ge de kai lypai kai epithymiai kai phoboi keklemenai kai allai, Teeteto*, 156b 3-7.

determinación posterior que hará Platón con relación al término. Una vez que Platón incorpora rasgos de su propia filosofía para enfrentar la afirmación atribuida a Protágoras, el sentido de *aisthesis* que inicialmente presenta Teeteto se restringe a la percepción sensible,²⁰ dejando de lado la definición extensa que da Sócrates y sus explicaciones sobre su relación con el *homo mensura*.

El estudio de los textos conservados del sofista, adquiere una dimensión distinta, como veremos, una vez que dejamos de identificar, platónicamente, *aisthesis* sólo con sensación o percepción sensible y tomamos en consideración la amplitud del término que todavía conserva para Protágoras. Esta reflexión acerca de lo que Protágoras significaba con *aisthesis*, y su distinción con respecto a la platónica, es posible a partir del testimonio del mismo Platón en el *Teeteto*, que revela, en contraste con sus propios logros y precisiones filosóficas, el sentido que conservaba *aisthesis*. Con la amplitud del término me refiero, entre otras cosas, como se mostrará en el texto, a la conocida indistinción presente en Protágoras entre sensible y no sensible, razón y emoción, sensación y juicio, *nous* y *aisthesis*.²¹

Si no se sostiene aún una diferenciación nítida, por ejemplo, entre lo corpóreo e incorpóreo, no debemos atrapar el término sólo en “sensación” o “percepción sensible”. Esto es, no podemos encerrarlo sólo en “sensación” si su significado también presupone, por ejemplo, el juicio, la creencia o la opinión que se emite acerca de lo sentido.²² Las razones para considerar esta

²⁰ Como puede verse especialmente a partir de 163a y ss., en el *Teeteto*. Para ello, cfr. F. Cornford, 1991, pp. 43-44; J. Nuño, Anuario II, pp. 248-249; A. Taylor, 1959, p. 325 n. 3.

²¹ Se trata de la conocida indistinción de los tiempos <<presocráticos>>, que alcanza a Protágoras. Conocido lector de Heráclito. Cfr. Á. Cappelletti, 1987, pp. 87-88; H.-G. Gadamer, 2001, pp. 119-120. Sin hacer mayores precisiones, por ahora, la afirmación *aisthesis* es *episteme*, sólo tiene sentido desde ese uso tradicional del término. Es el mismo Platón quien da cuenta de ello: cuando Sócrates plantea la afirmación del sofista, en *Teeteto*, 156b 3-7, hace uso de esa amplitud de *aisthesis*. Luego, a partir de 163a1, en medio de su crítica, hace énfasis en el sentido de percepción sensible y, en buena medida, lo restringe a esa significación. Así, ya *aisthesis* no es también placer, dolor, pasión o miedo, es sólo la percepción sensible. Así, por ejemplo, dice Sócrates: “Pero ‘él no ve’ quiere decir ‘él no conoce’, ello si ‘él ve’ quiere decir: ‘él conoce’”, *To de ge ouk hora epistatai estin, eiper kai to hora epistatai, Teeteto*, 164b.

²² Cfr. F. Cornford, 1991, p. 41; W. Guthrie, 1992, p. 86, tomo III; Sexto Empírico, *Contra matematicos*, VII, 60, donde se afirma que *phantasia* y *doxa* son siempre verdaderas para Protágoras. “Puede apreciarse claramente en el *Teeteto* de Platón –escribe Cappelletti–: *phainestai* (*phantasia*) = *dokein* (*doxa*) = *aisthanesthai* (*aisthesis*). De donde se infiere el paralelismo entre los fragmentos citados por Elías: 1) como parecen las cosas, así son para cada uno; 2) lo que parece a cada uno, es verdadero” [traducción añadida]. Asimismo, cfr. *Metafísica*, IV, 5, 1009a 10-15. En este mismo contexto, Cappelletti cita a Zeppi, quien concluye a partir de los textos citados por Elías que se dice lo mismo en el *Teeteto*, “donde *aisthesis* y *doxa* no son distinguidos”, Á. Cappelletti, 1987, pp. 89-90.

amplitud en Protágoras, serán expuestas a lo largo de la disertación. En cualquier caso, he preferido conservar el término *aisthesis*, excepto en los casos en los que se refiera de manera expresa a la sensación y a la percepción sensible. “Percepción sensible” puede ser muy útil para comprender *aisthesis*, sin embargo, cuando vemos que ésta también se refiere a convicciones, creencias, juicios, etc., ya no es del todo conveniente. La información del *Teeteto* junto a los testimonios conservados y admitidos sobre Protágoras, además de la consideración parcial del *homo mensura* en este capítulo, son el punto de partida para esta reflexión.

En la respuesta que da Teeteto a Sócrates sobre *aisthesis* y *episteme*, es la primera vez que Platón menciona el término y lo vincula con la *episteme* de Protágoras. Sócrates inicia su estudio sobre esta afirmación, a través de la imagen de un soplo de viento y la experiencia de alguien que puede sentirlo frío y de otra persona que no. Su ejemplo lo lleva a plantear la pregunta sobre la naturaleza misma del viento: “¿Acaso de este soplo de viento, que es uno y el mismo, diremos que es frío? ¿O diremos que no es frío? ¿O estaremos de acuerdo con Protágoras en que para el friolento es frío, pero no para el no friolento?”.²³ Estar de acuerdo con Protágoras significa que según *parezca* a cada uno, así será el viento para cada uno. Según sea la experiencia y el encuentro personal con el viento, será, por lo tanto, frío o caliente:

Pero este parecer –dice Sócrates–, ¿es la sensación? [*to de ge phainetai aisthanesthai estin*]; Luego, la *phantasia* y la *aisthesis* son lo mismo en lo que atañe al calor y en las demás cosas así [*phantasia ara kai aisthesis tauton en te thermois kai pasi tois toioutois*]. En efecto: probablemente las cosas son para cada uno aquello que él percibe [*oia gar aisthanesthai hekastos, toiauta hekasto kai kindyneuei einai*].²⁴

La pregunta de Sócrates acerca de la naturaleza del viento y la relación que establece entre *phantasia* y *aisthesis*, conecta con la discusión sobre la interpretación que podemos hacer

²³ *Teeteto*, 152b 1-3. Modificaciones a la traducción. El hecho de que Teeteto brinde con “total naturalidad” *aisthesis* como respuesta a la pregunta por el conocimiento, “conduce a pensar que difícilmente se identifique con nuestra percepción”, esto es, con una restricción del término a la captación de datos sensoriales, cfr. P. Spangenberg, 2009, p. 79.

²⁴ *Teeteto*, 152b12-152c3. Modificaciones a la traducción. Cfr. *Eutidemo*, 285c-286a; *Metafísica*, IV, 4, 1007b 15-25; 5, 1009a 5 y ss.; Diógenes Laercio, IX, 53. Cfr. P. Spangenberg, 2009, pp. 79 y ss., donde se plantea una distinción, para Protágoras, entre *aisthesis* y *phantasia*. Lo que se muestra en este capítulo es el conocido uso amplio de *aisthesis*, en este caso por parte de Protágoras. Tras la restricción platónica del término, como queda claro en el *Teeteto*, *aisthesis* se convierte en estricta captación sensorial. La autora comparte, en efecto, lo que ahora se sostiene, que las *aistheseis* implican para Protágoras, también, creencias o juicios; con todo, trata de mostrar que la amplitud del término termina deslizándose de *aisthesis* a *phantasia*.

acerca de cómo concibió Protágoras la naturaleza de la realidad. Si desde la realidad (desde el viento, según el ejemplo) se muestra una cualidad (frío o caliente), es necesario preguntarse si se trata de una realidad que posee todas las cualidades que existen, al modo de los filósofos jónicos; si es pasiva o fluyente, o si se trata de una realidad neutra y despojada de cualquier cualidad que afecta al hombre. Esto resulta importante desde la perspectiva de esta investigación, en tanto que la comprensión de las relaciones interpersonales, la naturaleza de *aisthesis*, el alcance de *episteme* y la posibilidad de la verdad, están íntimamente vinculados con la manera como Protágoras concibió la realidad.

En este particular debemos recurrir en primer lugar a los testimonios de Sexto Empírico, como es sabido, uno de los principales informantes sobre el sofista.²⁵ En el capítulo XXXII de *Esbozos Pirrónicos*, Sexto señala las diferencias entre el escepticismo y la doctrina de Protágoras y la concepción del sofista de la naturaleza de la realidad. Del extenso texto, que citaré y trataré más adelante, vale la pena destacar ahora que para Protágoras:

[...] las posibilidades [*logoi*] de todos los fenómenos [*ta phainomena*] están inmersas en la materia [*legei de kai tous logous panton ton phainomenon hypokeisthai en tei hylei*], de manera que ésta se manifiesta a todos y a cada uno de los hombres como es en sí misma, pero éstos perciben uno u otro fenómeno según sus diferencias individuales [...] sostiene que la materia es fluyente [*ten hylon reusten einai*], [...].²⁶

Valga decir, según sea mi estado de salud o de enfermedad, o si he estado un largo tiempo bajo el sol o bajo la sombra, por ejemplo, puedo emitir un juicio del tipo “el viento es frío o caliente para mí” respectivamente. La divergencia de juicios acerca de la misma cosa que sentimos, como el soplo de viento, está en relación con nuestras diferencias individuales, y con el hecho de que todas las posibilidades [*logoi*] de nuestras *aistheseis* –aunque contrarias entre sí– están en el objeto que nos afecta.

²⁵ Cfr. Á. Cappelletti, 1987, p. 92; F. Cornford, 1991, p. 46 n. 24: “sin duda el *Teeteto* influyó en Sexto Empírico, aunque también parece haber tenido una fuente independiente”. Asimismo W. Capelle, 1992, p. 117, que cuenta su versión sobre Protágoras a partir de los testimonios de Sexto, escribe sobre éste: “De esta manera formula con exactitud un conocedor posterior de su filosofía la concepción de Protágoras”.

²⁶ Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 217 y ss. De las traducciones de “*logos*” en los testimonios de Sexto sobre Protágoras, “posibilidad de conocimiento” (*possibilità di conoscere*) de Untersteiner me parece la más acertada. Cfr. M. Untersteiner, 1967, p. 43. Cfr. Cap. 3. Para un análisis que sólo admite antepasados y contemporáneos de Protágoras, esto es, que omite a Platón y a Sexto, cfr. O. Kulesz, 2009, pp. 60 y ss. Es interesante cómo, en este caso, sin el testimonio sobre los *logoi* en el mundo, éste no es más que “fenómenos” sin correlato en lo real. Y el *homo mensura* se abandona sólo al discurso, sin vínculos ciertos con el mundo.

En este sentido, escribe Cappelletti:

Es cierto que en la materia hay más razones [*logoi*] que cosas, esencias y verdades en el sujeto, de manera que, si todo cuanto el sujeto conoce es verdad y es ente, no todo ente y toda verdad está en el sujeto. Pero esto es simplemente porque, por su propia naturaleza, se supone que la medida es menor que lo medido, y porque la unidad del sujeto es, para Protágoras, finita, mientras la pluralidad del objeto es indefinida.²⁷

Así, todo lo que existe para el hombre existe porque lo siente, pero su misma condición de finitud le impide conocer todo lo que guarda la realidad y que puede ser comprendido por otro según sean sus propias condiciones. El hombre de Protágoras, como veremos, no accede a verdades de carácter absoluto, entre otras cosas porque según él no las hay, pues inmerso en el cambio constante de la realidad, y de él mismo, el hombre vive la experiencia de la diversidad de *aistheseis*, es decir, verdaderamente. No alcanza verdades absolutas en el sentido de que no puede considerar falsas a las que no son iguales a las suyas, y porque no puede evitar que nuestros propios cambios impliquen cambios en nuestras verdades. Tampoco puede alcanzarlas, por supuesto, partiendo de *aisthesis* como conocimiento, pues la finitud humana no da cuenta de todas las posibilidades que guarda la realidad, como escribe Sexto. Unos estarán en condiciones de conocer algunas cosas, y otros, otras. Y todas son, y aquí radica la insuperable multiplicidad, igualmente verdaderas.

La otra posibilidad interpretativa acerca de la naturaleza de la realidad para Protágoras, es la de Guthrie, entre otros, que establecen que la realidad es neutra, esto es, carece de cualidades.

A propósito de esta discusión, Cornford resume ambas posiciones:

1) *El viento en sí mismo es tanto frío como caliente*. “Caliente” y “frío” son dos propiedades que pueden coexistir en el mismo objeto físico. Yo percibo una, otro percibe otra. “El viento es caliente para mí” significa que el calor es la propiedad que se me manifiesta o que me afecta, aunque no sea la propiedad que se manifieste o que le afecte a otro. Decir simplemente que “el viento es frío” podría tomarse como si se sostuviera que no puede ser caliente. Pero, de hecho, puede ser ambas cosas; por eso agregamos “para mí” (*emoi*), para significar que yo me he dado cuenta de esa propiedad, aunque otros se hayan dado cuenta de otra. 2) *El viento no es en sí mismo ni frío ni caliente*. No tiene ninguna de las propiedades que solemos percibir y no es en sí mismo perceptible; es algo que existe fuera de nosotros y que origina mi sensación de frío o la sensación de caliente en los demás. Nuestros objetos de los

²⁷ Á. Cappelletti, 1987, p. 95.

sentidos, el calor y el frío, no existen independientemente en el objeto físico común, sino que sólo adquieren existencia cuando tiene lugar el acto de percibirlos. “El viento es frío para mí” significa que en sí, es decir independientemente de mí, no es frío, sino que sólo me produce la sensación de frío. Este frío que a mí me “parece”, existe para mí como un objeto particular de cuya percepción sólo yo puedo ser consciente. El hecho de que el objeto particular de otro sea diferente, no justifica que se considere falsa mi percepción ni que se niegue que su objeto exista, o sea real.²⁸

El testimonio de Sexto podría coincidir con la primera interpretación que expone Cornford. “Caliente” y “frío” son contrarios que pueden coexistir en el mismo objeto y cada uno de nosotros, según nuestras disposiciones individuales, podrá sentir uno u otro. Este testimonio en el que los *logoi* de las *aistheseis* están en lo percibido, es familiar a la filosofía de la naturaleza en la que eternamente coexisten contrarios y cualidades en la realidad. Ya desde la antigüedad se relaciona a Protágoras con Heráclito,²⁹ y, en general, esta familiaridad a que hago referencia se conecta con la tradición de la filosofía de la naturaleza, como veremos, y con la noción de *physis* de la medicina hipocrática en época de Protágoras.³⁰ El mismo Guthrie, como prácticamente todos los intérpretes, califica de “innegable” el influjo de Heráclito en Protágoras,³¹ y reconoce lo ya sabido pero que ahora es importante recordar:

²⁸ F. Cornford, 1991, pp. 44-45.

²⁹ Cfr. *Teeteto*, 152e 3; J. Solana D., 1996, pp. 41-42.

³⁰ Además que la interpretación de Sexto coincide, con relación a este punto, con la tradición heraclítica de la *physis* -y con las “raíces” de Empédocles y el *migma* de Anaxágoras, como veremos más adelante- es también, por lo tanto, cercana a la comprensión hipocrática de la *physis*: “La observación directa de la *physis*, hállese intacta (un astro, un animal, una roca), o haya sido modificada por la mano del hombre (la piedra del templo, un trozo de cuero), muestra inmediatamente que las cosas existen -y, por tanto, revelan su existencia- actuando sobre nosotros o entre ellas [...] *Existir una cosa realmente es [...] la capacidad o fuerza de estar mostrándose o de poder mostrarse como realmente se muestra ahora y puede mostrarse en el futuro*”, P. Laín, 1982, pp. 72-73. *Cursivas mías*. “Pero una vez descompuesto el *eidos* [aspecto específico] en las distintas cualidades operativas que lo integran -blanco, dulce, caliente, blando, etc.-, ¿habrá algún recurso intelectual para poner orden razonable en el conjunto de todas ellas? Con otras palabras: ¿cómo las cualidades elementales se relacionan y ordenan entre sí, hasta producir el *eidos* propio y la *dynamis* total de la cosa en cuestión? Dando expresión ‘fisiológica’ a un esquema mental genéricamente humano (la visión de la realidad según el contraste de sus notas contrapuestas), Pitágoras, Anaximandro, Alcmeón y Heráclito ofrecieron a la ciencia griega, para resolver ese problema, un concepto fundamental: el de *enantiosis* o ‘apareamiento de contrarios’. Las cualidades elementales forman el *eidos* de la cosa ordenándose en pares de términos opuestos entre sí: caliente y frío, húmedo y seco, blanco y negro, dulce y amargo [...] Sin la noción de *enantiosis*, no serían cognoscibles la fisiología, la nosología y la terapéutica de los médicos hipocráticos. Para los ‘fisiólogos’ griegos, la *enantiosis* es un concepto que expresa el ser mismo de la realidad natural; en tanto que *physis*, la realidad misma sería -si vale decirlo así- enantiótica”, P. Laín, 1982, p. 80. Lo que quiero resaltar es el mostrarse de forma diversa de la *physis*, y el que en ella se contengan los contrarios que se manifiestan. Asimismo, cfr. J. Alsina, 2001, pp. XII-XIV; M. Hermosín, 1996, p. 47 y ss.

³¹ W. Guthrie, 1992, p. 26 y p. 184 n.19, tomo III.

Una de las influencias más importantes sobre el humanismo ha de buscarse en las teorías de los orígenes naturales de la vida y de la sociedad, que constituyeron una característica del pensamiento jónico a partir de Anaximandro.³²

La noción de *physis* de Heráclito, de *physis* que se manifiesta por su necesidad de pluralizarse desde la unidad, se manifiesta o se “des-oculta” mostrando todo lo que existe, generando toda la multiplicidad que es el mundo y que no es otra cosa que el mismo ser-uno haciéndose plural³³. En la *physis* reposan todos los contrarios que en eterna tensión producen la armonía necesaria para que todo exista.³⁴ Todo lo que existe, todas las “cosas”³⁵ deben estar en el

³² W. Guthrie, 1992, p. 26. En este mismo sentido, afirma Melero: “El nuevo espíritu que los sofistas encarnan y que, en ocasiones, ha sido calificado de espíritu «ilustrado», debe mucho a la ciencia, la filosofía y la historiografía jónicas [...] Los filósofos [jónicos], por otro lado, se ocuparon de lo que podríamos llamar «Filosofía de la razón» o Gnoseología. Entre unos y otros hubo, sin duda, mucha continuidad e influencia mutua de lo que puede parecer en un principio. La influencia de Anaxágoras, por ejemplo, en algunos sofistas parece hoy fuera de toda duda [...] Por otro lado, los sofistas se sintieron herederos de los antiguos rapsodos. Ocasionalmente Hipias y Gorgias adoptaron el manto púrpura de los rapsodos, para subrayar la continuidad de la función de los poetas antiguos. Los rapsodos recitaban e interpretaban la poesía tradicional, una actividad que, a los ojos de Sócrates, no entraba dentro de las categorías de *techne* y *episteme*. Pues bien, los sofistas se servían igualmente, para sus propios fines educativos, de los «poetas», sin que haya pruebas claras de que su recurso a la poesía implicara una interpretación de la misma, tal como hacían los rapsodos. La poesía para ellos tenía una finalidad fundamentalmente retórica o educativa, no literaria”, A. Melero B., 1996, pp. 8-9; p. 78. Cfr. Diógenes Laercio, IX, 50 y ss. Sobre la influencia de Anaxágoras, cfr. p. 33 y ss. Es así que los sofistas escribieron “[...] tratados de metafísica, analizaron nociones, reflexionaron sobre la justicia. En resumen, al mismo tiempo que maestros de retórica fueron filósofos, en el sentido más estricto del término, y filósofos cuyas doctrinas, por sus mismas perspectivas, liberaban los espíritus, los estimulaban y les abrían caminos no hallados”, J. Romilly, 1988, p. 25.

³³ “En el plano ontológico, el Logos es un substrato unificante debajo de la pluralidad fenomenal de las cosas; él es actualmente una subyacente, fundamental unidad de este mundo”, M. Marcovich, 1968, p. 39.

³⁴ “No entienden (los hombres) cómo lo divergente sin embargo converge hacia sí mismo: (En realidad, trátase de una) conexión (o acoplamiento) basada en tendencias opuestas, como en el caso del arco o bien de la lira”, frag. 51 [27]. [El número del fragmento corresponde a Diels y Kranz; en corchetes, la numeración según M. Marcovich]. La traducción de los fragmentos de Heráclito es de M. Marcovich.

³⁵ Es muy conocida la tesis de Cornford, según la cual, desde época arcaica, las propiedades o cualidades eran consideradas “cosas” “[...] y no cualidades que necesitarían otra “cosa” que les sirva de soporte y a la cual pertenecieran”, F. Cornford, 1991, p. 46. Cuando Aristóteles, Teofrasto o Simplicio, dice el autor, hablan de los opuestos indefinidos en el *apeiron* (lo caliente, lo frío, lo húmedo, lo seco, etc.), hablan de “cosas” y no de cualidades. “‘Lo caliente’ no era el calor, considerado como una propiedad adjetiva a alguna sustancia que está caliente. Se trata de una cosa sustantiva, y ‘lo frío’, su contrario, es también otra cosa. De ahí que fuera posible considerar a lo caliente y a lo frío como dos cosas opuestas que podían estar fundidas sin que se pudieran diferenciar, como una mezcla de agua y vino. Y lo mismo que cabía imaginar que el agua y el vino se podían separar de nuevo, lo caliente podía diferenciarse de lo frío de la misma manera”, F. Cornford, 1987, p. 196. Asimismo Guthrie presenta un debate sobre el tema, y refiriéndose explícitamente a la mezcla originaria de Anaxágoras escribe: “Sugiero (o, más bien estoy convencido) de que para Anaxágoras no existía diferencia, en cuanto a su respectivo modo de ser, entre los contrarios (así llamados, pero, que yo sepa, no por él) y otras substancias como la carne y el oro. En una primera ojeada al fragmento 4, nos encontramos con que Anaxágoras está hablando de “la mezcla de todas las cosas [*chremata*], tanto de lo húmedo como de lo seco, de lo caliente como de lo frío, y de lo brillante como de lo oscuro, dado que hay mucha tierra y un número infinito de semillas”. Es evidente que todos estos contrarios, componentes por igual de la mezcla, son para él cosas”. W. Guthrie, 1992, p. 294, tomo II. En este mismo sentido vale mencionar la naturaleza “aritmético-geométrica” de los

mundo que sentimos en tanto que son manifestación del mismo ser. Según el testimonio de Sexto, la “materia” para Protágoras es *fluyente (reusten)*, como la *physis* para Heráclito, y tanto el mundo como nosotros mismos estamos permanentemente cambiando.

Toda la filosofía de Protágoras –nos dice Barrio- está basada en una concepción heraclítica de la realidad, del ser. En oposición a Parménides, sostendrá, junto con el filósofo de Efeso, la pluralidad y la movilidad del ser [...] El tratado «Sobre el ser» de Protágoras, debió constituir un claro renacer del «pánta reí» de Heráclito.³⁶

Esta afirmación requiere, sin embargo, un comentario acerca de lo que Protágoras, en principio, no admitiría de Heráclito. La realidad de un ser profundo y la comprensión de un *Logos* común que todo lo ordena podría escapar, en principio, a *aisthesis* si restringimos el término a percepción sensorial. Aunque el testimonio sensorial es para Heráclito, ciertamente, el primer contacto con el ser,³⁷ una apertura hacia “lo común”,³⁸ y lo que sentimos o percibimos no es otra cosa que el mismo ser manifestándose, el conocimiento no es sólo lo conocido mediante los sentidos, y es a través del *logos* como podemos conocer al *Logos* profundo y común.³⁹ El *logos* nos permite concluir, aunque sin un divorcio de los sentidos, que “todo es uno”⁴⁰. Estas afirmaciones son, en realidad, más próximas que lejanas a la noción de *aisthesis* de Protágoras, que no es sólo la percepción sensible ni excluye la posibilidad de comprender realidades como la *physis* o el *Logos*. A. E. Taylor, tras hacer referencia a la respuesta de Teeteto de que conocimiento no es otra cosa que *aisthesis*, hace el siguiente comentario:

Until Socrates leads him [Teeteto] to make his statement more precise, he seems to me to be employing *aisthánesthai*, in the fashion of the pre-Socratics, for direct apprehension of any kind, whether sensuous or not. What a man is directly apprehending he is sure of (*epistatai*) [...] That *aisthesis* is meant at first

números pitagóricos, que son de lo que están hechas las cosas y que sustancialmente conforman la realidad sensible. Cfr. Á. Cappelletti, 1983, p. 80; Á. Cappelletti, 1979, p. 29; p. 36.

³⁶ J. Barrio, 1980, p. 17. Cfr. F. Bravo, 2001, p. 55; p. 70.

³⁷ “De cuantas cosas se da visión, audición, percepción, a estas yo doy preferencia”, frag. 55 [5]; “Los ojos son testigos más exactos que los oídos”, frag. 101 [6]. “Puesto que el *Logos* es omnipresente y empíricamente accesible, Heráclito hace aquí hincapié en la necesidad de acumular suficiente material sensorial, como primera condición para la aprehensión del *Logos*. De aquí su llamamiento a la *historiê* (‘investigación’, ‘averiguación’)”, M. Marcovich, 1968, p. 24.

³⁸ “Por consiguiente, uno debe seguir lo que es común. Y sin embargo, aunque el *Logos* es común, viven los más cual si poseyeran una sabiduría (o norma ético-religiosa) particular”, frag. 114, 2, [23].

³⁹ “La conexión invisible es más fuerte que la visible”, frag. 54 [9]; “Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos si poseen almas que no entienden su lenguaje (bárbaras)”, frag. 107 [13].

⁴⁰ “Si habéis oído no a mí sino al *Logos*, es prudente (menester) convenir en que todas las cosas son uno”, frag. 50 [26].

to include all immediate conviction is shown by the introduction of the argument about numerical propositions, 154c ff.⁴¹

Ciertamente las disertaciones posteriores de Sócrates acerca de cómo ocurre *aisthesis* en el encuentro de dos movimientos, hace referencia a procesos sensibles. Quiero decir, el movimiento de los sentidos del cuerpo y su encuentro con el movimiento del mundo sensible. Estas son las precisiones posteriores a las que Sócrates conduce a Teeteto, pero se trata de la formulación de una teoría de la sensación que, como es bien sabido, ya no es atribuible a Protágoras.⁴² Ahora bien, el mismo Sócrates ha dicho, antes de esas precisiones e inmediatamente después de traer a Protágoras a la discusión, que *aisthesis* es igual a *phantasia* y eso “es para mí”, es decir, que según yo sienta el frío del soplo de viento así “es para mí”. Si el viento *es* frío para unos y para otros no *es* frío, *aisthesis* abarca, además de la mera sensación, un juicio que se emite a partir de lo sentido. Taylor afirma que prefiere traducir *aisthesis* como “percepción” y no como “sensación”, “since it is not clear to me that Theaetetus is at first using the word with the specific meaning of discernment by sense”,⁴³ de allí que se refiera a una aprehensión de cualquier tipo.

Cornford, por su parte, después de referirse a la amplitud del significado de *aisthesis*, señala:

Las palabras de Teeteto “quien conoce *algo* lo percibe” sugieren que, ante todo, está pensando en la percepción de objetos exteriores y la crítica que sigue reduce la palabra a ese sentido, o por lo menos considera como típico de toda *aisthesis* la percepción sensible de objetos exteriores. El único caso que se analiza es el de la visión.⁴⁴

Sin embargo, cuando Sócrates vincula la respuesta de Teeteto con Protágoras y explica la relación, Cornford afirma que lo que ha dicho Teeteto así interpretado (es decir, como percepción sensible o sensación) “no agota el significado de la sentencia de Protágoras”, pues también incluye “lo que me parece verdadero, lo que pienso o juzgo que es verdadero”.⁴⁵

⁴¹ A. Taylor, 1959, p. 325 n. 3. Asimismo, afirma Dupréel: “Le mot *aisthesis* ne doit pas être traduit uniquement par *sensation*, c’est *perception* qu’il signifie dans ce débat, et non pas seulement *perception sensible*, mais *aperception* en général, le fait de saisir, de constater l’objet, sensible ou non sensible”, E. Dupréel, 1948, p. 22.

⁴² Cfr. *Teeteto*, 155d-157c. Cfr. F. Cornford, 1991, pp. 57-58; W. Guthrie, 1992, p. 91 n. 106, tomo V; H.-G. Gadamer, 1995, pp. 67-68; H.-G. Gadamer, 2001, p. 36; p. 119. Una posición contraria es sostenida por A. Taylor, 1959, p. 327 y ss.

⁴³ A. Taylor, 1959, p. 325 n.3.

⁴⁴ F. Cornford, 1991, p. 41.

⁴⁵ F. Cornford, 1991, p. 44.

Aisthesis no se reduce, según el mismo Sócrates explica en estos pasajes, a la percepción sensorial sino que abarca juicios del tipo “es verdadero para mí”. En este sentido, Gadamer señala:

Percibir no es recolectar puramente diversas impresiones sensoriales, sino que percibir significa, como ya lo dice muy bellamente la palabra alemana, *wahrnehmen*, «tomar» (*nehmen*) algo como verdadero (*wahr*).⁴⁶

Aristóteles mismo señala la relación entre lo percibido y el juicio:

Protágoras decía que el hombre era la medida de todas las cosas, significando simplemente que lo que a cada cual le parece con certeza, también es [*kai gar ekeinos ephe panton einai chrematon metron anthropon, ouden heteron legon e to dokoun hekasto touto kai einai pagios*]. De ser esto así, resulta que la misma cosa es y no es [*toutou de gignomenou to auto symbainei kai einai kai me einai*], y que es buena y, es a la vez, mala, y todo lo que se afirme en enunciados contrarios, ya que con frecuencia una determinada cosa le parece buena a unos [*phainesthai tode einai kalon*], y lo contrario a otros: la medida es lo que parece a cada uno.⁴⁷

Lo que parece/aparece *con certeza, es*; y según lo que parece a cada uno, se juzga la cosa: puede ser, *ella misma*, buena o mala. El enunciado dependerá de la correlación hombre-realidad. Taylor, y también Dupréel, hace otra importante referencia: si *aisthesis* es una aprehensión de cualquier tipo, sin distinciones entre sensible y no sensible, también implica la experiencia de que “acerca de lo que un hombre aprehende directamente, de eso está seguro (*epistatai*)”. Esto guarda íntima relación con dos argumentos que se consideran algunas páginas adelante: la experiencia real, evidente, segura que constituye *aisthesis* (me refiero a la experiencia evidente y segura de que veo un árbol y no a la arbitrariedad de que veo “una trirreme” cuando realmente veo un árbol), y la indistinción en *aisthesis* de lo sentido y lo pensado, lo experimentado y lo creído -en la perspectiva de Protágoras, lo sentido y *lo sabido*-.

La evidencia y la seguridad de la experiencia es un rasgo esencial de la verdad que expresa *aisthesis*, pues lo que expreso –que es lo que creo o juzgo- a partir de la experiencia que efectivamente estoy teniendo es, desde el testimonio de Protágoras, *episteme*. Asimismo, la manera cómo Protágoras usa *aisthesis* aún no distingue entre juicio y sensación ni sugiere algún tipo de saber distinto del de la experiencia común. En realidad, *aisthesis* y *doxa* son

⁴⁶ H.-G. Gadamer, 1991, p. 78.

⁴⁷ *Metafísica*, XI, 1062b 10-15. Los pasajes citados de *Metafísica* son tomados de la traducción de T. Calvo M., salvo modificaciones señaladas oportunamente.

equivalentes en el contexto de discusión sobre Protágoras en el *Teeteto*. Ese “estar seguro” a partir de la evidencia de la aprehensión, es *epistatai*. Para este uso de “saber”, que corresponde a Protágoras, Taylor nos remite en este mismo contexto a Heráclito. Esta alusión es pertinente, en tanto que *episteme* debió tener para Protágoras una significación más cercana a Heráclito que a la precisión platónica, posterior, en todo caso. Así, según el testimonio de Hipólito en *Refutatio*, IX, 10, 2, fragmento 57 (Diles-Kranz), escribe Heráclito su conocido fragmento contra Hesíodo:

“Maestro de los más de los hombres es Hesíodo: *estaban seguros [epistantai]* de que él sabía las más de las cosas; ¡el que no llegó a conocer el día y la noche! Pues son *uno*”.⁴⁸

Taylor traduce las líneas referidas a *epistatai*: “*They feel sure –Hesiod- was so wise*”.⁴⁹ Es este sentido de “saber” al que se refiere Taylor en el uso presocrático, y que atribuye a Teeteto cuando responde a Sócrates. De esta manera, *aisthesis* se entiende como una aprehensión directa de cualquier tipo, que implica el sentimiento de seguridad (de evidencia) de la experiencia que se aprehende: “Protagoras is equally concerned with opinions or thoughts. Or, to be more precise: *he does not distinguish between mind and the senses in the manner of later thinkers*”.⁵⁰ Es así como *aisthesis* y *episteme* son equivalentes –según expresa la respuesta de Teeteto- y conforman la misma experiencia. En el caso de Protágoras, esta relación ocurre a partir de lo que la materia (*ten hylon*, palabra que usa Sexto) muestra en su fluir y de las condiciones particulares de cada uno para aprehenderla. Así el hombre es *critério* de lo que existe y de lo que no existe:

Dice, pues, este varón [Protágoras], que la materia es fluyente [*ten hylon reusten einai*], pero que mientras ella fluye, se originan de continuo aditamentos que sustituyen las pérdidas; y que las *aistheseis* se transmutan y se transforman de acuerdo con la edad y otras condiciones del cuerpo [*metakosmeisthai te kai alloiousthai para te helikias kai para tas allas kataskeuas ton somaton*]. Sostiene también que los *logoi* de todos los fenómenos están inmersos en la materia [*legei de kai tous logous panton ton phainomenon hypokeisthai en tei hylei*], de modo que ésta puede ser en sí misma todas las cosas que a cada uno le parecen.⁵¹ Pero los hombres perciben cada uno una cosa diferente, según sus diferentes disposiciones [*para tas diaphorous auton diatheseis*]: aquel que las tiene de acuerdo con la naturaleza percibe aquellas en una disposición acorde con la naturaleza; aquel que las tiene en desacuerdo con la naturaleza, aquellas otras que pueden manifestarse a quienes se hallan en una disposición contraria a la naturaleza [*ha tois kata physin echousi phainetai dunatai, tous de para physin ha tois para physin*]. Y el

⁴⁸ M. Marcovich, 1968, p. 61. Cursivas mías.

⁴⁹ A. Taylor, 1959, p. 325 n. 3.

⁵⁰ J. Mansfeld, 1979, p. 44 n. 19.

⁵¹ Es oportuno recordar la traducción de *logos* como “posibilidad”.

mismo discurso puede hacerse en relación con la edad, con el estar dormido o despierto o con cada una de las clases de disposiciones [*kai ede para tas helikias kai kata to hypnoun e egregorenai kai kath' hekaston eidos ton diatheseon ho auto logos*]. Sucede, pues, según éste, que el hombre es el criterio de los seres [*ton onton kriterion ho anthropos*], porque todas las cosas que se manifiestan a los hombres, existen, y las que no se manifiestan a hombre alguno, no existen [*panta gar ta phainomena tois anthropois kai estin, ta de medeni ton anthropon phainomena oude estin*]. Vemos, por consiguiente, que dogmatiza [*dogmatizei*] tanto en lo de que la materia es fluyente [*ten hylon reusten*] como en lo de que en ella subyacen las razones de todos los fenómenos [*tous logous ton phainomenon panton en autei hypokesthai*], siendo cosas no manifiestas y, según nosotros, mantenibles en suspenso.⁵²

En el discurso apologético de Sócrates, Protágoras dice que si a un enfermo lo que come le sabe amargo, entonces para él *es* amargo.⁵³ Esto nos da la idea de la disposición corporal de la que habla Sexto, indisolublemente vinculada con el tipo de *aisthesis* que tenemos de algo. Una disposición contraria a la naturaleza puede ser la enfermedad, y a partir de ese estado se manifiesta una u otra cualidad de la materia. La amargura del vino para el enfermo o, como dice Sócrates, el vino dulce “para la lengua sana”. Y es posible que las dos *aistheseis* sean verdaderas, en tanto que en el vino están simultáneamente sus *logoi*. Lo mismo ocurre también, dice Sexto, con el dormido. Condición que, bien vale resaltar, hace equivalente a estar despierto o a la edad.⁵⁴

El término “materia” (*hyle*) que usa Sexto podría ser, pienso, equivalente en este caso a lo real en el sentido de la *physis* presocrática. Es decir, en el sentido de que cualidades o contrarios están inmersos en ella y conforman su misma naturaleza en movimiento, y lo que ella manifieste a cada uno, así *es*. Esta equivalencia, claro está, tiene sus límites, pues ya Sexto está hablando de *hyle* y no de *physis*, entre otras cosas. Me refiero solamente al hecho de que los contrarios, las cualidades, etc. están en lo real, en el mundo, en aquello que se percibe. Sin embargo, es de notar, que la materia de Sexto es una materia *fluyente* (*ten hylon reusten*), pero que “mientras fluye, se originan de continuo aditamentos que sustituyen las pérdidas”. El estudio detallado de todo este pasaje, y de estas últimas líneas, lo presentaré más adelante.⁵⁵ Por ahora destaco el hecho de que la materia que menciona Sexto se mueve, es fluyente, y según la influencia que históricamente se reconoce, en el sentido general del flujo de

⁵² Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 217-219. Traducción de Á. Cappelletti con algunas modificaciones.

⁵³ Cfr. *Teeteto*, 166e 1-3.

⁵⁴ Sócrates expone, contra la tesis de Protágoras, la imposibilidad de que puedan ser verdaderas las sensaciones de un loco o un dormido, cfr. *Teeteto*, 157e 1 y ss.

⁵⁵ Cfr. cap. 3, 109 y ss.

Heráclito. En ese flujo la materia se manifiesta y se recupera. Ese movimiento fluyente no es, en realidad, una característica tradicional de *hyle*. La *hyle* aristotélica, como es muy bien sabido también, no tiene entre sus características ser fluyente. Ni móvil por sí misma. Así, el sentido de Sexto, no puede ser el de Aristóteles, y el “*reusten*” que le atribuye tiene una resonancia más heraclítea o presocrática. Además, no tenemos ningún indicio de que Protágoras haya supuesto una fuerza externa a la materia al modo de Empédocles o Anaxágoras para explicar su movimiento.

De esta manera, y en el contexto de la filosofía de Protágoras, quizá pueda ser pertinente una cierta equivalencia de la materia de Sexto con la *physis* presocrática. Y en este mismo sentido, que la *hyle* de Sexto tenga una “materialidad” equivalente a la de la sustancia jónica. Sabemos que la reflexión filosófica de los presocráticos es ajena a la distinción entre lo sensible y lo no sensible, lo material y lo espiritual. De allí que la *physis* (“sensible”, “material”) se mueva por sí misma y sea la sustancia eterna que crea y origina todo lo que existe y la sustancia última de todas las cosas. En efecto, la *physis* y la cosmovisión que comparten los filósofos de la naturaleza anteriores a Parménides, conciben “Una realidad única, eterna, infinita y activa, que es a la vez materia, vida y espíritu de la cual surgen y a la cual retornan todas las cosas [...]”.⁵⁶ Es lo que engendra lo real y *es* lo real, sin que necesite de alguna “causa eficiente” que produzca el movimiento en la materia pasiva e inmóvil por sus propios medios. En este sentido, el agua, el aire o el fuego *estaban vivos*, se movían y eran el mismo principio motor de todo lo engendrado. El profundo “todo es uno” de Heráclito⁵⁷ encierra la complejidad de este pensamiento que comprendía la realidad sin el dualismo de lo corporal y de lo espiritual como naturalezas distintas que pudiesen impedir la unidad de lo existente. Guthrie lo señala:

Para ellos no existían cosas tales como materia muerta e inerte y, por ello, era imposible que vieran ninguna necesidad lógica de dividir su primer principio en material y otro motriz. Al aceptar el agua, o el aire, o el fuego, como la única fuente del ser, ellos pensaban que cualquiera de ellos poseía una movilidad inherente. El agua es dispensadora de vida y el mar muestra un reposo aparentemente ‘incausado’; el aire surge aquí y allá en forma de viento; el fuego salta y parpadea y se alimenta de otras sustancias, y llegará a ser para Heráclito, literalmente, la vida del mundo.⁵⁸

⁵⁶ Á. Cappelletti, 1983, p. 59. Cfr. F. Cornford, 1981, pp. 9-28.

⁵⁷ Cfr. Frag. 50.

⁵⁸ W. Guthrie, 1992, p. 72, tomo I. “Lo que Aristóteles interpreta, pues, como una mera modalidad de la *hyle*, como una mera “causa material”, es, por lo tanto, materia y vida, causa material y causa eficiente intrínseca”, Á. Cappelletti, 1969, p. 31.

No se trata, por lo tanto, como sugiere Cappelletti, de una identificación entre fuerza y materia, sino de que no hay todavía una *distinción* entre ellas.⁵⁹ La identificación entre alma y materia, del alma *idéntica* a la materia, y el movimiento inherente a la materia que fluye y se recupera, y que Sexto atribuye a Protágoras, es lo que quiero resaltar al sugerir la equivalencia entre la *physis* presocrática y la ontología del sofista. En efecto, es la materia en pleno movimiento, cambiando, recuperándose de las pérdidas y mostrándose. Las alusiones a estas características remiten a la noción antigua de que todo lo que es, lo que está vivo, se mueve, tiene alma,⁶⁰ y un alma que en esta filosofía se identifica con la materia.⁶¹ La novedad que se manifiesta en Tales, Anaximandro y Anaxímenes es el problema de la *physis*, recuerda Gadamer, y se expresa como lo que permanece en el devenir “[...] y como la idea de *una realidad que se rige y se organiza a sí misma* y este intento se puede describir perfectamente en los conceptos de la *Física* de Aristóteles”.⁶² En este sentido, por las características que se atribuyen a esta *hyle* pienso que guarda el mismo sentido de “materialidad-espiritualidad” que tiene la *physis*.

Cuando Gadamer estudia a partir de 246a del *Sofista* las posiciones de los filósofos conocidos como “materialistas”, niega que exista la idea tradicional -o aristotélica- de materia ni siquiera en Platón:

⁵⁹ “[...] la *physis* viene a ser también el alma del mundo, aun cuando esta alma sea idéntica a la materia universal”, Á. Cappelletti, 1983, p. 27. “No se encuentra afirmación de una realidad inmaterial antes de Platón (y en ello consiste la mayor grandeza de Platón), no hay antes de él distinción entre los dos planos de la realidad, uno material y el otro inmaterial”, Alfieri en Á. Cappelletti, 1979, pp. 31-32.

⁶⁰ Cfr. H.-G. Gadamer, 1995, p. 73. Asimismo, “[...] cualquier cosa capaz de tener movimiento autónomo es animada (*empsychós*)”, J. Barnes, 2000, p. 14. En realidad, tenemos testimonios que desde Tales atribuyen *psyche* a todo lo que se mueve o hace mover a otra cosa, cfr. *De anima*, 405a 19 y ss. A propósito del sentido de devenir de *physis*, Bravo recuerda el uso de *phynai* de Parménides en el fragmento 8 y su equivalencia con el *gígnestai* del fragmento B19 de Empédocles. “*Physis* es, para ambos, génesis, devenir, llegar a ser”, F. Bravo, 2001, p. 20.

⁶¹ “La *psyche* (presocrática) está hecha de alguna materia física corriente: la materia del cuerpo es la misma materia del alma. Una *psyche* puede ser sutil y etérea, pero sigue siendo material; su sutileza es la del fuego o la del aire, no la instantaneidad del espíritu cartesiano”, J. Barnes, 2000, pp. 556-557. Sin embargo, decir “material” en el contexto presocrático es muy impreciso. Quiero señalar sólo la posibilidad que este pensamiento brindaba para dar por sentada la indistinción sustancial entre la fuerza vital que permitía el movimiento y el mundo sensible que era movido.

⁶² H.-G. Gadamer, 1995, p. 98. *Cursivas mías*.

[...] se habla únicamente de los que pretenden que existen sólo las cosas que se pueden agarrar y tocar con las manos,⁶³ como si se tratase de piedras y troncos de árboles, una clara alusión al relato de Hesíodo acerca de la revuelta de los Titanes contra el Olimpo (*Teogonía*, 675-715).⁶⁴

Esta mención a los que creen que sólo existen cosas “materiales” permite a Gadamer esclarecer el sentido de realidad de los filósofos presocráticos, que recoge, creo, el espíritu de la realidad que Sexto atribuye a Protágoras:

La metáfora, por consiguiente, sirve para indicar a los que identifican el ser con lo que es tangible, y se entiende esta posición en un significado profundo, ontológico. Es decir, no en el sentido moderno de que el ser es lo que se puede constatar y medir con la experiencia, sino en el sentido de ser *dynamis*, lo que produce efectos. Éste es el término con el cual, en este contexto, el filósofo [Platón] trata de definir el sentido del ser identificado en lo que es tangible.⁶⁵

Este sentido de *dynamis*, “profundo y ontológico que produce efectos”, también lo encontramos en la medicina hipocrática.⁶⁶ Si todo lo que siente el hombre, esté dormido, despierto, sano o enfermo existe, se plantea la realidad de todas nuestras experiencias, del tipo que sean. Se trata de que lo sentido de alguna manera expresa lo real, según sea la disposición de cada uno. Si *aisthesis* tiene su *logos* en la realidad deberá ser siempre verdadera, como la cualidad dulce del vino, por ejemplo; pero no todas las *aistheseis* tienen el mismo tipo de “cualidad sensible”, como el sueño del que duerme. Experiencias como sentir este dulce del licor y la del sueño son concebidas por Sexto, y también por Sócrates, como *aistheseis* del hombre. Afirma Guthrie: “[...] la teoría [de las *aistheseis*] se aplicaba tanto a lo que se pensaba o se creía como a lo que se percibía, tanto a nociones de bien y mal como a sensaciones de frío y calor”.⁶⁷

Nosotros no tenemos manera de entender y de referirnos a esa realidad sensible-espiritual de los primeros filósofos o de Protágoras, sino haciendo constantes salvedades acerca de la indistinción entre materia y espíritu, hablando sobre la “materialidad” del alma pero sin asumir

⁶³ *Teeteto*, 155e 5.

⁶⁴ H.-G. Gadamer, 1995, p. 72.

⁶⁵ H.-G. Gadamer, 1995, p. 72.

⁶⁶ Para los médicos, en efecto, apunta Laín, “La *physis* de una cosa se realiza y manifiesta en su *dynamis*, en su fuerza de ser lo que es y como es; lo cual quiere decir que el *eidos* o *idee*, el aspecto propio de cada cosa, es la manifestación sensible de la *dynamis* en que se realiza su *physis*”, P. Laín, 1982, p. 73.

⁶⁷ W. Guthrie, 1992, p. 187 n. 30, tomo III. Cursivas mías. La discusión sobre esta conocida versión de *aisthesis* en Protágoras, como se ve, es lo que trato de recoger aquí.

la materialidad en algún sentido posterior. El análisis del pensamiento fragmentado que recibimos de estos filósofos, implica, a pesar de la dificultad, intentar una aproximación a esa visión de unidad material-espiritual que caracterizó el pensamiento de esa época. Esta tarea ofrece un esfuerzo de comprensión que supone tratar de no considerarlos, desde nuestras categorías actuales, como “materialistas”, por ejemplo, lo que de inmediato nos impide, entre otras cosas, referirnos a cualquier realidad de las que conocemos como “espiritual”. En este sentido, llamar a Heráclito “materialista” arriesga considerablemente lo que podemos comprender de su filosofía, pues dejaríamos sin explicación la realidad “profunda y divina” que se autorregula y que se muestra y se oculta. Asimismo en el caso de Protágoras: la manera de comprender el conocimiento, la multiplicidad de las verdades y de las experiencias de cada uno, variará considerablemente si omitimos esa indistinción de la realidad y nos contentamos con llamarlo “materialista”. La experiencia del enfermo, del amante o del religioso es, desde este punto de vista, verdad y evidencia que el hombre siente en su encuentro con lo real que no se agota en lo “material”, pues el movimiento que caracteriza la realidad expresa una naturaleza que trasciende, en cualquier caso, la mera “materialidad” que nosotros conocemos. Barnes lo niega:

Si nuestras categorías modernas de materialismo y dualismo están correctamente definidas, cualquier teoría del alma que sea inteligible será materialista o dualista independientemente de cuándo fuera formulada. Claro que las teorías presocráticas son demasiado burdas, o demasiado vagas, o demasiado confusas para establecer categorías: pero en ese caso son también demasiado burdas, o demasiado vagas, o demasiado confusas para entenderlas e interpretarlas. Si son inteligibles corresponden a algunas de nuestras categorías.⁶⁸

De ser esto así, el pensamiento de Heráclito o del mismo Protágoras deberá “calzar” en nuestras categorías siempre “correctamente definidas”, para poder comprenderlos. Y esto debe funcionar independientemente de cuándo y cómo se pensó lo que se pensó. Es preciso introducir, pienso, -cosa que Barnes no hace- ciertos matices y tener la requerida sensibilidad histórica para evaluar un pensamiento fragmentado como el que nos ocupa, *únicamente* a partir de nuestras categorías “correctamente definidas”. El hecho mismo de estar lejos de ese contexto nos lleva a las advertencias acerca de las indistinciones sensibles y espirituales, y el hecho de que estos filósofos nos resulten “burdos” y “confusos” no implica que la única manera de interpretarlos y comprenderlos sea desde nuestra caracterización del materialismo o

⁶⁸ J. Barnes, 2000, p. 557.

del dualismo. Si fuese realmente así, no podríamos imaginar y entender una noción como la *physis* de Heráclito o la de los médicos hipocráticos, por ejemplo. Y entenderíamos otra cosa si llamamos a Anaxímenes o a Diógenes de Apolonia “materialistas”.

Retomo unas palabras de Gadamer, ya citadas, en las que se refiere a los “materialistas” del *Sofista*, los que, según Barnes, deberíamos entender según nuestra propia idea de “materialistas”. Lo tangible, que debe entenderse en un sentido profundo y ontológico, no debe hacerse “... en el sentido moderno de que el ser es lo que se puede constatar y medir con la experiencia, sino en el sentido de ser *dynamis* [...]”.⁶⁹ Y esta perspectiva es, precisamente, la que permite comprender la amplitud de significados de *aisthesis*, y la posibilidad de que las diversas experiencias del hombre puedan ser aceptadas por el otro, por cada uno, como verdaderas, según sea el tiempo y el lugar. Asimismo Sexto nos habla de una “materia fluente”, y la primera experiencia de los hombres salidos a la luz, según el mito de Prometeo de Protágoras, es la experiencia de la evidencia religiosa. Esto es, *aisthesis* no distingue creencias, juicios, sensaciones o experiencias “materiales” o “espirituales”, se trata de *todas* las experiencias humanas. A propósito de *Metafísica* XI, 1062b 10-15, antes citado, pasaje en el que Aristóteles se refiere a un conocimiento, según el sofista, que no hace distinciones entre sensaciones o juicios, como se ha venido sosteniendo, y que permite comprender un poco mejor tanto la crítica de Aristóteles como la afirmación de Protágoras sobre la *episteme*, sostiene Cappelletti:

Es evidente que aquí Aristóteles se refiere: 1º) a todo conocimiento, sensible o no (“lo que a cada uno le parece, realmente existe”); 2º) al juicio general (“y tener todas las otras propiedades que surgen de las proposiciones contrarias”) y 3º) al juicio de valor (“muchas veces a algunos una cosa le parece bella y a otros lo contrario”).⁷⁰

Por estas razones, culmina el autor, no es posible que Protágoras estableciera una distinción entre conocimiento sensorial y conocimiento racional.

En consecuencia, infiero, la amplitud de *aisthesis* no involucra sostener dos tipos de conocimiento. Haberlo hecho habría supuesto una tesis similar a la de Demócrito o a la de

⁶⁹ H.-G. Gadamer, 1995, p. 72.

⁷⁰ Á. Cappelletti, 1987, pp. 87-88.

Platón, con la posibilidad de que haya sensaciones falsas, y supondría, por lo tanto, que *aisthesis* se restringe a la percepción sensible. Desde esa acepción más delimitada de *aisthesis*, como percepción sensible, nada le impidió a Sócrates preguntar por qué Protágoras no dijo que el cerdo era la medida de todas las cosas en lugar del hombre, si ambos tienen sensaciones. Por eso hay que darle razón a Cornford cuando señala:

‘Percepción es conocimiento’: esto significa que la percepción es una aprehensión *infalible* de lo que *es*, o de lo que es *real*. Estas son dos características del conocimiento y que todo aquello que aspire a serlo debe poseer. La afirmación de Teeteto, así interpretada, no agota el significado de la sentencia de Protágoras. El término “parece” en Protágoras no se limita a lo que parece *real* para mí en la percepción sensible; también incluye [...] lo que me parece *verdadero*, lo que pienso o juzgo que es verdadero.⁷¹

Es así, entonces, que “el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son”. Así reza el fragmento de Protágoras: el hombre es la medida de lo que *es*. Asimismo, Sexto afirma que el hombre es el criterio de los seres, porque todas las cosas que se manifiestan a los hombres, existen, y las que no se manifiestan a hombre alguno, no existen.⁷² De allí que la distinción de Nestlé no se corresponda del todo con los testimonios:

No se puede hablar de una “medida” más que cuando se trata de medir y valorar, de dar expresión a *impresiones* agradables o desagradables. Dicho brevemente: el tema de la proposición de Protágoras no son los juicios existenciales, sino los de valor. El hombre no es la medida de la existencia de la miel, sino de que ésta le sepa dulce, es decir, de que la miel provoque la impresión “dulce”; tampoco es el hombre la medida de la existencia de la poligamia o del matrimonio entre hermanos, sino de su valoración como honestos (*kalon*) o deshonestos (*aischron*); y tampoco es la medida de la igualdad política, sino de que sea sentida como justa o injusta, racional o irracional, útil o dañina.⁷³

El hombre es la medida de todas las cosas. Lo que existe, existe, porque la medida misma de la existencia es el hombre: no podemos hablar de algo que nadie haya conocido nunca, como se desprende del testimonio de Sexto.⁷⁴ Es curioso que Nestlé identifique *aisthesis* sólo con “impresión” y se refiera, sin embargo, a juicios de valor. Ciertamente el hombre es la medida de lo dulce de la miel, pero *también* implica ser medida de la existencia de la miel: de nuevo,

⁷¹ F. Cornford, 1991, pp. 43-44. Asimismo sostiene Á. Cappelletti, 1987, p. 89, que *doxa* y *aisthesis* son equivalentes para Protágoras. Durante el análisis del *Teeteto*, Guthrie escribe que el postulado del hombre medida “no implica de un modo claro limitar el conocimiento a la percepción”, W. Guthrie, 1992, p. 99, tomo V.

⁷² Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* I, 217-219.

⁷³ W. Nestlé, 1987, p. 117.

⁷⁴ Cfr. Cap. 3.

si nadie ha tenido conocimiento de la miel, no existe.⁷⁵ Por lo demás, la poligamia, el matrimonio, etc., no sólo existen sino que son posibles gracias al hombre, y, por lo tanto, a su “medida”.⁷⁶ La amplitud de *aisthesis* supone precisamente esto: abarca todo juicio o manifestación que resulte *evidente* –se trate de juicios de valor o no-. Esto no quiere decir que nosotros no podamos establecer que se trata de dos niveles distintos, por así decir, de existencia: la miel y su cualidad de dulce; lo bueno y algún planeta “desconocido” (desconocido hasta que un hombre lo descubra), etc. De lo que se trata es de admitir que, para Protágoras, todos esos juicios dependen de la experiencia del hombre, y que ningún testimonio nos permite suponer que sólo se refiere a juicios de valor y que, por lo tanto, excluye cualquier otro tipo de juicio.⁷⁷

Sin embargo, pienso que en el argumento de Nestlé reposa precisamente la evidencia de las cosas que existen, que están allí, y que no requerirían, por su evidencia, de ninguna “medida” o justificación. En efecto, las discusiones o desacuerdos posibles no son acerca de la existencia o no del incesto, ocurren cuando lo vamos a valorar. Damos por sentado que el incesto existe, para poder juzgarlo. Sin embargo, un hombre que pertenezca a una comunidad que no tenga siquiera noticia del incesto, puede afirmar que semejante cosa no existe; no tiene referente que le permita conocer de su existencia, y su juicio (*aisthesis*) no será falso.⁷⁸ De manera que según el caso, podremos referirnos a juicios de valor o no, pero cualquiera sea el caso de que se trate, el hombre seguirá siendo, inevitablemente desde esta perspectiva, la medida de todas las cosas.

Todo esto apunta a la importancia de la evidencia de las *aistheseis* o convicciones que tenemos. Es patente que entre los hombres no hay desacuerdos o diferencias acerca de la existencia del sol o de la luna: son tan evidentes que se verifican a sí mismos ante todos. Hay divergencias, por ejemplo, referidas a la rotación o no de la tierra con respecto al sol, aunque no con respecto a sus existencias. Pero cuando hablamos de igualdad política, justicia o

⁷⁵ Si nadie en el mundo ha conocido la miel, no existe. Si nadie ha conocido la miel en una determinada comunidad, ni se tiene noticia de su existencia, tampoco existe la miel.

⁷⁶ Los hombres de una comunidad pueden perfectamente asumir –como de hecho ocurre– que la poligamia es más conveniente, más útil o mejor, que el matrimonio. Y eso es una “medida” del hombre.

⁷⁷ Cfr. F. Copleston, 2001, pp. 101-102; C. García G., 1988, p. 49.

⁷⁸ Será “falso” o “sinsentido” si vive en una comunidad donde el incesto es una práctica corriente. Cfr. Cap. 3.

poligamia, debemos hacer una distinción. Como veremos en el capítulo 4, hay *aistheseis* que se enseñan, como la de la justicia, y las que sencillamente ocurren, como la del frío. Sin embargo, lo que se comprende como justo, por ejemplo, puede llegar a ser tan evidente, como el frío, gracias a la educación de la *polis*, como ocurre con nuestra lengua; tanto, que permite emitir el juicio “esto *es* justo”. La distinción que es preciso hacer radica, entonces, en señalar que unas *aistheseis* se educan o se adquieren en la misma manera de vivir –como la poligamia o el matrimonio–, y otras no. Pero las aprendidas pueden llegar a ser igual de evidentes: la igualdad política y ante la ley, por ejemplo. Así, *para nosotros* es una verdad tan evidente la injusticia de la esclavitud o del derecho de pernada, como la salida del sol todos los días.

γ. *Del ser y del parecer.*

En 152c del *Teeteto* Sócrates se refiere a *aisthanesthai* como equivalente a *phainetai*. Lo que “me aparece” es equivalente a lo “que percibo” (o siento, o juzgo verdadero, etc.). Se trata de la misma amplitud de *aisthesis* a que se ha estado haciendo referencia. Sin embargo, Barnes se refiere a una ambigüedad de *phainetai* en el contexto de la afirmación de Sócrates. Afirma:

[... *phainetai*] tiene un sentido de enjuiciamiento y tiene un sentido fenomenológico [...] Son dos formas distintas de parecer: parece que tienes la cara amarilla fenomenológicamente, no según un enjuiciamiento: no juzgo que sea amarilla; él parece culpable según mi juicio, pero no fenomenológicamente: su cara infantil irradia inocencia. ¿Cuál de los dos es el “parecer” de Protágoras?⁷⁹

Barnes reconoce que Platón da una respuesta fenomenológica explícita, al identificarlo con *aisthesis* en el referido pasaje. Pero el autor toma el testimonio de Sexto como contraposición al de Platón: “pero Sexto habla de todas las cosas que “*phainetai*” o “*dokei*” a alguien”.⁸⁰ Y concluye:

[...] Platón a veces utiliza explícitamente el *dokei* con puro valor de enjuiciamiento (*Teeteto* 161c). Además, gran parte del argumento contra Protágoras que desarrolla Platón en el *Teeteto* asume implícitamente *dokei* y no *aisthanetai*. La interpretación fenomenológica dada en 152A, por tanto, no es la que sostiene Platón.⁸¹

⁷⁹ J. Barnes, 2000, p. 635.

⁸⁰ J. Barnes, 2000, p. 636.

⁸¹ J. Barnes, 2000, p. 636.

No creo que Barnes tenga razón. La amplitud de significación de *aisthesis*, como he sostenido, es explícita en el testimonio de Platón y la relación entre *aisthanesthai* y *phainetai*, entre *phantasia* y *aisthesis*, igualmente está planteada por Platón. Así como *aisthesis* abarca sensación, parecer, emociones, etc., y es éste presumiblemente el uso que mantuvo Protágoras, esa misma amplitud se mantiene con *phainetai*. Quiero decir, desde la perspectiva que estoy asumiendo, una distinción entre los dos sentidos de *phainetai* es simplemente irrelevante para Protágoras, por cuanto la creencia o juicio sobre algo (el viento es frío, por ejemplo) no se desvincula de lo que aparece ante el hombre.

Hemos dicho que lo que cada hombre cree que es verdadero depende de cómo la materia, en su fluir, se le muestra según sean sus disposiciones.⁸² Lo que cree o juzga bueno o verdadero no está desconectado del mundo con el que inevitablemente se encuentra. En este sentido, lo fenomenológico no es un ámbito aparte con respecto al enjuiciamiento, forman parte de la misma experiencia, de *aisthesis*. *Y creo que es precisamente lo que hace Platón* cuando no distingue y asume “implícitamente” *dokei* en lugar de *aisthanesthai*. Hacer la distinción que intenta el autor implicaría, en realidad, distinguir entre lo que se muestra y lo que se piensa sobre lo que se muestra, esto es, como afirma Gadamer, entre *nous* y *aisthesis*. Pero esto es precisamente lo que Platón deja en claro en el *Teeteto*: el conocimiento no puede ser *aisthesis* solamente, pues hay un ámbito del conocimiento que corresponde sólo al *nous*, como la igualdad, la semejanza o el ser de las cosas, dando a entender que semejante distinción no estaba nítidamente trazada ni en Protágoras ni en los filósofos anteriores. Desde la perspectiva de Protágoras, por lo tanto, la afirmación “él parece culpable según mi juicio, pero no fenomenológicamente: su cara infantil irradia inocencia”, puede ser un sinsentido.

¿Cómo algo me puede *parecer* de cierta manera –diría el sofista- si no se *muestra* de esa cierta manera? El ejemplo que da Barnes implica un divorcio entre la realidad que se manifiesta y el juicio que se emite, esto es, si la persona “irradia inocencia con su cara infantil”, -que ya es un juicio que se desprende de lo que se me muestra- ¿cómo puedo llegar, desde la lógica de Protágoras, a un parecer totalmente diferente, contrario? ¿Se trata, entonces, de juicios tan divorciados de lo real que pueden incluso sostenerse de manera contraria ante la evidencia? Se

⁸² Cfr. Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 216.

tendría que admitir que, además de la inocencia que irradia la cara infantil, hay algo más que se me aparece desde ese sujeto en cuestión que me permite tener un juicio del tipo “me parece culpable”. Y estos “contrarios”, para el sofista, (inocencia-culpabilidad) pueden coexistir en la realidad.

Sin embargo, la *aisthesis* sobre esta persona ha de ser de culpabilidad o de inocencia, dado que es absurdo –y Protágoras estaría de acuerdo- que se sostenga *simultáneamente* las dos cosas como verdaderas.⁸³ En una ocasión puede parecer inocente, y culpable en otra; puede parecer inocente a uno y a otro culpable. Pero si lo que la realidad muestra, en cierto contexto, es una cara de inocencia, no se sabría, sin embargo, cómo se sostendría la opinión de que es culpable. Con esto insisto, contra Barnes, en la evidencia de *aisthesis* y en la relación estrecha entre el alma del hombre que conoce, la realidad que se le muestra y el conocimiento.

Lo importante de la discusión anterior es que apunta a que en la filosofía de Protágoras, en definitiva, lo que un hombre siente, existe, es real: “las posibilidades de *todos* los fenómenos están inmersos en la materia, *de modo que ésta puede ser en sí misma todas las cosas que a cada uno le parecen*”, dice con razón Sexto. Así, a partir del argumento, una alucinación, el sabor del vino o incluso la intuición de la *physis* son *aistheseis*, en tanto que tienen siempre un *logos* en lo real, son convicciones de las que se está plenamente seguro, y “me parecen verdaderas”. Cuando Sócrates, en 158 y ss. del *Teeteto*, habla de “sensaciones falsas”, se refiere a los sueños, las enfermedades, la locura y de las deficiencias de la vista o el oído. Esto es, usa *aisthesis* indistintamente refiriéndose tanto a una experiencia sensorial como a la del sueño o la locura.

La palabra *aisthesis* –afirma Cornford- está siendo usada todavía aquí con un sentido lo suficientemente amplio como para incluir la conciencia de las sensaciones y sentimientos internos y las imágenes de los sueños. Todas éstas, según la sentencia de Protágoras, son “cosas que me parecen a mí”.⁸⁴

En este mismo sentido, Cornford culmina su comentario al pasaje donde se mencionan las sensaciones falsas recordando las palabras de Sócrates en 160a: “En efecto yo, percibiendo en estas circunstancias, no produciré jamás otra cosa”, para sostener que, en efecto, “esos objetos

⁸³ J. Barrio, 1980, p. 21. El problema de la contradicción será tratado en el cap. 3.

⁸⁴ F. Cornford, 1991, p. 62

[los del loco, los del enfermo y los del sueño] deben tener algún tipo de existencia; y no hay fundamento alguno para sostener que mi conciencia de ellos es falsa.⁸⁵

La *aisthesis* de Protágoras, entonces, no puede analogarse a la teoría de la sensación de Platón, pues su significación y la realidad que nombra trascienden la explicación de la experiencia de cómo el órgano sensorial y sus movimientos se encuentran con la realidad también en movimiento. Esto supondría, fundamentalmente, la determinación de *aisthesis* como percepción sensible. Este sentido amplio de *aisthesis* frente a las delimitaciones de Platón, lo expresa muy bien Nuño a propósito de la refutación que Sócrates hace a Protágoras a través de los argumentos i) por qué no es el cerdo y sí el hombre la medida de todas las cosas, si ambos tienen sensaciones; y ii) cómo es que Protágoras es sabio y maestro si cada uno es la medida de su verdad y todas son igual de verdaderas:

Como quiera que Protágoras podría haber respondido, adelantándose en esto al mismo Teetetos, que es el hombre quien percibe y que la percepción es conocimiento, le conviene a Platón distinguir de entrada entre percepción como tal y conocimiento como reflexión (o percepción segunda), eliminando de paso la seguridad de Teetetos en su fórmula. Para ello Platón hace que, reiteradamente, percepción se identifique únicamente con *percepción sensible* (ver, oír, etc.), y demuestra así fácilmente que la memoria, por ejemplo, no puede, de acuerdo a tal identificación, dar conocimiento. El desenlace es rápido: “parece, por tanto, que si dices (Sócrates a Teetetos) que ciencia y percepción son lo mismo, sucede un imposible.”⁸⁶

Esta distinción es clave para comprender los alcances de *aisthesis* de Protágoras y su noción de *episteme* frente a la propia tesis de Platón, especialmente cuando nos habla de *aisthesis* como actividad del alma que usa de los sentidos cuando ella no investiga por sí misma. En efecto, el argumento de que *aisthesis* es una actividad del alma es de Platón y no de Protágoras. “Teetetos se ve obligado a abandonar su posición o a ampliar el término “*aisthesis*” hasta el extremo de poder incluir en él la *apercepción* de los objetos”.⁸⁷ Ahora bien, si *aisthesis* no se restringe a la percepción sensible, sin embargo, no implica ningún cuestionamiento al testimonio de los sentidos. Como escribe Nuño, Platón, cuando va a evaluar la tesis del sofista, identifica *aisthesis* con la percepción sensible y después, para su

⁸⁵ F. Cornford, 1991, p. 62. La traducción de Cornford en la versión en español de su texto, parafrasea a Sócrates de esta manera: “Puesto que -como señalará Sócrates- no puedo ser consciente sin que mi conciencia sea conciencia de algo”. M. Balasch traduce: “De modo que yo, si percibo en tales condiciones jamás intentaré ser algo distinto”. Esto coincide con el testimonio de Sexto.

⁸⁶ J. Nuño, Anuario II, pp. 248-249.

⁸⁷ J. Nuño, Anuario II, p. 249.

propia tesis, con la apercepción de los objetos. Protágoras no admite estos extremos: ni *aisthesis* se restringe a la percepción sensible ni concibe un conocimiento de naturaleza inteligible, en el sentido platónico. Ni asume un dualismo entre alma y cuerpo que le permita sostener que *aisthesis* es una actividad del alma que se sirve de los sentidos. No ve el ojo, dice Sócrates, sino el alma a través del ojo.

Esa es también la opinión de Mendelson:

At this point I should note that by ‘perception’ I mean to connote the full range of our cognitive life; so that individual percipients may be seen as invoking not only the senses, but also memory, intuition, emotion, imagination, reason, or any synthesis of these in an effort to achieve both invention and judgment. The clarification is necessary because Plato makes an extended effort to limit the human-measure doctrine to sense perception only and so to debunk it as a viable epistemic theory.⁸⁸

Así, en la amplitud de *aisthesis*, en la indistinción de experiencias que lo caracteriza, lo que se aparece ante los sentidos, *es*. Quiero decir, no podríamos atribuirle a Protágoras hallazgos como los de Parménides o Zenón, que niegan precisamente lo que parece y aparece en la realidad. Las convicciones y creencias -más aún, *episteme* para el sofista- no son algo distinto de *aisthesis*, están implicadas en ella: son *aisthesis*. Luego, el juicio que se emite, la opinión que se sostiene o la convicción que se defiende, etc., no son contrarias a la propia experiencia. La diferencia de Protágoras con un filósofo como Anaxágoras o Demócrito, como veremos, radica entre otras cosas en que no admite “dos tipos de conocimiento” o juicios que contraríen la propia experiencia al modo de la nieve “que también es negra” de Anaxágoras. La fuente jónica que quiero destacar en Protágoras y su diferencia con la percepción platónica del *Teeteto*, está muy bien expresada por Gadamer:

Sin duda alguna, enfrentarse con esa doctrina universal del movimiento que ofrece el *Teeteto* no es un testimonio inmediato del pensamiento antiguo de los llamados heraclíteos (entre ellos Protágoras). Antes bien, esta doctrina del movimiento está construida desde el concepto platónico de *eidos* y desde el concepto de alma que viene dado con él [...] Donde más claro se refleja esto [...] es en el modo en que el alma se distingue de los sentidos, los cuales, por su parte, forman parte del todo de movimiento que perciben. El alma conoce por medio de ellos, es decir, es diferente de ellos y está abierta a la dimensión ontológica que es la única en la que se da todo lo verdaderamente ente. Sólo aquí gana el concepto de *nous* y de *noesis* su articulación específica. Mienta ahora el conocimiento de lo verdaderamente ente, lo que se separa de lo captado en la *aisthesis*, lo que no es propiamente ente, sino que siempre es de otro modo. Podemos deducir de ello -y esto es seguramente uno de los conocimientos más importantes sobre los presocráticos a los que podemos llegar desde Platón- que no había para nada una contraposición

⁸⁸ M. Mendelson, 2002, p. 8. Esto confirma, como veremos, que *episteme* no es un asunto solamente de razón.

esencial de *aisthesis* y *noesis*, igual que no existía un concepto unívoco de *psyche* en sentido platónico. Para la doctrina ontológica de Parménides, esto no es menos importante que para la conexión de alma y fuego que aparece en Heráclito.⁸⁹

Ni para Protágoras, añadiría, cuando afirma no sólo que *episteme* es *aisthesis*, sino que *psyche* no es otra cosa que *aisthesis*. La amplitud de *aisthesis* implica precisamente eso: la ausencia de una contraposición esencial entre *aisthesis* y *nous*, entre sentir y pensar, pensar y sentimiento, etc. Es por eso que podemos implicar en *aisthesis* no sólo la sensación sino el juicio, la opinión, la convicción que se sostiene como verdadera. Es también por esta razón que el uso que hace Platón de *aisthesis* en las críticas a Protágoras y en la teoría de la sensación ya supone su identificación con la percepción sensible. El uso amplio de *aisthesis* es lo que permite que el hombre –y no un animal- sea la medida de todas las cosas, que pueda sentir y expresar una opinión *verdadera*, y que se conciba el conocimiento como una experiencia en la que aún no se dividen del *logos* sentimientos y emociones. *Episteme* se revela como una experiencia que involucra todas nuestras expresiones racionales y emotivas, sin establecer contraposiciones esenciales de ningún tipo. De esta manera, sentir pasión o sentir un sabor amargo pueden llamarse *aisthesis* sin mayores precisiones.

[*Aisthesis*] –afirma Guthrie- era un término amplio, ya que los griegos no poseían palabras individuales que distinguieran la sensación de la percepción, es decir, la mera conciencia de los datos sensoriales (colores, sonidos, etc.) de la percepción de los objetos externos que deriva de ella.⁹⁰

Finalmente, no debería pasarse por alto la consideración de las proposiciones matemáticas en el argumento de Teeteto, que Taylor considera significativo con relación a los múltiples significados de *aisthesis*, tanto los racionales como los sensibles –*logos* y *pathos*-.⁹¹

La interpretación que propongo de la realidad según Protágoras, coincide con la de Cornford: es muy probable que para Protágoras la realidad lejos de ser neutra, se asemeje a la de Heráclito y a la de su contemporáneo Anaxágoras, en tanto que la realidad no puede estar desprovista de cualidades.⁹² Guthrie, sin embargo, a diferencia de Cornford, Cappelletti,

⁸⁹ H.-G. Gadamer, 2001, pp. 119-120.

⁹⁰ W. Guthrie, 1992, p. 86.

⁹¹ *Teeteto*, 147d-e.

⁹² “Es probable que Protágoras sostuviera la primera y la más simple de estas dos posibilidades: que el viento es a la vez frío y caliente [...] Coincide además con la doctrina de un contemporáneo de Protágoras, Anaxágoras,

Solana, Capelle, entre otros, se muestra solidario con la idea de que la materia no tiene cualidades reales para Protágoras:

Protágoras adoptó un extremo subjetivismo, según el cual no había una realidad más allá e independientemente de las apariencias, no había diferencia entre aparecer y ser, y cada uno somos juez de nuestras propias impresiones.⁹³

El “extremo subjetivismo” se fundamenta para Guthrie en que no hay una realidad fuera de lo que aparece. Ciertamente no hay diferencia entre ser y aparecer, pues lo que se muestra es el ser, y la *aisthesis*, como dice Sócrates, es *del ser (tou ontos)*. En palabras de Sexto, la materia se muestra a sí misma y según la disposición de cada uno ocurre *aisthesis*. Ahora bien, el hecho de que no haya diferencia entre lo que se muestra y *lo que es* –porque se muestra *lo que es*–, no implica necesariamente, como pretende Guthrie, que la materia deba ser neutral o carente de toda cualidad. Cada uno es, por supuesto, juez de su propia *aisthesis*, pero esto no implica que lo real deba ser vacío y neutro. Esta interpretación, en opinión que comparto con Cappelletti, “nos conduciría a un fenomenismo al estilo de Hume o, tal vez, a un acosmismo al modo de Berkeley, ya que un objeto absolutamente neutro dejaría de ser un verdadero objeto (desde el punto de vista gnoseológico)”.⁹⁴ Ciertamente, “Protágoras somete la materia al sujeto (en tanto que él percibe una u otra cualidad de ella) pero no la suprime”.⁹⁵

Guthrie se basa en un pasaje de Aristóteles para reforzar su interpretación: “En efecto, nada habrá frío ni caliente ni dulce, ni nada sensible, en general, a no ser que esté siendo sentido. Por consiguiente, vendrán a sostener (los megáricos) la doctrina de Protágoras”.⁹⁶ Este testimonio, sin embargo, no contradice ni al de Sexto ni a la tradición que lo sigue. Ciertamente, no hay nada frío ni caliente ni dulce a no ser que un hombre medida lo esté sintiendo. El hombre que siente la cualidad, tiene una experiencia real para él y entonces hace

quien sostenía que las cualidades (o cosas) opuestas como “el calor” y “el frío” coexistían en forma inseparable en las cosas exteriores a nosotros, y que la percepción se realiza a través de los contrarios [...] Además, ambos coinciden con Heráclito en la afirmación de que los opuestos coexisten indisolublemente [...] Es probable que Protágoras hubiera sostenido que “calor” y “frío” pueden coexistir en la misma cosa real sin contradicción. Este punto de vista, en fin, lo indica Sexto Empírico”, F. Cornford, 1991, pp. 45-46.

⁹³ W. Guthrie, 1992, p. 186, tomo III.

⁹⁴ Á. Cappelletti, 1987, p. 97. Que Protágoras no es subjetivista ni solipsista también lo sostiene J. de Romilly, 1997, p. 109.

⁹⁵ M. Cardini, 1922, p. 26.

⁹⁶ Cfr. *Metafísica*, IX, 1047a 5-7.

un juicio del tipo “es dulce”. Otro siente otra, y ocurre lo propio. Esa es una función del hombre concreto, sentir y juzgar. La materia puede contener todas las posibilidades de nuestras *aistheseis*, y el hombre que es medida de lo que existe sentir algunas de sus cualidades. Quiero decir, juzgar algo frío o dulce requiere de un hombre que sienta, pero esto no excluye que la materia contenga todos los *logoi* de nuestras *aistheseis*. *Aisthesis* es del hombre (sólo él puede decir “es dulce”), lo que la produce –su posibilidad- depende de la materia. Afirmar que algo *es* requiere de un hombre que experimente la realidad, y no puede admitir como real y verdadero algo que no sienta. Pero esto no implica, como pretende Guthrie, que la realidad sea absolutamente neutra. Dice Sócrates, además, que la *aisthesis es* del ser, y por eso resulta infalible. Y no sería del ser si éste fuera absolutamente neutro. Tiene razón Aristóteles cuando afirma, refiriéndose a Protágoras, que no hay nada dulce ni frío a menos que esté siendo sentido. Nada impide que la realidad, es decir, lo que existe fuera de nosotros, contenga todas las posibilidades de las *aistheseis*.

El mismo Aristóteles puede clarificar la posición del sofista. En efecto, también en *Metafísica*, refuta las posiciones filosóficas de los relativistas, y con ellas a Protágoras,⁹⁷ sosteniendo que los contrarios ocurren a la vez en una misma cosa, dado que lo sensible es el único objeto de conocimiento, y porque los contrarios surgen de la misma cosa, tal como lo indica la experiencia. “En efecto –dice Aristóteles-, si no es posible que se genere lo que no es, la cosa existía siendo ya por igual ambos contrarios, como dice Anaxágoras que todo está mezclado con todo, y también Demócrito.”⁹⁸ De modo que para estos filósofos, lo frío y lo dulce y todo lo que sentimos deben estar en lo que nos afecta. Anaxágoras, Empédocles y Demócrito son ejemplos para el estagirita en este sentido.⁹⁹

Según Empédocles, como es bien sabido, hay cuatro raíces originarias de las que todo está formado y que también están en la materia, son la materia. De la mezcla de estas cuatro raíces, agua, tierra, viento y fuego, ha surgido todo lo que existe en el universo tal y como existe

⁹⁷ *Metafísica*, IV, 1009a 5.

⁹⁸ *Ei oun me endechetai gignesthai to me on, prouperchen homoios to pragma amphi on, hosper kai Anaxagoras memichthai pan en panti phesi kai Demokritos.*, *Metafísica*, IV, 1009a 25 y ss.

⁹⁹ En *Teeteto* 152e 3 también Platón vincula a Protágoras con Empédocles, pero con respecto al principio del movimiento. Esta referencia a Aristóteles sólo busca resaltar que para estos filósofos desde siempre y simultáneamente existen en las cosas, todo lo que puede existir y ser sentido.

después de haber sufrido la mezcla diversas modificaciones. Es una fuerza física bipolar que él llama “Amistad-Odio”, la que se encarga de unir y desunir la mezcla de las raíces a través del movimiento que imprime a la materia inmóvil. Es el movimiento de esta fuerza física lo que da origen al nacimiento (mezcla) y destrucción (separación) de todo lo que existe.¹⁰⁰ Aunque para Empédocles sólo hay cuatro raíces (y no partículas infinitas como para Anaxágoras), igualmente es posible atribuirle el “todo está en todo”, pues todo está hecho de las cuatro raíces. Y los contrarios y todas las cualidades, en este sentido, deben coexistir en la materia. “Por lo demás, -continúa Aristóteles- la causa de que éstos llegaran a tal opinión fue que investigaban acerca de las cosas que son, pero suponían que las realidades sensibles son las únicas cosas que son”.¹⁰¹ Es esta tradición la que aparentemente Guthrie pasa por alto.

Taylor, por otro lado, hace una interpretación que coincide, en parte, con la de Guthrie. En principio, me parece correcto que Taylor califique a Protágoras de realista:

The view Plato ascribes to Protagoras is not ‘subjectivism’. It is not suggested that ‘what appears to me’ is never a ‘mental modification’ of myself. The theory is strictly realistic; it is assumed that ‘what appears to’ me is never a ‘mere appearance’, but always ‘that which is’, ‘reality’.¹⁰²

Ciertamente, si se trata de percibir lo real, entonces percibimos lo que es y no una simple apariencia cuyo correlato sería inexistente. No hay ninguna sugerencia en las fuentes, hasta donde soy capaz de abarcarlas, de que *aisthesis* sea una mera modificación mental, como señala Guthrie. Muy por el contrario, *aisthesis* muestra la realidad en sí misma, como afirma Sexto. Sin embargo, me parece que las razones en las que Taylor funda lo que afirma sobre el sofista, son discutibles una vez que se toman en cuenta algunos pasajes del *Teeteto* y las fuentes. Dice Taylor:

[...] Protagoras denies that there is a *common* real world which can be known by two percipients. Reality itself is individual in the sense that I live in a private world known only to me, you in another private world known only to you. Thus if I say the wind is unpleasantly hot and you that it is disagreeably chilly, we both speak the truth, for each of us is speaking of a ‘real’ wind, but of a ‘real’

¹⁰⁰ Cfr. W. Guthrie, 1992, p. 158 y ss., tomo II; G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, 1994, p. 400 y ss.

¹⁰¹ *Metafísica*, IV, 1010a 1-3. Aristóteles también supone que Protágoras, como estos filósofos, se ocupa sólo de las percepciones sensibles. En todo caso, sólo me interesa señalar que incluso desde esta perspectiva, en la realidad están todas las cualidades y cosas que existen. Y que la materia para Protágoras, como para los filósofos mencionados, no es neutra.

¹⁰² A. Taylor, 1959, p. 326.

wind which belongs to that private world to which he, and only he, has access. No two of these private worlds have a single constituent in common, and that is precisely why it can be held that each of us is infallible about his own private world.¹⁰³

Por familiar que sea ese comentario a una mentalidad moderna, no hay ningún texto ni en Platón ni en la doxografía ni en ninguna otra fuente que sugiera la negación de Protágoras de un “mundo real común”. Antes bien, el testimonio citado de Sexto afirma lo contrario. Aunque éste no menciona explícitamente un “mundo común”, sí habla de la “materia fluyente” en la que están inmersas las posibilidades (*logoi*) de las *aistheseis*. La materia fluyente supone una existencia real *común* –como la *physis* de Heráclito o el *migma* de Anaxágoras- cuyo encuentro con la sensibilidad hace posible la *aisthesis*. Los *logoi* de Sexto pueden ser equivalentes a las cualidades o contrarios de la realidad (*physis*, *migma*, etc.) de la tradición de la filosofía de la naturaleza, y suponen, no una realidad “privada” sino, por el contrario, común y compartida por todos, aunque las *aistheseis* de cada uno sean distintas. Que la cualidad sentida está en lo percibido, lo dice explícitamente Sócrates cuando se refiere a la infalibilidad de *aisthesis*: “[...] lo dulce que *está* en el vino y en movimiento, ha hecho que el vino *sea* y parezca dulce a la lengua sana”.¹⁰⁴ Y es que, “En consecuencia, la *aisthesis* siempre *es* del ser y, como es infalible, *es episteme*”.¹⁰⁵ Del hecho cierto de que ocurran *aistheseis* distintas, no se sigue que cada hombre viva en un mundo privado. Podríamos convenir en que *aisthesis* es “privada” –aunque pienso que es más acertado calificarla de “personal”,¹⁰⁶ en tanto que en este momento la siento yo, y tú no puedes sentirla o sientes otra. Y yo, al mismo tiempo, no puedo sentir la tuya. Pero “privado” en el sentido de un “mundo privado”, trae consecuencias que no se corresponden con el espíritu de lo que nos transmiten los textos clásicos. De nuevo, del hecho de que cada uno tenga sus propias *aistheseis*, no se sigue que cada uno viva en un mundo privado. Si así fuese, no podríamos hablar, como afirman los testimonios, de educación ni del ciudadano que, mediante el hacer y palabra, participa de los asuntos de la *polis*.

¹⁰³ A. Taylor, 1959, p. 326.

¹⁰⁴ *He de glykytes pros tou oinou peri auton pheromene glykyn ton oinou te hygiainouse glotte epoiesen kai einai kai phainethai, Teeteto*, 159d 1-6. Cursivas mías. Modificación a la traducción.

¹⁰⁵ *Aisthesis ara tou ontos aei estin kai hos apseudes ousa episteme, Teeteto*, 152c 6-7. Modificación a la traducción.

¹⁰⁶ Creo que es oportuno, en vista de esta diferencia, pensar en el Wittgenstein de las *Investigaciones*.

Por otra parte, la tesis de Taylor plantearía graves problemas para comprender la comunicación y la pedagogía del sofista. Ciertamente, nunca nadie podrá sentir esta experiencia concreta como la siento yo en mi circunstancia y mi disposición actuales, pero eso no implica ni mucho menos que yo viva en un mundo privado distinto del de los otros e incommunicable. Ante esta situación, habría que plantearse qué significa “privado”, más aún en un filósofo antiguo y, por añadidura, pre-platónico. Si lo privado se presenta como lo que “sólo yo puedo sentir”, entonces parecería que es imposible, amén de ser la pregunta misma un sinsentido, la coincidencia de *aisthesis* de dos o más hombres. En efecto, siguiendo el ejemplo del *Teeteto*, el viento puede ser para dos y para muchos caliente. Pero si el mundo de cada uno es cognoscible sólo por cada uno, no habría ninguna posibilidad de comunicación, e incluso hacerse la pregunta sobre la similitud carecería de sentido, porque no tiene respuesta.

En opinión de Taylor, lo que hace infalibles a las *aistheseis* es su carácter privado. Lo que aquí se propone, siguiendo a Sexto, es que dado que lo real es común y tiene *logoi* -lo que no involucra negar la seguridad respecto de lo personal- *aisthesis* es infalible.

δ. *De los contemporáneos de Protágoras.*

δ.1 Consideraciones generales.

Aristóteles señala que Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, y el mismo Protágoras, afirman que los contrarios ocurren en las cosas a la vez, y no bajo la relación acto-potencia. Esto, por supuesto, involucra que:

En general, por sostener que el pensamiento [*phronesis*] es *aisthesis*, y ésta es cambio, afirman que lo que aparece es verdadero por necesidad [*to phainomenon kata ten aisthesin ex anagkes alethes einai phasin*].

Pues

Empédocles afirma que los que cambian el estado corporal, cambian el pensamiento [*Empedokles metaballontas ten hexin metaballein phesi ten phonesin*]: *el conocimiento aumenta en los hombres frente a lo que está presente*. Y en otros versos dice que *en la medida en que se alteran, en esa medida siempre se presentan alteradas las cosas en su pensamiento*.¹⁰⁷

¹⁰⁷ *Metafísica*, IV, 1009b 10-20.

De acuerdo con esto, los filósofos que sostienen que los contrarios están simultáneamente en las cosas, también afirman que el pensamiento es *aisthesis* y, en el caso particular de Empédocles, que cuando cambia el estado corporal cambia el pensamiento.¹⁰⁸ Es patente que este señalamiento de Aristóteles, es asimilable al testimonio de Sexto sobre Protágoras, pues según la disposición corporal de cada uno, se siente alguna cualidad de la materia, y si se siente se conoce. Hay evidentemente en estos filósofos una estrecha relación entre pensar y sentir, entre el pensamiento y el estado del cuerpo, que es lo que Aristóteles correctamente saca a flote. Y, desde esta perspectiva, como dice el estagirita, el conocimiento sobre algo aumenta si se presenta actualmente y se muestra a los sentidos¹⁰⁹. Cabe destacar que el que tales filósofos digan que el pensamiento es *aisthesis*, es una afirmación próxima a Protágoras. Por otra parte, esto es lo que Sócrates dice en el *Teeteto*, sólo que no usa *phronesis* sino *episteme*; de cualquier manera no puede pasarse por alto que el tema central en todos los casos gira alrededor de *aisthesis* y la verdad de la apariencia.

Aristóteles nos recuerda, además, si se entiende *phronesis* como *aisthesis*, la sentencia de Anaxágoras: “que las cosas que son, para ellos [los discípulos] serán tales cuales las piensen”.¹¹⁰ Respetando las diferencias filosóficas entre Empédocles, Anaxágoras y Protágoras, sólo me interesa señalar la relación que estos filósofos se plantean entre *aisthesis* y el pensamiento. Ninguno de ellos sostiene, sin embargo, una posición sobre el conocimiento como la de Protágoras. Pero desde antiguo se sostiene, y es lo que quiero resaltar, la relación

¹⁰⁸ Gadamer en su estudio sobre Heráclito, recuerda el sentido de “racionalidad práctica” de *phronein* y no tanto de uso teórico de la razón. Asimismo recuerda en una nota que Jaeger señaló que Heráclito usa *phronein* y *phronesis* como “pensar”, a diferencia de Parménides que usa *noein* y *nous*, Cfr. H.-G. Gadamer, 2001, p. 43.

¹⁰⁹ Dice Protágoras replicando a Sócrates [en boca de Sócrates]: “¿piensas que alguien te concederá que a una persona el recuerdo de algo que le ocurrió pervive en ella en el mismo estado con que le ocurrió, ahora que ya no le ocurre?”, *dokeis tina soi sygchopesesthai mnemen pareinai to on epathe toiouton ti ousan pathos, oion hote epasche, meketi paschonti*., *Teeteto*, 166b 1-4.

¹¹⁰ *Metafísica*, IV, 1009b 26-28. Sin embargo, Guthrie sí toma en consideración la proximidad de un filósofo como Anaxágoras en este contexto: “Todas las fuentes directas están de acuerdo en el significado general del dicho de Protágoras (el *homo mensura*), es decir que lo que le parece a cada individuo es la única realidad y que, en consecuencia, el mundo real es diferente para cada cual; y esto es lo más verosímil de todo porque él encontraría ideas similares en los filósofos naturales de la época. Anaxágoras dijo a sus alumnos que “las cosas serían para ellos tales como ellos suponían que eran”, y Empédocles y Parménides pusieron el énfasis en la conexión entre la condición física de un hombre y sus pensamientos”, W. Guthrie, 1992, p. 173, tomo II. *Cursivas mías.*

entre pensamiento y *aisthesis*. Aristóteles hace una referencia a Homero donde el poeta pareciera tener esta misma opinión:

[...] puesto que escribió que Héctor, cuando quedó fuera de sí por la herida, yacía con pensamientos delirantes [*allophroneonta*],¹¹¹ como que los que piensan desvaríos también piensan, sólo que no las mismas cosas [*hos phronountas men kai tous paraphronountas all' ou tauta*]. Es, pues, evidente que si lo uno y lo otro son pensamientos [*ei amphoterai proneseis*], las cosas que son serán a la vez de tal modo y no de tal modo [*kai ta onta hama outo te kai ouch outos echei*].¹¹²

Esto es muy grave en relación con la búsqueda de la verdad, dice Aristóteles a continuación. Pues si quienes han llegado a verla en la medida de lo posible sostienen estas opiniones, van a desanimar a quienes comienzan a filosofar.

Protágoras, sin embargo, estaría más cerca de Homero que de Aristóteles. Y las *aistheseis* y pensamientos de Héctor en estado de delirio, diría Protágoras, no podrán ser menos verdaderos que estando sereno. Las disposiciones de cada uno son, precisamente, las que nos permiten captar una u otra cualidad en el flujo de la real. No es, claro está, verdad en el sentido de Aristóteles la que propone Protágoras: las cosas, efectivamente, pueden ser para éste “de tal modo y no de tal modo” para varios o para el mismo en diferentes circunstancias.¹¹³

Finalmente, antes de centrarme en los contemporáneos de Protágoras, Demócrito y Anaxágoras, no está de más hacer ver que Aristóteles y Teofrasto señalan que Parménides también llama al pensar, sentir:

[...] pues, dice, tal como en cada momento es la mezcla de los órganos siempre fluctuantes, así se muestra en los hombres el entendimiento; pues en los hombres, en todos y cada uno, es lo mismo lo que piensa la naturaleza de los órganos, pues (el) pensamiento es lo que predomina.¹¹⁴

¹¹¹ Valentín García Y. traduce *allophronein* como “con la razón alterada”. Este pasaje de *Metafísica* se enmarca en los testimonios que vinculan sensación y pensamiento, como Empédocles, Demócrito, Anaxágoras y Parménides, cfr. J. Solana D., 1996, p. 117 n.

¹¹² *Metafísica* IV, 1009b 29-34. Leve modificación a la traducción.

¹¹³ Esta tesis se discutirá extensamente en el Capítulo 3.

¹¹⁴ La traducción de este difícil pasaje es de J. Solana D., 1996, p. 57. Lo recoge Teofrasto en *Sobre las sensaciones* en 3-4 y Aristóteles en 1009b 22. Es el fragmento B 16 de Parménides. “Debe tenerse presente, sin embargo, que B 16 se incluye en la llamada vía de la opinión que para Parménides carece de valor, siendo solamente un arma proporcionada por la diosa para que ‘el parecer de alguno de los mortales jamás te supere’ (B 8). No obstante, tanto Teofrasto como Aristóteles hablan de la identificación de sentir y pensar como una tesis que comparte con otros filósofos [...] Para Aristóteles y Teofrasto la relación entre los dos caminos (de Parménides) era, desde luego, algo bastante más complejo” J. Solana D., 1996, p. 58 n. 5.

Teofrasto señala que según Parménides “sentir [*aisthánesthai*] es lo mismo que pensar [*phronein*] [...]”.¹¹⁵ Pasando por alto si el fragmento se refiere a una identificación entre la naturaleza de los órganos del cuerpo y el entendimiento, o si los hombres perciben el predominio de uno de los elementos y eso determina el pensamiento, debe destacarse que el comentario de Teofrasto sintetiza el interés en este contexto del fragmento de Parménides: sentir es lo mismo que pensar, lo que no es ajeno al uso tradicional del *aisthesis*.

δ.2 Anaxágoras y Demócrito.

De todos los filósofos con los que vale la pena vincular el pensamiento de Protágoras, merecen, a mi juicio, especial atención Demócrito y Anaxágoras: ambos son contemporáneos y cercanos al sofista, inclusive socialmente, atendieron problemas en torno a la *aisthesis*, y forman parte de la tradición de la filosofía de la naturaleza. La atención a estos filósofos me parece relevante en tanto que permite esclarecer, mediante la consideración de divergencias y logros, el sentido de *aisthesis* de Protágoras, y por lo tanto, su concepción de *episteme*.¹¹⁶

La tesis de que *episteme* es *aisthesis* no la vamos a encontrar en ninguno de estos filósofos, que si bien tratan sobre *aisthesis*, como veremos, no la identifican con el conocimiento verdadero o genuino ni su uso conserva la amplitud que tiene para Protágoras.

En términos generales, la relación de Protágoras con Demócrito siempre ha sido problemática. Diógenes Laercio¹¹⁷ y Filóstrato¹¹⁸ afirman que Protágoras fue discípulo de Demócrito; sin embargo, razones cronológicas impiden que tomemos como definitivos estos testimonios. Es

¹¹⁵ Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 4. Los pasajes citados son de la edición bilingüe de J. Solana D.

¹¹⁶ Con relación a Protágoras, “[...] debe tenerse presente el debate epistemológico de los siglos V y IV. Demócrito (A1, A32, A49, B125) discutió temas relacionados con la percepción y cualidades y Anaxágoras (B21) intuyó el llamado umbral diferencial de las percepciones, incluso recurriendo a la experimentación”, J. Solana D., 1996, p. 41.

¹¹⁷ “Fue Protágoras discípulo de Demócrito, y lo llamaba *Sabiduría*, como dice Favorino en su *Historia Varia*”, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Libro IX.

¹¹⁸ “Protágoras de Abdera, el sofista, fue discípulo de Demócrito en su ciudad [...]”, *Vidas de los sofistas*, 10, 494.

incluso probable que Protágoras haya podido influir en la obra de Demócrito.¹¹⁹ En realidad me interesa señalar, sean cuales fueren los detalles, que hubo una relación filosófica entre ellos y en qué consisten sus puntos de encuentro o desencuentro.

Según los testimonios transmitidos por Teofrasto, Demócrito dijo que el pensar (*phronein*), ocurre sólo:

[...] cuando el alma está en armonía tras el movimiento; dice que el pensar varía si uno está muy caliente o muy frío [*hoti ginetai symmetros echouses tes psyches meta ten kinesin. Ean de perithermostis e peripsychros genetai*] [...] de modo que es evidente que explica el pensamiento por la mezcla del cuerpo [*hoste phaneron, hoti te krasei tou somatos poiei to phnoein*], lo cual puede ser conforme a razón para quien, como él, considera el alma como un cuerpo [*hoper isos auto kai kata logon esti soma poiounti ten psychen*].¹²⁰

La relación del pensamiento con el estado corporal, incluso con su temperatura, es comparable con “el alma que no es otra cosa que *aisthesis*” de Protágoras, y con la disposición que afecta la cualidad de la materia que podemos sentir en una determinada circunstancia. Sin embargo Demócrito, como es bien sabido, sólo le otorga plena realidad a lo pesado, ligero, duro y blando (características de los átomos), de manera que:

Ninguno de los demás sensibles tiene realidad propia [*ton de allon aistheton oudenos einai physin*], sino que todos son afecciones de la sensación cuando ésta resulta alterada [*alla panta pathe tes aistheseos alloioumenes*], de la cual surge la fantasía [*ex hes ginesthai ten phantasian*]; no hay, en efecto, naturaleza de lo frío y lo caliente, sino que la figura [del compuesto atómico], al cambiar, produce a su vez la alteración en nosotros.¹²¹

¹¹⁹ Algunos argumentos de la discusión contemporánea permiten esclarecer, en lo posible, la relación de estos filósofos: 1. los fragmentos conservados de Protágoras no muestran evidencia de la influencia de la filosofía atomista de Demócrito; 2. En los textos conservados de Demócrito, por el contrario, sí hay elementos propios de la discusión sofística, como la oposición *physis-nomos*; 3. Es probable, por la influencia sofista en la obra de Demócrito, y por ciertas afirmaciones del filósofo, que Protágoras haya sido su maestro por un breve lapso de tiempo. Toda esta discusión, *in extenso*, la recoge Á. Cappelletti, 1987, pp. 49-51. Asimismo, escribe Solana: “La condición social de Protágoras y su relación con Demócrito es otra de las noticias destacadas por los doxógrafos. Dada la dificultad para establecer las fechas de este último, tomar una decisión es tarea complicada. Sin embargo, por ser ambos de Abdera, es más que probable su mutuo conocimiento y relación. Incluso, siendo contemporáneos, bien pudieron hallarse involucrados, como sugieren Sexto y Plutarco, en diversas polémicas filosóficas, en las que, probablemente, defendieron opiniones distintas. En mi opinión, ambas relaciones (discípulo y adversario) son plenamente compatibles. Es más, la cuestión decisiva consiste en constatar que una buena parte de la problemática protagórica (FHM) responde y se enmarca en una polémica de la época que afecta una cuestión esencial sobre el conocimiento: la relatividad de la sensación, defendida tanto como por Demócrito como por Protágoras, tema en el que pudo haber coincidencias y discrepancias entre ambos”, J. Solana D., 1996, pp. 16-17 y ss. También, cfr. A. Melero, 1996, p. 77 y ss.

¹²⁰ Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 58.

¹²¹ Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 63.

Las cualidades sensibles son, según este pasaje, afecciones de *aisthesis* y es la alteración de ésta la que produce la *phantasia*. Esto es, *aisthesis* y *phantasia* son cosas distintas pues una surge de la otra, en tanto que la *aisthesis* afectada produce la *phantasia*. Para Protágoras, por el contrario, según dice Sócrates, *aisthesis* y *phantasia* son equivalentes. Esto tiene que ver con la manera cómo cada uno está comprendiendo *aisthesis*. Desde la filosofía de Demócrito, la expresión “el vino es dulce” es una *phantasia*; pero para Protágoras es *aisthesis*, que implica la experiencia de la sensación y el juicio de valor. Demócrito hablará, como veremos a continuación, de dos tipos de conocimiento; el de los sentidos, que es “oscuro”, y el de la razón, que es “genuino”. Quiero decir, *aisthesis* para Demócrito denota la afección sensorial y la percepción sensible, mientras que para Protágoras mantiene un sentido más amplio al que ya he hecho referencia; es patente que esto supone una diferencia importante entre ambos filósofos.

Ahora bien, el hecho de que los átomos no contengan las cualidades sensibles que se perciben en las cosas, no significa, sin embargo, una materia neutral al modo de una de las interpretaciones que se hacen de Protágoras. La naturaleza del mundo se reduce a átomos, según Demócrito, y todas las cosas que existen están conformadas por ellos. Los átomos varían en tamaño, forma, peso, etc. y son característicos de ciertos sabores y colores. Así, por ejemplo, el sabor ácido en cuanto a su composición es:

[...] anguloso, muy sinuoso, pequeño y sutil [*gonoeide te kai polykampe kai mikron kai letton*]. En efecto, por su carácter incisivo se filtra rápidamente y por todas partes, si bien, al ser áspero y anguloso, se contrae y se aprieta [...] el sabor dulce, a su vez, se compone de átomos redondos y no pequeños en exceso [*ton de glykyn ek peripheron sygkeisthai schematon ouk agan mikron*] [...].¹²²

¹²² Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 65. Cfr. H.-G. Gadamer, 2001, p. 95 y ss. “De las formas diversas de los átomos así como de su diferente orden y posición dentro del conglomerado, surgen todas las diferencias cualitativas de los cuerpos o, por mejor decir, la base objetiva de las cualidades (color, olor, sabor, etc.), que sólo se presentarán como tales en los órganos de los sentidos. Consecuentemente, al variar la forma, el orden o la posición de los átomos dentro de un cuerpo, éste deja de ser lo que es para transformarse en otra cosa. Basta, en realidad, que los átomos cambien su posición relativa y tendremos ya un objeto distinto, así como las mismas letras, colocadas en diferente posición pueden darnos una tragedia o una comedia [alusión a Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, 1314a]. La cualidad queda así subordinada a la cantidad. Toda heterogeneidad de lo real, toda su complejidad y riqueza entitativa, encuentran su razón última y su fundamento en la cantidad, que es el átomo. Su esencia no es otra cosa que átomos (esto es, forma geométrica) más vacío”, Á. Cappelletti, 1979, pp. 40-41.

Si bien lo dulce o lo ácido no están en la materia o en lo sensible, la figura atómica por su naturaleza produce una sensación en particular. La prueba de que esos sensibles –lo ácido, lo dulce, lo frío, etc.- no existen en la materia o “no son por naturaleza”,

[...] está en que no aparecen los mismos para todos los animales, sino que lo dulce para nosotros es amargo para otros y para otros ácido, picante o áspero y otro tanto en los demás sensibles [*all' ho hemin glyky, tout' allois pikron kai heterois oxy kai allois drimy tois de stryphnon kai ta alla d' hosautos*]. Incluso nosotros mismos cambiamos en nuestro juicio según las afecciones [*pathe*] y la edad, de donde se evidencia que la disposición es causa de la fantasía.¹²³

En una primera lectura éste parece un testimonio de Protágoras. Sin embargo, los puntos de vista son muy distintos. Lo que hace que Protágoras admita que los contrarios y todas las cualidades posibles existan en la realidad, es lo que le permite a Demócrito probar que no pueden tener existencia sino en el sujeto que las siente.¹²⁴ En efecto, dado que los conjuntos de átomos no son puros, puesto que en cada sabor hay figuras lisas, ásperas, redondas, agudas, etc., como lo explica Teofrasto, las que más abundan son las que provocan cierto tipo concreto de sensaciones. Esto es lo que explica que una misma cosa puede provocar distintas y contrarias sensaciones. Esto, por supuesto, no puede ser tesis de Protágoras.

En términos generales, la física atomista representa un cambio con relación a la concepción tradicional de las cualidades –entendidas como “cosas”- en lo sensible. Si bien es cierto, entonces, que no es posible sostener que una sensación sea más verdadera que otra, pues ambas se originan en la configuración atómica de las cosas, y que a uno le parezca dulce y a otro amargo dependerá de la mismas formas atómicas presentes y de la disposición de cada uno, también es cierto que a través de los sentidos no llegamos a la verdad de las cosas, esto es, a los átomos y al vacío, que son lo único real. Demócrito contrapone “dos clases de conocimiento: el de los sentidos y el del intelecto, y considera al primero oscuro e incapaz de proporcionar la verdad y al segundo genuino y apto para pronunciar juicios verdaderos”.¹²⁵ No

¹²³ Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 63-64.

¹²⁴ “Puesto que la miel parece amarga a unos y dulce a otros, dice Demócrito que no es ni dulce ni amarga, y Heráclito dice que es ambas cosas a la vez”, Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 218.

¹²⁵ Á. Cappelletti, 1983, p. 219. “Según la opinión, existe el color; según la opinión existe lo dulce; según la opinión existe lo amargo; en realidad, sin embargo, existen los átomos y el vacío”, Galeno *De med. Emp.* 1259, 8. Ese “conocimiento “genuino”, escribe Gadamer, que Demócrito contrapone al conocimiento sensible “no genuino”, el conocimiento “del entendimiento”, era un conocimiento físico, y no matemático ideal”, H.-G.

niega el conocimiento sensorial, pues es provocado por los mismos átomos, pero el conocimiento “genuino” recae exclusivamente en el intelecto.¹²⁶ Lo *realmente verdadero* – salvando la verdad de la sensación- es la configuración atómica del sabor, y no “el vino *es dulce*”.¹²⁷

Con gran energía opone siempre Demócrito la apariencia y la realidad. Sólo los átomos y el vacío son reales; las cualidades que caen bajo nuestra percepción no lo son. Su manera de expresar esta oposición parece conservar rastros de una discusión con Protágoras, relacionada con la frase del hombre-medida.¹²⁸

Demócrito está usando *aisthesis* en el sentido de percepción sensible una vez que establece que hay dos tipos de conocimiento,¹²⁹ el auténtico y el oscuro. Pertenecen al oscuro los sentidos, y el conocimiento claro está separado del primero.¹³⁰ Hay un tipo de conocimiento que trasciende la propia *aisthesis* y le niega parte de su realidad en la experiencia. Lo dulce del vino *en parte* es verdadero, pues no tiene existencia en sí mismo. Las sensaciones siguen siendo, en realidad, “lo secundario, lo derivado, lo que necesita una justificación, y la

Gadamer, 2001, p. 99. Quiero resaltar que ni siquiera Demócrito (ni tampoco Anaxágoras) logra una abstracción ideal (o plenamente incorpórea) con la consideración del conocimiento “genuino”.

¹²⁶ Cfr. F. Bravo, 2001. p. 18.

¹²⁷ En este contexto es muy valiosa la crítica de Teofrasto a Demócrito: “[...] es absurdo hacer de pesado, ligero, blando y duro naturalezas en sí [...] mientras caliente y frío, y los demás sensibles los hace relativos a la sensación, siendo que explicó muchas veces por qué motivo la figura del sabor es esférica”, *Sobre las sensaciones*, 68. Si la figura atómica es por naturaleza, no tiene mucho sentido que las afecciones sensibles ocasionadas por ellas no tengan existencia sino en el sujeto, no tengan “naturaleza en sí mismas”. Gadamer señala lo siguiente: “La premisa fundamental de que la única realidad son los átomos y su movimiento a través del vacío hace que todo el contenido de la percepción sensible sea únicamente una apariencia. Pero esta apariencia es, a la vez, lo verdadero tal como se muestra. La subjetividad de las sensaciones tiene su verdadero fundamento en el ser verdadero de la realidad, en los átomos. En la multitud innumerable de los átomos que componen un fenómeno corporal se encuentran realmente todas las figuras atómicas que conducen a las diferentes sensaciones variables y subjetivas. El mismo vino sabe dulce para uno y ácido para otro porque uno es efectivamente receptivo y permeable a estas figuras de átomo, el otro a aquéllas. Así pues, el conocimiento puro nos permite aceptar, en todos los datos sensoriales aparentes, la realidad única de los átomos y el vacío”, H.-G. Gadamer, 2001, p. 102. Ciertamente, la *phantasia* es verdadera para cada uno y tiene la fuerza del sustento en la realidad de los átomos. La perspectiva de Protágoras es mucho más sencilla, más tradicional, al seguir pensando que las cualidades reposan en la realidad y se manifiestan a cada uno. El punto más importante es que Protágoras no podría admitir dos tipos de conocimiento. Y todo lo que percibimos es una manifestación directa de lo que está efectivamente en la realidad.

¹²⁸ E. Dupréel, 1948, p. 29. Sin embargo, es probable que la distinción entre conocimiento auténtico y oscuro sea obra realmente de Demócrito, como afirma Á. Cappelletti, 1979, p. 55. Cfr. Sexto Empírico, *Contra Matematicos*, VII, 138-139.

¹²⁹ En un testimonio sobre Demócrito, escribe Sexto: “Cuando el conocimiento oscuro no puede ya, por la pequeñez (del objeto) ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni sentir con el tacto sino que es preciso investigar lo que es más sutil, entonces sobreviene el conocimiento auténtico, como dotado de un órgano más sutil para pensar”, *Contra matematicos.*, VII, 139.

¹³⁰ Sexto Empírico, *Contra matematicos*, VII, 139.

justificación sólo puede darla la razón misma, que piensa el Ser y piensa los átomos”.¹³¹ Según la perspectiva que podemos atribuir a Protágoras, por el contrario, todo lo sentido tiene su fundamento en la realidad y por esa razón es verdadero y debe tener naturaleza propia. Mientras Demócrito insiste abiertamente en la diferencia entre apariencia y realidad, el corazón de la tesis de Protágoras radica en la plena realidad de lo que aparece, de la *phantasia*.

En lo que respecta a Anaxágoras, por su parte, lamentablemente no disponemos de mayor información acerca de la discusión sobre el conocimiento. Cappelletti llama a la filosofía de Anaxágoras “relativo dualismo”, dada su concepción del *migma* pasivo y del *Nous* como fuerza externa que impulsa el movimiento. A partir de esta consideración puede suponerse una cierta primacía de la razón-*Nous* por encima del testimonio sensorial y establecer diferencia entre ellos:

[...] cabe asignar a la una (al alma-entendimiento) el papel de verdadero sujeto de todo conocimiento (aun del sensorial) y al segundo, esto es, a los sensorios (órganos sensoriales) el papel de instrumentos de la sensación.¹³²

El *Nous* es inteligente y rige todas las cosas que tienen alma, y los humanos que tienen entendimiento pasivo pueden comprender la naturaleza última de las cosas.

Para Anaxágoras es lo Divino pura razón, la actividad del Espíritu como maestro de obras. El hombre tiene acceso directo a lo Divino en virtud de las potencias análogas que lleva en su seno.¹³³

Aecio, por otro lado, escribe en uno de sus testimonios sobre el filósofo: “Anaxágoras, Demócrito... (sostienen que) las sensaciones resultan engañosas”.¹³⁴ Es decir, frente a los atributos del *Nous*, las *aistheseis* son engañosas. Ciertamente, es posible asignar, como expone Cappelletti, que el verdadero sujeto de conocimiento es el *Nous*, más todavía cuando éste todo lo conoce y lo controla y hay partes del él en cada uno de nosotros. Según Demócrito, hemos visto, las cualidades no están *en* las cosas percibidas, sino que responden al encuentro entre lo percibido y el perceptor y se manifiestan únicamente en éste; lo único real o genuinamente

¹³¹ Á. Cappelletti, 1979, p. 56.

¹³² Á. Cappelletti, 1984, p. 300.

¹³³ W. Jaeger, 1992, p. 164.

¹³⁴ Frag. 96 en Á. Cappelletti, 1984, p. 59. Traducción de Á. Cappelletti. Como la de todos los fragmentos referidos.

verdadero, es el vacío y los átomos. En la filosofía de Anaxágoras, por el contrario, existen todas las cosas desde siempre en la materia pasiva y no pertenecen exclusivamente a la sensibilidad del que percibe. El “todo está en todo” implica que partículas de todas las cosas están en todas, y las que conforman una cosa reconocible en particular (un pedazo de madera, por ejemplo) son una parte mayoritaria de ese conjunto de partículas, que no excluye, sin embargo, la presencia de otras con otras propiedades.

El hecho de que no percibamos las partículas de pelo, hueso, piel, que deben estar inmersas en un pedazo de pan, según el célebre ejemplo del filósofo, no significa que no están presentes en él. Negar su existencia significaría que de *lo que no es* surge *lo que es*, pues el pan en el proceso digestivo sufriría transformaciones que alterarían el principio eleático del ser - supuesto en la filosofía de Anaxágoras- pues se transformaría en hueso, carne, piel, etc. Las *aistheseis*, sin embargo, pueden dar cuenta del pedazo de pan *solamente*; es decir, del grupo de factores dominante, pero no alcanzan a conocer el resto de sustancias que conforman la realidad plena del pedazo de pan. “Por la flaqueza (de nuestros sentidos) –explica Sexto sobre Anaxágoras- no somos capaces de reconocer la verdad”.¹³⁵ Esto no significa que la sensación que tenemos del pedazo de pan sea falsa o que no tenga referente en la realidad. O que sus cualidades no existan más allá de la sensibilidad. No es falso que percibamos el pedazo de pan o de madera. Pero lo verdadero implica la realidad plena de estas cosas, esto es, la existencia de muchas otras propiedades que están presentes y que no podemos conocer a través de *aisthesis*. Son inferencias que sólo podemos hacer a través de la razón. Las *aistheseis* son, por lo tanto, para Anaxágoras, engañosas porque sólo revelan parcialmente la realidad de las cosas. Así, la razón es distinta y además superior al testimonio de los sentidos:

[...] éstos sólo nos revelan las cualidades de las homeomerías mayoritariamente representadas en el objeto, mientras la razón puede discernir, infiriéndolas, todas las demás homeomerías. He aquí por qué dice: ‘Lo que aparece, pues, es un aspecto de lo que se oculta’.¹³⁶

Es el *Nous* que cada uno posee lo que puede llegar a la verdad plena de las cosas, dado que las *aistheseis* sólo pueden descubrirla parcialmente.

¹³⁵ Frag. 21 en Á. Cappelletti, 1984, p. 301. Traducción de Á. Cappelletti.

¹³⁶ Á. Cappelletti, 1984, p. 302.

De lo anterior se desprende que ni Demócrito ni Anaxágoras niegan la verdad de las *aistheseis*. Pero, a diferencia de éstos, Protágoras no establece ninguna distinción entre ser y aparecer –por el contrario, lo que se aparece *es*-; las *aistheseis* no se restringen a percepciones sensibles y no supone un conocimiento sólo accesible a la razón. Me parece que una de las diferencias más importantes de Protágoras con respecto a Demócrito y Anaxágoras, es la indistinción entre *nous* y *aisthesis*. En aquéllos está presente la influencia del principio eleático –lo que es decisivo frente a Protágoras-, razón por la que los átomos o las propiedades de la mezcla son ajenos a cambios sustanciales y permanecen siendo los mismos desde toda la eternidad. Ninguno de los dos filósofos concibe algo como una “materia fluyente”, aunque los átomos y la mezcla originaria se muevan para configurar el universo.¹³⁷ A diferencia de Protágoras, que aún concibe la materia en movimiento por sí misma. El cambio en nuestras *aistheseis* es, para Demócrito, prueba de que no tienen existencia en la realidad sensible. En el caso de Protágoras, ocurre lo contrario: la realidad es fluyente y nuestros juicios son siempre verdaderos, precisamente por la experiencia de nuestros cambios constantes en las *aistheseis*. Lo importante que quiero destacar en lo anterior es la fuente jónica de Protágoras, para establecer un poco más de cerca la noción de *aisthesis*, frente a sus contemporáneos que son influidos por la filosofía eleática.

Protágoras y Demócrito coincidirían en aceptar la verdad del “para mí” de la *phantasia*; pero para uno esa es la única verdad que podemos conocer, y para el segundo es verdad sólo en parte, pues el conocimiento genuino sólo lo alcanza la razón. Para el primero, la naturaleza cambiante de la verdad es consustancial a la única verdad que podemos conocer, mientras que Demócrito apela a la permanencia de las verdades últimas. El hecho mismo de trazar una distinción entre conocimiento por *aisthesis* y por *logos*, dándole primacía a lo racional, como lo hace Demócrito, ya lo distingue de Protágoras.

¹³⁷ “En primer término, el movimiento de los átomos no reconoce ninguna causa trascendente, ya esté ella separada totalmente de la materia [como el *Nous* de Anaxágoras], ya más o menos unida a la misma [como *Neikos* y *Philia* en Empédocles]. En segundo lugar, no reconoce tampoco ninguna causa inmanente, en el sentido de los antiguos jónicos, como Heráclito o Anaxímenes, para quienes el principio del movimiento era inmanente a la misma *physis* [...]”, Á. Cappelletti, 1979, p. 43. “El mismo hecho, pues, de que los átomos existan desde siempre en el vacío está la razón de su movimiento”, Á. Cappelletti, 1979, p. 45.

El caso de Anaxágoras requiere de mayor atención. Si bien para él las cosas están compuestas por la mezcla de diversas partículas de todas las propiedades, un grupo mayoritario de tales partículas hace reconocible una cosa en concreto. Acudamos de nuevo al ejemplo del pedazo de pan. Esta mezcla, en la que “todo está en todo”, sin embargo, no es susceptible de que unos perciban las partículas mayoritarias que hacen el pedazo de pan y otros las otras partículas distintas de las mayoritarias que también están presentes en el pedazo de pan (pelo, hueso, uña, etc.) Precisamente los límites de las *aistheseis* radican en esto, en no poder conocer de las otras partículas que están presentes en todas las cosas y que no son mayoría. De ahí que las verdades así obtenidas siempre son parciales o insuficientes. En este sentido, un pedazo de pan *es* un pedazo de pan para todo el que lo percibe, más aún: un pedazo de pan duro *es* un pedazo de pan duro para todo el que lo prueba o lo toca. Esa *aisthesis* es posible porque una mayoría de cualidades de lo duro dominan aunque esto no significa que no haya de lo blando o de cualquier otro tipo. Así, no puede ser duro *para mí* y suave *para ti* al mismo tiempo y con la misma “verdad”. No hay, desde este punto vista, ninguna posibilidad de verdades relativas a unos o a otros al modo de Protágoras. Como señala el mismo Aristóteles, hay carne, huesos, sangre, oro, dulce, blanco, etc., en lo homeómero, pero en cantidades tan pequeñas que no pueden ser percibidas por nosotros, lo que no impide que todo esté en todo (*pan en panti*).¹³⁸

En un conocido testimonio de Sexto sobre Anaxágoras, se afirma lo siguiente:

Lo que es pensado (lo contraponemos) a lo que aparece, como Anaxágoras al hecho de ser blanca la nieve le contraponía que la nieve es agua helada, pero, como el agua es negra, también la nieve entonces es negra.¹³⁹

Esto no quiere decir que, según Anaxágoras, “la nieve es blanca” es un juicio falso ni tampoco que la nieve es simultáneamente blanca para unos y negra para otros. La nieve *es* blanca, pero lo negro del agua también está presente en la nieve. Esa presencia de lo negro, sin embargo, no

¹³⁸ Cfr. *Física*, 162 31. Esto también es lo que señala Guthrie: “Debemos, pues, suponer que en lo que nosotros consideramos como un trozo de hueso están contenidas porciones de toda la infinita variedad de sustancias, pero que las porciones de hueso predominan y la mayoría de las restantes sólo están presentes en cantidades imperceptibles. Digo la mayoría de las restantes, porque nosotros lo consideramos también duro, blanco, frágil y, en el lenguaje de Anaxágoras, creo que esto significaría que contiene también cantidades predominantes de lo duro, lo blanco y lo frágil”, W. Guthrie, 1992, p. 300, tomo II.

¹³⁹ Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I 33. Traducción de Á. Cappelletti.

se constituye en algo mayoritario como sí ocurre con lo blanco, que es la verdad parcial que se descubre con la *aisthesis*. Esto, sin duda alguna, difiere de Protágoras, puesto que se contrapone ser y aparecer.¹⁴⁰

No se trata, entonces, de que alguno vea lo negro de la nieve porque el negro es una cualidad *de* la nieve, sino de no poder verlo precisamente. En este sentido, la nieve debe ser blanca, según Anaxágoras, para todo el que la perciba. En efecto:¹⁴¹

El *Nous* es completamente homogéneo, tanto el mayor como el menor. Pero, de lo demás, nada es semejante a ninguna otra cosa, sino que cada cosa *es y era manifiestamente aquella cosa*, de la que mayor proporción hay en ella.¹⁴²

Desde esta perspectiva, no puede compartirse la opinión de Aristóteles en *Metafísica* sobre Anaxágoras: si las cosas están mezcladas, la mezcla no es ni buena ni mala y no puede predicarse nada verdadero de ella.¹⁴³ Además, que si todo está en todo nada es más dulce que amargo, o cualquiera de los contrarios.¹⁴⁴

Ésta también es la opinión de Cappelletti:

[...] el sofisma [de Aristóteles] por demás es evidente: Anaxágoras dice que un objeto es más dulce que amargo cuando en él predominan (cuantitativamente) las partes de sustancias dulces, así como un objeto es madera cuando en él hay más partes de madera que de hierro, oro, tierra o cualquier otra cosa.¹⁴⁵

¹⁴⁰ “Según Sexto, Anaxágoras sostiene que la nieve, además de ser blanca es *también* negra: el sentido (la vista) se engaña, no porque ve lo blanco sino porque *sólo* ve lo blanco, y no llega a lo negro, que también está en la nieve. A esto, en cambio, llega la razón o el pensamiento”, Á. Cappelletti, 1984, p. 304. Cursivas mías. Véase allí mismo su comentario sobre la imprecisión del testimonio de Cicerón sobre el blanco y negro de la nieve de Anaxágoras.

¹⁴¹ “Anaxágoras se percató de que el pensamiento puede trascender los sentidos y concebir lo que es infrasensible. Los sentidos, ‘por culpa de su debilidad no son capaces de discernir la verdad’. Esa debilidad se ilustraba por la incapacidad de la vista de seguir los infinitesimales cambios del color cuando un fluido negro se vierte gota a gota en otro blanco. Mas dentro de esos límites, los sentidos no son objeto de descrédito, cual había sido el caso con Parménides. Los objetos tienen de verdad esas cualidades que percibimos, y siguen teniéndolas aun cuando estén por debajo del nivel de perceptibilidad. No se rechazan además como “convencionales, lo que sí harán los atomistas, cualidades que no sean la de resistencia o densidad”, F. Cornford, 1981, p. 166.

¹⁴² Frag. 12 de Anaxágoras. Cursivas mías. Traducción de Á. Cappelletti.

¹⁴³ *Metafísica*, IV, 7, 1012a 27 y ss.

¹⁴⁴ *Metafísica*, XI, 6, 1063b 25 y ss.

¹⁴⁵ Á. Cappelletti, 1984, p. 305.

Valga decir, si algo es dulce o amargo, es porque predominan cuantitativamente las propiedades dulces o amargas, y el sabor que se degusta debe ser dulce o amargo para todos y no para unos o para otros. En este sentido, no es posible vislumbrar alguna afinidad con Protágoras. Suponemos que para el sofista todo lo que existe es expresión de la materia fluyente, y en ella coexisten todas las propiedades sin que predomine ninguna. De allí que sean posibles las *aistheseis* contrarias simultáneamente. Creo que la diferencia entre estos filósofos la expresa muy bien Sexto cuando escribe que para Anaxágoras el criterio (*kriterion*) es la razón (*logos*).¹⁴⁶ El mismo Sexto ha comentado, con respecto a Protágoras, que el hombre con sus *aistheseis* es el *kriterion* de los seres y de todas las cosas.¹⁴⁷

En el fragmento 3 de Anaxágoras, por otro lado, se afirma que dentro de lo pequeño siempre hay algo menor, porque la divisibilidad de la materia es infinita y porque no es posible que en algún momento el ser no sea. Y, también, que dentro de lo grande hay siempre algo mayor numéricamente igual a lo pequeño. Es en este sentido que “cada cosa en relación consigo misma es grande y pequeña”. En este sentido, es útil la observación de Guthrie:

La última oración [que se acaba de señalar] quiere decir que cada cosa en sí y por sí (*προς εαυτό*), en comparación consigo misma, en lugar de con todo lo demás, puede ser considerada no sólo grande (porque está compuesta de un número infinito de partes o ingredientes), sino también pequeña (porque sus partes son en sí mismas infinitamente pequeñas).¹⁴⁸

Lo que es importante destacar, a mi juicio, es que este sentido de “relativo” en Anaxágoras, no tiene nada que ver con el de Protágoras. Cada cosa es grande y pequeña simultáneamente en *relación consigo misma* y no, como diría el sofista, en *relación con el que percibe*, es decir, relativo a otra cosa, a las circunstancias de lugar o de tiempo, etc. Además, la sentencia de Anaxágoras no remite al contenido de la percepción: el trozo de pan es del tamaño que se percibe; y el hecho de que sea grande o pequeño en relación a sí mismo es una verdad a la que se llega sólo a través de la razón.

¹⁴⁶ Cfr. Sexto Empírico, *Contra matematicos*, VII 91.

¹⁴⁷ F. Cornford, 1991, p. 44 n. 18, llama la atención que Platón también utiliza *kriterion* en 178b 6 del *Teeteto* y *krites* en 160c 9. Cfr. 3, n. 1.

¹⁴⁸ W. Guthrie, 1992, pp. 298-299, tomo II. “Sea cual fuere la cantidad que imaginemos, es siempre posible que exista una cantidad menor (la sucesiva reducción nunca nos llevaría a cero, porque esto sería no-ser), y es siempre posible que exista una cantidad mayor (pues la materia es infinita). Así cada cosa es a la vez grande y pequeña; grande, porque puede dividirse en múltiples partes; pequeña, porque es incapaz, indefinidamente, de formar un todo mayor”, A. Bernabé 1998, p. 255.

Según Teofrasto, Anaxágoras decía que las sensaciones se producen por los contrarios, pues lo semejante no queda afectado por lo semejante. De modo que lo que es igualmente caliente o frío no calienta ni enfría a otro cuerpo cuando se le aproxima.¹⁴⁹ Así, por ejemplo, percibimos el sabor amargo del vino, porque tenemos en nosotros lo dulce. El encuentro entre contrarios es lo que produce la *aisthesis*. Esto no significa, sin embargo, que la *aisthesis* sea, para Anaxágoras, “subjetiva”, dado que sólo podemos percibir, como hemos visto, la mayoría de partículas que conforman, por ejemplo, el trozo de pan. “Sólo el Intelecto puede superar las limitaciones de los toscos órganos sensoriales para conocer la constitución última de las cosas. Ellos perciben sólo “lo que predomina”, pero el Intelecto sabe que “en todo hay una porción de todo”.¹⁵⁰

Finalmente, es conveniente volver al principio eleático que rige en la filosofía de Anaxágoras. El *migma* originario, donde están mezcladas todas las partículas de todo lo que existe, es puesto en movimiento gracias al impulso de una fuerza igualmente eterna que Anaxágoras llamó *Nous*. Este movimiento permite la mezcla y diferenciación de porciones que fueron configurando lo que existe. Esta idea de la mezcla le posibilita, como a Empédocles, dar cuenta de la pluralidad de la experiencia sin violentar el principio eleático del ser. Estamos hablando de una materia pasiva que requiere de una fuerza externa que la mueva, mientras se admite solamente un movimiento local de agrupación y mezcla. Como es bien sabido, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito han tratado, de diversas maneras, de conciliar la tradición jónica y la filosofía eleática. Mezcla y separación permitieron dar cuenta de la pluralidad del mundo sin que lo que *es* surja de lo que *no es*.¹⁵¹

En la filosofía de Protágoras, en cambio, no encontramos un rastro significativo de la influencia de Parménides. En realidad, podemos leer en el sofista una actitud filosófica abiertamente contraria. La “materia fluyente” de Protágoras, ciertamente, guarda familiaridad

¹⁴⁹ “[No conocemos] lo dulce y lo ácido por ellos mismos, sino lo frío por lo caliente, lo potable por lo salado, lo dulce por lo ácido según la deficiencia de cada uno de ellos, pues es tesis propia de Anaxágoras que todos están dentro de nosotros”, Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 28.

¹⁵⁰ W. Guthrie, 1992, p. 328, tomo II.

¹⁵¹ H.-G. Gadamer, 2001, p. 98.

con el movimiento incesante de Heráclito, pero de ninguna manera, pienso, con la filosofía eleática del ser. Además de la radicalidad de su tesis, opuesta a Parménides, de que *aisthesis-phantasia* es siempre verdad y además es *episteme*. Es factible, incluso, como ya se ha señalado, leer a Protágoras como una reacción a Parménides.¹⁵² Y pienso que esa reacción pudo haber llevado a Protágoras a inclinarse hacia la filosofía heraclitea.

Esto se confirmaría, por supuesto, con su uso amplio de *aisthesis*, con la indistinción entre corpóreo e incorpóreo (desconocida, en verdad, también para Parménides) y con su idea de la realidad siempre fluyente y cambiante.¹⁵³ Si Parménides es, con su vía de la verdad, una negación del testimonio sensorial, de la experiencia de la pluralidad y del movimiento, Protágoras reivindica precisamente esto. La multiplicidad de experiencias, sensaciones y percepciones son lo único que podemos ofrecer como verdadero; el devenir de la realidad y de cada uno de nosotros es parte esencial de la naturaleza de la verdad que podemos sostener; la finitud del conocimiento humano sólo puede conocer una pequeña parcela de la realidad, dejando siempre abierta la posibilidad de la verdad del otro y de lo otro que se encuentra y se relaciona con la realidad según sus propias circunstancias.

ε. De aisthesis y la evidencia.

La afirmación “conocimiento es *aisthesis*” o que el hombre es la medida de todas las cosas sin establecer distinciones de conocimiento, llamando de hecho a toda experiencia *episteme*, marca una distancia considerable con Parménides y sus seguidores. Al admitir la vivencia de cada hombre como la verdad, Protágoras no pudo establecer, sin embargo y como veremos luego en detalle, un “subjetivismo extremo” –frente al descubrimiento del ser de Parménides, por ejemplo-, pues la realidad de lo sentido ocurre a partir de la evidencia de la realidad que se manifiesta a cada uno como es en sí misma, según sea su disposición. La experiencia de lo sentido, de las convicciones, de los juicios, de las sensaciones que se entienden en este

¹⁵² Cfr. M. Mendelson, 2002, p. 4.

¹⁵³ Me parece oportuno hacer una breve mención de Diógenes de Apolonia quien, a diferencia de Anaxágoras, también su contemporáneo, mantiene la “ortodoxia” de la escuela de Anaxímenes y sostiene el aire en su plena realidad de *physis*. Quizá no como una reacción a la tradición eleática, pero sí manteniendo la fuerza de la filosofía anterior.

contexto como *episteme*, comparten con alguna otra filosofía (incluso la de Parménides) la fuerza de la evidencia, de lo que efectivamente estoy sintiendo aquí y ahora y que, bajo mi circunstancia, no puedo (ni puede nadie) decir que es falso. *Aisthesis* tiene para cada uno la fuerza de la evidencia de lo verdadero, y en la experiencia de esa evidencia Protágoras se aproxima, de alguna manera, a la filosofía de Parménides. Y desde esa experiencia es que se afirma un juicio sobre algo que se considera verdadero y que Protágoras llama *episteme*. En este sentido, Gadamer explica la *aisthesis* con la que Teeteto inicia la discusión en el diálogo:

La discusión comienza con la definición del conocimiento como *aisthesis*, sensación (151e). Atención: un matemático como Teeteto dice que el conocimiento es sensación. Esto significa que aquí no se habla de la función de los sentidos, no se trata naturalmente del concepto aristotélico de *aisthesis*, sino de la inmediatez de la percepción sensible, de su evidencia, que se corresponde con la evidencia de la que se valen las matemáticas y que es distinta de la argumentación “desnuda”. Quiero dejar claro que empleo aquí el término “desnudo” con el significado que tiene en la expresión griega *psiloì logoi*. Teodoro de Cirene dice que siendo joven se había dedicado a los *psiloì logoi*, pero que después se dirigió a las matemáticas, en las que se encuentra la evidencia, en el sentido de “he aquí, esto es.”¹⁵⁴

Gadamer atribuye, brillantemente a mi juicio, a la *aisthesis* de la respuesta Teeteto el sentido de la evidencia matemática. La respuesta de éste ocurre, hemos visto, en 151e. Sólo unas líneas más adelante, en 152, Sócrates la vincula con Protágoras, diciendo además que es otra manera de expresar el hombre medida. Teeteto afirma haberlo leído muchas veces, y Sócrates enuncia allí mismo lo que quiere decir el *homo mensura*, y, por tanto, la afirmación de Teeteto *aisthesis* es *episteme*:

¿No es verdad que quiere decir, de algún modo, que lo que una cosa a mí me parece que es, tal cosa es para mí, y lo que a ti te parece que es, tal es para ti? ¿Y tú y yo somos hombres?

A lo que Teeteto responde:

Pues, en efecto, dice así.¹⁵⁵

El enunciado del *homo mensura* es, de alguna manera, la antítesis del conocimiento matemático. Quiero decir, *aisthesis* como conocimiento del hombre que es medida, o criterio o

¹⁵⁴ H.-G. Gadamer, 1995, p. 67.

¹⁵⁵ *Teeteto, Oukoun outo pos legei, hos oia men hekasta emoi phainetai, toiauta men estin estin emoi, oia de soi, toiauta de au soi- anthropos de su te kago; -legei gar oun outo, 152a 7-10. Modificaciones a la traducción.*

norma de todas las cosas, de lo que existe y de lo que no existe, implica siempre verdades relativas al sujeto,¹⁵⁶ a su condición corporal, a su situación en el contexto, verdades siempre cambiantes y fluyentes como la naturaleza del mundo. Protágoras quizá admitiría que Teeteto, en tanto que matemático, tiene *su* verdad, pero en modo alguno admitiría la universalidad de la realidad matemática y la naturaleza eterna de su verdad a no ser que él mismo la experimente. Si Teeteto estuviese refiriéndose a las verdades matemáticas, no habría aceptado que se equiparara su respuesta con el *hombre medida* de Protágoras, que él afirma “haber leído muchas veces”. Y que, además, Sócrates enunció de nuevo para decir que su respuesta es otra manera de decir lo mismo.

Patentemente, no debe ser este el sentido de la opinión de Gadamer. En efecto, la *aisthesis* que menciona Teeteto no puede ser la aristotélica; no tiene nada que ver con la función de los sentidos, al modo de las explicaciones de Aristóteles o de Teofrasto. Sí se refiere, sin embargo, a la *inmediatez* de lo sentido. Más allá de la explicación orgánica de cómo funcionan los sentidos, *aisthesis* se refiere, según Gadamer, a la *inmediatez* de la evidencia: es lo que se corresponde con la fuerza de la evidencia matemática, en tanto que “he aquí, esto es”. Es el significado de *aisthesis* como aprehensión directa, experiencia, convicciones o creencias “verdaderas para mí”, que puede ser equivalente, en la solidez de su creencia, a la evidencia matemática. No se trata de que *aisthesis* sea de naturaleza matemática, o su objeto matemático, sino de que la realidad que se descubre en ella tiene la fuerza de la evidencia matemática para cada uno. Y por eso es, como afirma Sócrates, infalible.¹⁵⁷

El señalamiento de Gadamer es, en mi opinión, muy importante para la comprensión de los alcances del *homo mensura* de Protágoras. Las *aistheseis* que forman nuestras verdades,

¹⁵⁶ “Al tener el hombre los criterios en sí mismo, lo que experimenta lo tiene como criterio, y cree que para él es la verdad”, *Echon gar auton to kriterion en auto oia paschei toiauta oiomenos, alethe te oietai auto kai onta, Teeteto*, 178b 5-7.

¹⁵⁷ Guthrie recuerda en este sentido un uso de *aisthesis* de Tucídides como “prueba visible”: tras mencionar la gravedad de la peste y la desaparición de aves y cuadrúpedos que comen carne de los alrededores de los muchos cadáveres insepultos, escribe que los perros, por vivir con el hombre, hacían más fácil la *aisthesis* (observación, prueba visible) de lo sucedido. Se constituye en una evidencia de que esta enfermedad es distinta de las otras, como escribe Tucídides, por la misma evidencia de la inmediatez de *aisthesis* que es la prueba y también lo que juzgamos como verdadero de lo terriblemente sucedido. Cfr. *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 50; W. Guthrie, 1992, p. 86, tomo V.

siempre cambiantes y sujetas a la disposición humana, nos resultan, mientras así las sentimos, infalibles como la evidencia geométrica. Este es, como veremos, el reto del sabio para Protágoras: lograr un cambio, una transformación en el otro que tiene su propia evidencia, su propia *aisthesis*, mostrándole otro punto de perspectiva de lo real a través del uso persuasivo de la palabra. Como dice en boca de Sócrates: “Pues ni es posible presentar lo que no existe, ni presentar algo distinto de lo que uno percibe, lo cual será siempre verdad”.¹⁵⁸ Lo que cada uno percibe, que siempre es verdad, guarda la fuerza de la evidencia de la *aisthesis* de cada hombre, que es medida de su verdad.

Las palabras de Teodoro, que menciona Gadamer, son igualmente relevantes. La evidencia de *aisthesis* no es la del palabrerío “desnudo”. Es una convicción verdadera, objetiva y real que puede entrar en una diatriba con otro discurso que sostenga –con la misma evidencia- lo contrario. Teodoro interviene en medio de una argumentación que trata de descalificar el argumento de Protágoras, sosteniendo que si el que ve algo lo conoce –previamente se ha dicho que visión, sensación y conocimiento son lo mismo-, mientras no lo ve, aunque lo recuerde, no lo conoce. Lo cual es una conclusión absurda: el mismo Sócrates lo reconoce, al confesar que se han portado como luchadores y no como filósofos, atentos sólo a las palabras.¹⁵⁹ Estas observaciones de Sócrates se hacen cuando ya se ha restringido el sentido que tiene *aisthesis* para Protágoras. Precisamente por esto la evidencia de *aisthesis* no es la de los *psiloì logoi*, con los cuales se puede concluir que el que cierra un ojo y abre el otro sabe y no sabe al mismo tiempo o que el cerdo puede ser la medida de todas las cosas.¹⁶⁰

Los límites de la equivalencia con la matemática, sin embargo, son también manifiestos: la evidencia de *aisthesis* puede tener la fuerza de una evidencia del tipo “he aquí, esto es” mientras sea sostenida como verdadera, es decir, sin omitir el carácter temporal, cambiante o fluyente de las *aistheseis* humanas. Pueden ser incluso cambiadas por la palabra persuasiva de un sabio interlocutor. Me interesa señalar, en realidad, la fuerza de la convicción y del juicio que se emite con *aisthesis*. Como se planteará en detalle en el capítulo sobre el conocimiento, es la fuerza de esta evidencia lo que lleva a la discusión, al enfrentamiento de argumentos y a

¹⁵⁸ *Oute gar ta me onta dynaton doxasai, oute alla par'ha an pasche- tauta de aei alethe, Teeteto*, 167a8-167b1.

¹⁵⁹ Cfr. *Teeteto*, 164c1-164d1.

¹⁶⁰ Cfr. Barlett, 2016, pp. 29 y ss.

que el trabajo del sofista sea el de una transformación –y nunca una negación- con respecto a quien sostiene un argumento distinto. Con este sentido de evidencia quiero resaltar, además, lo que ya dijo Grote, que el relativismo de Protágoras no tiene nada qué ver con la arbitrariedad.¹⁶¹ Si las *aistheseis* del hombre medida son su evidencia inmediata, su verdad, porque, según parecen indicar los argumentos, las posibilidades de lo que se muestra a cada uno están en la realidad, basta con remitirse a los hechos para omitir el argumento de la arbitrariedad. La *aisthesis* del hombre, para que sea *aisthesis*, siempre se corresponde con la realidad.

En otras palabras, no se trata de cualquier opinión emitida arbitrariamente del tipo “veo una trirreme” cuando él -y todo el mundo, incluso- *ve realmente* un árbol.¹⁶² El argumento de Protágoras supone, como veremos, un compromiso con lo que *verdaderamente* se percibe de la realidad, con la evidencia que se encuentra en la *aisthesis* que se tiene del mundo. Y si la realidad es cambiante y contiene todas las posibilidades, y las disposiciones humanas también son cambiantes, las *aistheseis* de cada uno tendrán que ser contrarias en algunos casos.¹⁶³

Esta es la situación compleja de la vida humana, cuando se considera que la verdad es siempre cambiante y relativa a dicha situación.

Es así, entonces, que *aisthesis* mantiene para Protágoras el sentido amplio que le permite al hombre ser medida de las cosas. Todo esto lleva a plantearse, a continuación, cómo es posible que el *homo mensura*, desde su experiencia personal y evidente, pueda convivir y formar parte de una *polis*, esto es, cómo desde la pluralidad y la divergencia que este postulado implica se puede abordar el problema de la convivencia.

¹⁶¹ Cfr. G. Grote, 2004, p. 665 y ss.

¹⁶² Cfr. *Metafísica*, IV, 1007b 20 y ss.

¹⁶³ “[...] si con el recurso a los hechos podemos evitar la arbitrariedad, no por ellos se resuelven las discrepancias. Ocurre que, sin arbitrariedad, con buenos argumentos, se pueden sostener opiniones divergentes, lo que se confirma tanto en la experiencia de la vida ordinaria como en el ámbito de la historia de la ciencia.” La “diafonía” es, en efecto, “consustancial a los humanos y su resolución sólo es viable en un marco de sujetos que no pueden renunciar a su doble realidad de juez y parte”, J. Solana D., 1996, pp. 45-46.

Capítulo 2

El *homo mensura* en la *polis*.

... *el no ser sensato es el mayor daño.*
 Creonte, Antígona.

α. Introducción.

Una vez discutida la significación de *aisthesis* en la filosofía de Protágoras, en este capítulo se va a plantear el estudio del *homo mensura* considerado a partir de su relación con la *polis* a la que pertenece. Antes de iniciar la cuestión de la tesis del hombre medida, sus interpretaciones clásicas y contemporáneas con el fin de indagar especialmente lo que comprende Protágoras por conocimiento, vamos a ubicar al hombre en su situación comunitaria y a mostrar cuáles son los espacios, límites, posibilidades, que tiene desde este horizonte de ser “medida de todas las cosas” y de valorarlas como buenas.

Al hombre cuando se le considera medida de las cosas, está en una circunstancia y en un lugar. Y así como Sexto hace explícita la importancia de la disposición de cada uno cuando capta la realidad, así Platón nos expone en el discurso que pone en boca de Protágoras la importancia de considerar la relación entre el hombre y su *polis*. Allí el hombre adquiere lo que se ha llamado en este texto los “límites naturales” dentro de los cuales puede ser criterio o medida de las cosas que son y de las que no son.¹⁶⁴ De esta manera, podemos empezar a plantearnos problemas acerca de los hombres medida compartiendo en una comunidad, y cómo es posible que a partir de “lo que a mí me parece verdadero, es tal para mí, y lo que a ti te parece verdadero, es tal para ti”, sin embargo, haya puntos de acuerdo y de comprensión lo suficientemente importantes como para que permitan la convivencia.

Así, por ejemplo, si uno de los significados fundamentales de *aisthesis* en su acepción amplia es comprensión, el hombre individual está en la posición de ser medida de todas las cosas a partir de lo que comprende con todo su ser. No obstante, al mismo tiempo, dado que la

¹⁶⁴ Me atrevo a sugerir que éste es el *leitmotiv* de la presente investigación.

realidad se expresa multívocamente tanto a él como a los otros, debe reconocer la verdad que se expresa en la experiencia que tiene el otro de la realidad. Este comprender que involucra la medida de las cosas, tiene la particularidad, lo hemos visto, de asumir indistintamente sensaciones, sentimientos, emociones y la razón; es el “darse cuenta” de algo, el “estar seguro” de lo que se aprehende, y, por lo tanto, de sentir la evidencia de lo que se nos hace presente desde la realidad que se nos ofrece. Este mismo comprender debe ser consciente a partir de la propia experiencia respecto a los demás, de que otro puede comprender la realidad de otra manera, incluso contraria, y que, sin embargo, no puede calificar de falsa. Es en este punto precisamente donde habría que insistir acerca del significado del hombre que vive en comunidad para hacer resaltar la tesis de Protágoras.

En términos generales, el hombre de Protágoras no podría afirmar, por ejemplo, “lo que yo no veo, no existe” o “sólo como yo lo comprendo, es”, valga decir, al margen de lo que sientan y conozcan los demás. Quiero decir: si el hombre efectivamente ve, siente o comprende de manera diferente a los demás, no podría, por ello, acusar a los otros de pensar falsedades ni los demás a él (aunque este segundo término de la relación requiera de mayor explicación).¹⁶⁵ “Yo lo comprendo así” puede tener su equivalente en “yo lo comprendo de otra manera”. Por lo tanto, “el hombre es la medida de todas las cosas” sólo puede entenderse como el individuo vinculado con otros, tal como lo señalan Sexto cuando se refiere a “cada uno” de los hombres, y Sócrates cuando se refiere al *homo mensura* y se refiere al menos a dos personas.¹⁶⁶ O como dice Sócrates en su defensa de Protágoras “esto que parece a cada uno también es, para el hombre particular y para la *polis*”.¹⁶⁷

Sin embargo, es en el discurso de Protágoras en el *Protágoras*, donde Platón expone la relación profunda que se teje entre el hombre singular y la comunidad a la que pertenece,

¹⁶⁵ Como se irá aclarando a lo largo del texto.

¹⁶⁶ Asimismo en el *Cratilo*, 386a, la definición del *homo mensura* implica: “como a mí me parece que son las cosas, tales son para mí, como a tí te parecen, tales son para tí”. También cfr. *Metafísica*, XI, 6, 1062b 10-15. En términos generales, las tesis conservadas del sofista si bien hacen alusión al hombre individual, tienen sentido en la vida en comunidad: “hacer del argumento débil el más fuerte”; “siempre hay dos *logoi* enfrentados entre sí”; suponen la diafonía entre los hombres, las opiniones encontradas, la diversidad de experiencias, el hombre en su *polis*. No estoy afirmando con esto, en contra de todas las fuentes clásicas, que el *anthropos* de Protágoras se refiere a la especie y no al individuo. Cfr. M. Mendelson, 2002, pp. xi-xii; cap. 4, p. 45 y ss.; Scholarin te al, 2015, pp. 178 y ss.

¹⁶⁷ *To te dokoun hekasto touto kai einai idiote te kai polei, Teeteto*, 168b 6. Cfr. Davies, 2017, pp. 301 y ss.

donde el hombre comparte sensatamente lo que se considera bueno, virtuoso o verdadero.¹⁶⁸ Las diferencias entre los hombres de la *polis*, por tanto, en cierta forma están inmersas en las convicciones generales que sostienen a la comunidad. Cualquiera sea la diferencia que yo sienta o que un grupo exprese, siempre estará vinculada a las alternativas que la comunidad ofrece, debe tener en ella misma su impulso y su vitalidad para poder existir como lo otro o lo diferente frente a lo comúnmente aceptado.

Se trata de que lo que siente o conoce alguien no está definitivamente divorciado del sentir o del conocer de los demás pues, como veremos, lo que se afirma como falso o verdadero está íntimamente ligado a la vida en comunidad y a la relación con los otros. Desde la perspectiva de Protágoras, si yo estuviera solo en el mundo podría hacer afirmaciones definitivas sobre lo verdadero o lo falso, es decir, si la relación con los otros no fuera esencial a la verdad, sin dejar de ser por ello una experiencia personal, podría hacer afirmaciones de ese tipo o actuar independientemente de mi situación, sin el temor de violentar las verdades halladas y compartidas. Y es precisamente por esto que las verdades se relacionan esencialmente con la vivencia de los hombres. Como veremos, lo que la *polis* entiende como justo, bueno o virtuoso se constituye en la comunidad, se comparte, se vive, de alguna manera se hace en la *polis* –en la comunidad de los hombres-.¹⁶⁹ Y si no existiese esa comunidad de acuerdos implícitos, de cosas que se dan por sentadas, no podríamos pensar en la comprensión o en la convivencia en medio de la pluralidad que caracteriza los grupos humanos. Si todos los hombres sanos “ven una trirreme” y yo también soy un hombre sano no tengo por qué “ver un hombre”. Si veo un hombre en lugar de una trirreme o estoy enfermo o vengo de otro lugar donde a las trirremes se les llama hombres.

En la segunda respuesta de Protágoras a Sócrates, en el *Protágoras*, acerca de la virtud, es donde Platón expone cómo es esta relación del hombre con su *polis* y cómo se aprende la virtud política. Platón muestra cómo el sofista describiendo lo que ve –que no definiendo, en el sentido que espera Sócrates- da cuenta de lo que es la virtud y cómo se enseña. Protágoras

¹⁶⁸ *Protágoras*, 324d 1 y ss.

¹⁶⁹ “With the move from Parmenides to Protagoras, we mark a momentous intellectual shift from an ontological concern with the nature of things as they in an abstract, ideal mode to a hermeneutical interest in the various interpretations that any human community is bound to generate in response to shared experience”, M. Mendelson, 2002, p. 7.

se va a referir, en primer lugar, a consideraciones generales sobre la virtud y los hombres virtuosos, y luego concretamente a la virtud en Atenas y a cómo los atenienses desde la infancia aprenden mutuamente lo que es el comportamiento virtuoso. Desde este punto de vista, la *polis* hace a cada hombre virtuoso y al mismo tiempo los hombres hacen virtuosa a la *polis*, pues se trata de una relación necesaria, íntima, que se nutre mutuamente, entre lo individual y lo colectivo. Según esto, para Protágoras se trata de un conocer que se enseña y se aprende en la vivencia del hombre en comunidad, y que se cimienta precisamente en la vida en comunidad, pero Platón le contrapone luego el hecho de que la verdad de la virtud no puede estar sujeta a la contingencia de una *polis* y que no puede entenderse y practicarse si antes no se encuentra su verdad en la definición.

El testimonio de Platón, además de hermoso, generoso, y lleno de magníficos detalles sobre una filosofía rival, da cuenta del tipo de conocer que está combatiendo y muestra con Sócrates que la verdad de las cosas se expresa en la definición, y que comprender y conocer implican un encuentro con *lo que es*, al margen de lo que los hombres digan, hagan o crean. Asimismo, que el uso de “justo”, “moderado”, “valiente”, etc., debe ser definido, comprendido, para establecer correctamente su relación con la virtud. Es claro que con este comprender hago referencia a una concepción distinta del comprender del sofista. Más adelante partiendo del estudio del testimonio de Platón sobre la posibilidad de la enseñanza de la virtud, podrá verse con más claridad la manera de entender el conocimiento y cómo se aprende de Protágoras.

β. De la virtud política: la sensatez.

Protágoras le responde a Sócrates la pregunta acerca de la enseñanza de *arete*,¹⁷⁰ por medio del mito de Prometeo y de un discurso (*logon*).¹⁷¹ Empecemos por lo segundo. Sócrates ha

¹⁷⁰ En general, mantengo la traducción tradicional de *arete* por virtud. En el marco de la reflexión que se presenta, me parece interesante recordar la traducción de A. Taylor en el discurso de Protágoras por “goodness”.

¹⁷¹ El asunto acerca del uso por parte de Protágoras del mito y del discurso en el *Protágoras*, han sido temas de discusión. Para resumir, pues no es mi intención establecer el origen histórico del testimonio, puede ser útil atenerse a la versión de dos importantes helenistas, que exponen representativamente las razones para considerar que tales testimonios dan cuenta del espíritu de Protágoras. Los reproduzco de manera textual, con el fin de no distraer todo el sentido que expresan los argumentos: “Mucha de nuestra información sobre el pensamiento de Protágoras –escribe Guthrie– nos viene de los diálogos de Platón, y en consecuencia nuestra valoración de sus realizaciones filosóficas depende, en considerable medida, del valor histórico que estemos dispuestos a concederles. En el debate han intervenido numerosos especialistas y, probablemente, no se conseguirá nunca un

objetado, inicialmente, en su interpelación a Protágoras, que la virtud sea enseñable. Afirma, no sin cierta ironía, que los atenienses son hombres muy sabios porque, reunidos en asamblea, cuando tratan de asuntos de construcción, por ejemplo, llaman al constructor para que les aconseje, y rechazan a todo aquel que no sea experto en el arte en cuestión; así actúan, dice Sócrates, con todo lo que creen que puede ser aprendido y enseñado. Pero cuando se trata de los asuntos de la administración de la ciudad, ocurre algo notablemente distinto: cada uno se levanta y ofrece sus consejos, cual expertos:

[...] lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a éstos nadie les echa en cara [...] que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar su consejo [*hoti oudamothern mathon, oude ontos*

acuerdo total. Hay una cosa, sin embargo, que no se puede utilizar contra la veracidad de Platón y es que su objetivo era denigrar o destruir la fama de Protágoras. El respeto con el que trata sus opiniones es más impresionante aún, si se tiene presente su profundo desacuerdo con ellas [...] Sus propias contribuciones a la discusión se sitúan a un nivel muy alto tanto intelectual como moral, y no dejan duda de la alta estima que Platón le tenía. Incluso Grote, el principal denostador de Platón por su animosidad y falta de elegancia con los Sofistas tuvo que reconocer que “este solo diálogo es suficiente para probar por sí mismo que Platón no concebía a Protágoras ni como un maestro corrompido ni indigno ni incompetente”, y concluyó que, sobre los datos del mismo *Protágoras*, el código ético de Protágoras aparece superior al del platónico Sócrates. “Protágoras –dice Grant- está representado por Platón a lo largo del diálogo exhibiendo un elevado nivel de sentimientos morales”, y todo lector sin prejuicios de este diálogo tiene que estar de acuerdo”, W. Guthrie, 1992, p. 260, tomo III. Asimismo, señala A. Taylor, 1959, pp. 287-288: “We cannot rate too high the importance of the *Protagoras* as the fullest and earliest exposition of the character and aims of the sophistic “education in goodness”. Nowhere else in Greek literature have we an account of the matter comparable for a moment to that which Plato has put into the mouth of Protagoras himself. There is no reason why we should feel any distrust of the strict “historicity” of the statements. Plato stood near enough to the Periclean age to be excellently well informed of the facts. He could form his conclusions not merely from what he might be told by men of an elder generation who had known Protagoras, or actually taken his course, but from the work or works of the distinguished sophist himself [...] He stood far enough away from it to have no personal motive for misrepresentation of any kind, and, in point of fact, the personality and the ideas of Protagoras are treated all through the dialogue with respect and understanding, though we are made to see what his limitations are. His exposition of his programme is done with as much “gusto” as anything in the whole Plato’s works; so much so that some worthy modern critics have even discovered that Protagoras is the real hero of the dialogue who is meant to be commended at the expense of the *doctrinaire* Socrates. Preposterous as this exegesis is, *the fact that it has been given in good faith is the best proof that the dialogue is no satirical caricature, so far as Protagoras is concerned*”. Cursivas mías. Estas últimas líneas son, en lo que a mí respecta, el mejor argumento para recibir la verdad del testimonio de Platón. En realidad, no es exactamente un problema el hecho de que estos testimonios provengan de Platón; ni afectan lo que podamos pensar a partir de ellos. Muy por el contrario: es un enemigo de la filosofía de Protágoras quien la escribe, de una manera sorprendentemente respetuosa. Es una filosofía rival que Platón mismo expone y enfrenta, y eso lo hace mucho más valioso. Unas últimas palabras de W. Guthrie, 1992, p. 49 n. 30, tomo III, podrían ser también de utilidad: “No comprendo cómo alguien, tras leer el brillante y comprensivo discurso de Protágoras en el *Protágoras*, desde 323c hasta 328c, puede sostener que Platón en sus descripciones e imágenes del mejor de los Sofistas se proponía ennegrecer o enturbiar su memoria”. Están de acuerdo con la veracidad de los testimonios, además de los autores mencionados, W. Capelle, 1992; Á. Cappelletti, 1987; M. Untersteiner, 1967; W. Nestlé, 1987; A. Lesky, 1989; J. Solana D., 1996; T. Calvo M., 1986; entre otros. Una “reconstrucción” de Protágoras, al margen de los testimonios de Platón, en Hernandez, 2014, pp. 29 y ss.

didaskalou oudenos auto, epeita symbouleuein epicheirei]. Evidentemente, es porque creen que no se trata de algo que pueda aprenderse [*delon gar hoti ouk hegountai didakton einai*].¹⁷²

Afirma, en segundo lugar, que esto mismo se repite con los hombres más sabios y nobles entre los ciudadanos, que no son capaces de transmitir a otros la virtud que poseen. Menciona Sócrates el célebre ejemplo de Pericles, que no ha educado a sus hijos en lo que él mismo es sabio, y recuerda que cuando fue tutor de Clinias no pudo soportarlo más de seis meses.

Y puedo mencionarte muchísimos otros que, siendo ellos mismos buenos, nunca han hecho mejor a otro, ni a un familiar, ni a otro [*Kai allous soi pampollous echo legein, hoi autoi agathoi ontes oudena popote beltio epoiesan oute ton oikeion oute ton allotrion*]. Entonces, Protágoras, con miras a esto, yo no creo que la virtud sea enseñable. Pero puesto que oigo que tú afirmas esas cosas, me pliego y te creo esto que dices [*Ego oun, o Protagora, eis tauta apoblepon oux hegoumai didakton einai areten. epeide de sou akouo tauta legontos, kamititomai kai oimai ti se legein dia to hegeisthai...*] [...]¹⁷³

Protágoras, entonces, decide empezar a responder a través del mito y luego, al ver que quedan algunas preguntas sin contestar, hace la exposición a la cual me refiero. Antes, sin embargo, es preciso hacer mención del pasaje 322d-324d, que media entre el final del mito y el inicio propiamente del discurso. Este alude a la necesidad que tienen los ciudadanos de decir que son justos, y a su célebre disertación sobre el castigo.

Protágoras responde a Sócrates, en oposición a lo que éste ha objetado, que la virtud sí se enseña, que los atenienses creen que se enseña y se aprende, y que, por lo tanto, no se da ni por naturaleza ni espontáneamente: “si se presenta en alguien, es a partir de un cuidado, eso es lo que trataré de mostrar en seguida”.¹⁷⁴ La virtud, en principio, no puede ser por naturaleza (*physei*) o por suerte (*tyche*), dice Protágoras: nadie cuestiona ni castiga a quienes son feos o débiles o pequeños, ni a quien no tenga sus contrarios, que son bienes (hermoso, fuerte y grande). Sin embargo, los hombres sí cuestionan y castigan a quienes no poseen bienes que se obtienen a través de la enseñanza y el ejercicio. Y la virtud es uno de esos bienes que se

¹⁷² *Protágoras*, 319d 2-7. Cfr. M. Finley, 1992, pp. 78-79. Los pasajes citados del *Protágoras* son tomados de la traducción de C. García Gual, salvo modificaciones señaladas oportunamente.

¹⁷³ *Protágoras*, 320b 1-7.

¹⁷⁴ *Epimeleias paragignesthai o an paragignetai, touto soi meta touto peirasomai apodeixai*, *Protágoras*, 323c 6-8.

adquieren con aprendizaje. Castigamos al injusto y al impío, porque suponemos que son males que no son por naturaleza sino por falta de ejercicio.¹⁷⁵

El argumento de Protágoras para afirmar que la virtud puede enseñarse resulta, por ende, de la descripción de lo que los hombres efectivamente hacen: castigan y censuran los males que no son por naturaleza o suerte y a quienes no poseen los bienes del esfuerzo y ejercicio. Se dirige hacia prácticas que expresan ciertas nociones de lo justo, de lo bueno o de lo malo que comparte la *polis*, y, partir de ellas, afirma que la virtud debe ser uno de esos bienes que se adquiere mediante enseñanza. En lugar de definir en primer lugar lo que es la virtud –al modo socrático o platónico- y luego indagar si su naturaleza es susceptible de ser enseñada, contrastándola con las prácticas de los hombres que ignoran en realidad lo que sea la virtud, Protágoras observa lo que los hombres hacen para afirmar a partir de ello que la virtud sí se enseña.

De manera que lo que es la virtud, deberíamos entenderlo, según parece, en el hacer de los hombres en la comunidad, que expresa lo que entienden y viven como virtud. En cierta forma, en el *hacer* virtuoso específico de los hombres estaría el *ser* de la virtud. Algo similar sucede con el argumento acerca del castigo. Protágoras indica lo que los hombres hacen cuando castigan y luego lo que hacen los atenienses. Como veremos especialmente en el estudio del mito, el sofista se refiere a condiciones humanas que sostienen, que hacen posible, por decirlo así, la cultura y la vida en comunidad. Aunque su disertación posterior sobre la virtud y la justicia va a estar referida específicamente a Atenas, *ha descrito previamente el comportamiento en general del hombre justo y de cómo es la vida en comunidad.*¹⁷⁶

¹⁷⁵ Cfr. *Protágoras*, 323c8-323e3.

¹⁷⁶ En una interesante reflexión sobre los encuentros conocidos entre Pericles y Protágoras, Domingo Plácido considera el testimonio de Plutarco (*Consolatio ad Apollonium*) según el cual Protágoras pronunció estas palabras acerca de Pericles en ocasión de la muerte de sus hijos (sigo su traducción): “ ‘soportó sin angustia la muerte de sus dos hijos, jóvenes y hermosos, en el espacio de ocho días; se mantuvo en calma, de lo que siempre sacó mucho provecho a favor de su buena suerte, ausencia de dolor y gloria entre la multitud: pues cualquiera, viendo que soportaba con valor sus sufrimientos, pensaba que era inteligente, viril, y mejor que él mismo, conociendo en cambio su impotencia en estas situaciones’. Untersteiner ve en estas palabras ‘il creatore di una moralità di valore universale’, correlativa a ‘le segenze imperiose della universale polis, che pretende una virtù universale, la *politikê aretê*? [...] La polis ateniense se convierte (en la época imperial y de superioridad ideológica, cfr. la oración fúnebre de Pericles), en la ideología del Estado de Pericles, una polis de valor universal, y la Virtud política –democrática-, que se expone en el mito del *Protágoras* de Platón, adquiere también valor universal. De ahí que Pericles, encarnación histórica de una forma específica de democracia –o de

En este sentido, dice el sofista:

Y si quieres reflexionar, Sócrates, qué significa castigar a los que cometen injusticia, esto te va a enseñar que los hombres creen que es posible adquirir la virtud.¹⁷⁷

En otras palabras, el castigo muestra que la virtud es enseñable y que los atenienses así lo creen. Y lo que es el castigo, es lo que los hombres hacen frente a lo que consideran una injusticia. A través del castigo se disuade a los otros y al mismo corruptor de que no cometa injusticias nunca más, y los hombres tienen prácticas como el castigo precisamente porque creen que se puede enseñar a no cometerlas y, en consecuencia, a ser políticamente virtuosos. Lo mismo que Platón pone en boca de Protágoras dirigidas a Sócrates:

Porque nadie castiga a los injustos prestando atención a que hayan delinquido o por el hecho de haber delinquido, a no ser quien se vengue irracionalmente como un animal [*hostis me hospes therion alogistos timoreitai*]. Pero el que intenta castigar con razón no se venga a causa del crimen cometido – pues no se lograría hacer que lo hecho no haya acaecido-, sino con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni éste mismo ni otro, al ver que éste sufre castigo. Y el que tiene este pensamiento piensa que la virtud es enseñable. Pues castiga a efectos de disuasión [intimidación] [*kai toiauten dianoian echon dianoeitai paideuten einai areten· apotropes goun heneka kolazei*]. De modo que tienen semejante opinión cuantos castigan en público o privado. Penalizan y castigan [*timorountai de kai kolazontai*] los hombres a quienes creen que cometen un mal [*hoi te alloi anthropoi hous an oiontai adikein*], y de modo destacado los atenienses, tus compatriotas.¹⁷⁸

Todos los que castigan injusticias comparten esta opinión, incluidos los atenienses. La virtud es enseñable, en definitiva, porque los hombres llevan a cabo acciones como la del castigo, y

un punto determinado dentro de la evolución de ésta, precisamente el punto en que requiere la atribución del valor universal-, asuma en su persona los caracteres de una moral universalmente válida, como trasunto del Estado que encarna y que asume a su vez una forma política universalmente válida”, D. Plácido, 1973, pp. 18-19. Esto no quiere decir, pienso, sin embargo, que la virtud política es asunto de una sola persona. Según la interpretación de Plácido, Pericles encarna los valores *universales* de la *polis*. Obviamente, todos los habitantes de la ciudad no son como Pericles. Pero la ciudad, dirá Protágoras, se fundamenta precisamente en el hecho de cada uno, *según sus capacidades*, participará de una u otra forma, en mayor o menor medida, de la virtud política. Para que haya ciudad todos deben atender a la virtud política, pues una ciudad no se sostiene sólo con un Pericles virtuoso. Hago alusión, especialmente, al carácter universal de los valores y la virtud que, en el comentario de Plácido, encarna Pericles. Sobre Pericles como el modelo de virtud de Protágoras, puede verse T. Calvo, 1986, p. 71. Cfr. Valvik, 2017, pp. 99 y ss.

¹⁷⁷ *Ei gar etheleis ennoesai to kolazein, o Socrates, tous adikountas ti pote dynatai, auto se didaxei hoti hoi ge anthropoi gegountai paraskeuaston einai areten, Protágoras, 324a3-6. Modificación a la traducción.*

¹⁷⁸ *Protágoras, 324a6-324c5. García traduce timoreo, en este contexto, como “penalizar”. Modificaciones leves a la traducción. Con respecto a este testimonio, escribe Taylor oportunamente: “This does not mean that either Protagoras or Plato rejects the “retributive” theory of punishment, he must by his acts have given you the right to punish him. You are not entitled to inflict a penalty simply because you think the suffering of it would “do the man good”; the penalty must be preceded by the commission of an offence. No sane theory of the right to punish can ignore this”, A. Taylor, 1959, p. 244. Cfr. G. Grote, 2004, p. 40.*

lo hacen siempre que piensan que se ha cometido injusticia. Esto supone un cierto sentido común a todos los hombres para reconocer una injusticia e infligir un castigo. De esta manera, es mediante la descripción de prácticas como la del castigo, y es lo que quiero subrayar, como se expresa en la comunidad y en el hacer de sus habitantes lo que entienden por justo, por bueno, o por virtud política. Sócrates busca la verdad en la definición, Protágoras en el hacer concreto de los hombres. Por estas razones, dice Protágoras, los atenienses en asamblea aceptan como buena la opinión política del “herrero” y del “zapatero”, porque creen que la virtud puede procurarse con cuidado y esfuerzo y todos de alguna manera, por el hecho mismo de vivir en comunidad, participan de ella. Cuando Protágoras concluye la exposición del mito, afirma:

Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su consejo, no se lo aceptan, como tú dices. Y es razonable, digo yo [*ouk anechontai, hos su phes· eikotos, hos ego phemi*]. Pero cuando van a una deliberación sobre la excelencia política [hotan de eis symboulēn politikēs aretēs], que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia [*hos panti prosekon tautēs ge metechein tes aretēs*]; de lo contrario, no existirían ciudades. Ésa, Sócrates, es la causa de esto [*Aute, o Socrates, toutou aitia*].¹⁷⁹

Ciertamente, si no hay virtud política, no puede haber vida comunitaria. Y como la virtud política, ha dicho Protágoras, no es por naturaleza ni ocurre espontáneamente –en ese caso todos seríamos espontáneamente virtuosos o virtuosos por naturaleza, cosa que niega la experiencia-, necesariamente se aprende y se enseña. Lo que debe explicar ahora Protágoras a Sócrates, es cómo se adquiere y quién es el maestro que la enseña. No hay un maestro conocido de ese arte, ha dicho Sócrates, que lo enseñe a los ciudadanos que intervienen en los asuntos de la ciudad. Al mismo tiempo, desde la perspectiva de Protágoras, no puede haber un maestro que monopolice el hallazgo del saber verdadero acerca de la virtud política y lo enseñe a los demás -ni siquiera él mismo-, pues si cada uno tiene su participación en esa virtud, la ha aprendido conviviendo en la *polis*, cada uno tendrá su comprensión y su experiencia (*aisthesis*) de la virtud. Y es precisamente por esa razón, que todos en asamblea

¹⁷⁹ Protágoras, 322d6-323a5. Modificaciones a la traducción. Cfr. W. Guthrie, 1992, p. 77, tomo III.

pueden participar del debate público sin ser censurados por algún “experto”, pues cada uno es medida de lo que expresa como conveniente o verdadero.¹⁸⁰

Tampoco está resuelto el problema planteado por Sócrates en 319d: ¿por qué los hombres virtuosos no enseñan la virtud a sus hijos o a los demás y los hacen los mejores hombres? Es en este punto, cuando Protágoras anuncia que no va a responder con un mito, sino con una exposición. Inicia con una pregunta y un argumento central en su concepción de la *polis*: “¿Existe o no existe algo único de lo que necesariamente participan todos los ciudadanos si es que debe haber una ciudad?”¹⁸¹ Eso único (*ti hen*), algo uno, es de lo que participan todos, en lo que todos están involucrados y es, como dice Protágoras, lo que resuelve el problema que ha planteado Sócrates. Ese algo uno es la “virtud del hombre”. Protágoras está disertando inicialmente sobre la *polis* en general, qué es lo que la hace posible, habla de estos procesos humanos, de cómo ocurren, y de la virtud del hombre como amalgama que permite la vida en comunidad. Se refiere a la virtud del hombre y a la ciudad en un sentido general; no circunscribe o delimita estos hechos exclusivamente al hombre de Atenas ni a la *polis* Atenas. Se trata de hechos humanos, de logros del hombre cuando alcanza la convivencia.

Ese “algo uno” que hace posible la *polis*, Protágoras lo llama justicia, sensatez y sagrado, y en conjunto lo llama “virtud del hombre” (*andros areten*). El hombre virtuoso se despliega como un hombre justo, sensato y piadoso. Y es esto, y no la herrería ni la zapatería ni la cerámica, lo que hace posible que la *polis* exista.¹⁸² Por eso no todos deben participar de las deliberaciones del herrero o del alfarero, pero sí de los asuntos de la *polis*.

Si existe eso de lo que deben participar todos, de acuerdo con ello deben obrar todos los hombres, siempre que quieran aprender o hacer cualquier cosa, y sin ello, no.¹⁸³

¹⁸⁰ Puede plantearse resumidamente los argumentos del discurso: “a) la virtud está en la base misma de todas las actividades humanas; se adquiere en el aprendizaje recibido de los padres y maestros y se ejercita a través de la comunidad, mediante las leyes y los castigos. No es un aprendizaje inconsciente, sino que es una parte esencial de la enseñanza formal que se recibe; b) la enseñanza de la virtud es algo que se realiza a través de toda la comunidad y quienes la practican no poseen fama especial como maestros de virtud”, A. Melero, 1996, p. 137 n. 80. Cfr. E. Dupréel, 1948, p. 35.

¹⁸¹ *Poteron estin ti hen, e ouk estin, ou anagkaion pantas tous politas metechein, eiper mellei polis einai; Protágoras, 324d7-324e1*. Modificación a la traducción.

¹⁸² Cfr. *Protágoras, 324e-325a*.

¹⁸³ *Ei tout' estin ou dei pantas metechein kai meta toutou pant' andra, ean ti kai allo bouletai manthanein e pratein, outo pratein, aneu de toutou me, Protágoras, 325a 3-6*.

Y aunque ese “algo uno” es la virtud del hombre, sin embargo, dice en 325a, deben aprenderla también los niños y las mujeres, y el que no lo aprenda, tras la enseñanza y el castigo, deberá ser expulsado de la ciudad o ser condenado a muerte como si fuese un mal incurable: el que no lo aprenda, no puede ser ciudadano. A partir de 325c y siguientes, Protágoras da inicio a una descripción que da cuenta de cómo los atenienses se enseñan mutuamente la virtud política, cómo entre ellos mismos constituyen una cierta comunidad de valores, de creencias, de costumbres que le dan solidez y constancia a la vida cotidiana que se despliega en la *polis*. Este sedimento, este “algo único”, que ha construido la comunidad y que la hace ser tal comunidad, es lo que transmiten sus miembros adultos a los más jóvenes.

Empezando desde la infancia –señala Protágoras-, a lo largo de toda la vida les enseñan y les aconsejan [*kai didaskousi kai nouthetousin*]. Tan pronto como uno comprende lo que se dice [*Epeidan thatton synie tis ta legomena*], la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan por ello, para que el niño sea lo mejor posible [*hopos beltistos estai ho pais*][...] ¹⁸⁴

Cuando se está en posesión del habla, en primer lugar, es cuando las personas más cercanas comienzan el proceso de la educación del niño, no para que sea el mejor de los ciudadanos, o *el* ciudadano, sino para que sea lo *mejor posible*, a partir de su propia naturaleza. En función de la *polis* la enseñanza de la virtud política no es una enseñanza teórica, se trata de un mostrar lo que se hace y de enseñar a que se actúe de la manera correcta:

[...] le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo [*par' hekaston kai ergon kai logon didaskontes kai endeiknymenoi hoti to men dikaion*], y aquello injusto, que eso es bello y eso feo, que una cosa es piadosa, y otra impía, y ‘haz estas cosas, no hagas esas’ [*kai ta men poiei, ta de me poiei*]. ¹⁸⁵

En cada acto y discurso de los ciudadanos se manifiesta y se expresa lo justo, lo bello, lo feo, etc., y es lo que se le muestra y se le enseña al niño. El obrar del ciudadano que, según lo dicho, está en estrecha vinculación con su discurso, expresa lo que él y toda su comunidad entienden por justo o por bueno. El imperativo “aprende” –teórico- se convierte en Protágoras

¹⁸⁴ Protágoras, 325c6-325d2.

¹⁸⁵ Protágoras, 325d 2-5. “Al mismo tiempo, ellos [los atenienses] reconocen que [la virtud] se trata de algo que se adquiere por la enseñanza en el más amplio sentido de la palabra, aunque no por medio de una instrucción formal. La vida en una comunidad civilizada es por sí misma una educación en las virtudes indispensables, como lo es la lengua natal”, W. Guthrie, 1992, p. 213, tomo IV.

en “*haz [poiei]* estas cosas, *no hagas [me poiei]* aquellas”. Y el hacer y el no hacer dependen del obrar mismo concreto de los ciudadanos.¹⁸⁶ Ahora bien, lo que no se debe hacer, los actos injustos o impíos, también están en el actuar de los hombres. Y si bien deben ser objeto de castigo y censura, no se ignora que, a pesar de todo el esfuerzo de educación (lo que nos sugiere que no se trata de una pretensión de educación infalible al modo de Platón y sus filósofos reyes), también haya hombres que cometen injusticias, y pueden ser irrespetuosos y renegar de la ley. Es precisamente ahí donde adquiere sentido el concepto de ley.

Adquiridas estas nociones, el niño acude al maestro advertido: que cuide más de la formación de la buena conducta que del manejo de la gramática y la cítara.¹⁸⁷ Después de aprender a escribir, leen los poemas de los buenos poetas y los aprenden de memoria. De los buenos poetas aprenden elogios a los virtuosos, las buenas acciones de los hombres de la antigüedad, y los aprenden para imitarlos y querer ser sus semejantes. “Y, a su vez, los citaristas cuidan, de igual modo, de la sensatez y procuran que los jóvenes no obren ningún mal”.¹⁸⁸ Todo lo que se ha venido enseñando al niño, lo llama ahora Protágoras, en una palabra, *sophrosyne*.¹⁸⁹ Al

¹⁸⁶ “Los jóvenes atenienses podían aprender una profesión de un maestro especializado (médico, escultor, arquitecto, piloto y otros oficios técnicos que sirven tan a menudo de puntos de comparación en los diálogos de Platón) [...] *Aprendían viviendo y mirando a su alrededor*”, J. Romilly, 1988, p. 48. Cursivas mías.

¹⁸⁷ Cfr. *Protágoras*, 325e-d.

¹⁸⁸ *Hoi t' au kitharistai, hetera toiauta, sophrosynes te epimelountai kai hopos an hoi neoi kakourgousin*, *Protágoras*, 326a 3-5.

¹⁸⁹ Uno de los tres términos que inicialmente menciona Protágoras para referirse a la virtud política. En este sentido, la justicia, la *sophrosyne*, y la piedad son equivalentes o sinónimos y, de alguna manera, de la misma virtud política. Sin embargo, cuando Sócrates le pregunta si su relación es como la de las partes del rostro o las partes del oro, Protágoras contesta que como las partes del rostro, cada una con una función. Lo que le trae en la conversación con Sócrates, como es sabido, graves consecuencias. Uno de los sentidos más interesantes de este discurso, es la manera cómo Protágoras a través de una descripción va develando lo que una comunidad como Atenas, en este caso, entiende por *arete*. Se trata de las bondades del ciudadano, de su moderación y excelencia, de su justicia, y de cómo las adquiere en la misma convivencia y normas de la *polis*. “No hay duda –señala Guthrie con razón– de que en lenguaje popular, compartido por los sofistas, el autocontrol [self control, su traducción por *sophrosyne*] era el ingrediente fundamental de la *sophrosyne*”, W. Guthrie, 1992, p. 157, tomo III. Este uso “normal” puede verse, por ejemplo, en *Gorgias* 491d9-491e2, cuando Sócrates hace sinónimos el “dominarse a sí mismo” y *sophrosyne*: “-Calicles: ¿Qué entiendes por dominarse a sí mismo? –Sócrates: bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y deseos que le surjan”. Asimismo, Agatón en su discurso a Eros en el *Banquete* dice: “Se reconoce, en efecto, que *sophrosyne* es el dominio de los placeres y deseos, y que ningún placer es superior a Eros”, 196c 4-6. Este “significado primario” de *sophrosyne*, como lo llama Guthrie, y que se mantiene en los sofistas, es el que adquiere el ciudadano a través de su educación en la ciudad según vemos en el discurso de Protágoras. Con esto quiero subrayar que estamos hablando de un hombre moderado o temperado. El *anthropos* aprende en la *polis* esta virtud política, y, como veremos a lo largo del texto, adquiere los “límites naturales” que se decantan en la misma dinámica de la comunidad acerca de lo que es bueno o malo, permitido, tolerable, etc. El *homo* del *homo mensura* es temperado, sensato. De manera que desde un principio, pienso que se nos sugiere que no estamos ante un

hombre le enseñan, desde la niñez, sus maestros, padres y nodrizas a ser sensato, a vivir en la *polis* sensatamente. De esta manera, aprender a reconocer lo justo, lo injusto, lo bello, lo piadoso, etc., es, desde esta descripción que hace Protágoras, aprender a ser un hombre sensato principalmente en referencia a la comunidad. En este mismo sentido, una vez que han aprendido a tocar la cítara, enseñan a los niños poemas de buenos poetas líricos y, en un tono parecido a los textos platónicos:

[...] fuerzan a las almas de los niños a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves, de buen ritmo y armoniosos, y, con ello, sean útiles en su hablar [*legein*] y obrar [*prattein*]. Porque toda vida humana necesita de buen ritmo y armonía [*pas gar ho bios tou anthropou eurhythmias te kai euarmonias deitai*].¹⁹⁰

Finalmente, los envían al cuidado del maestro de gimnasia, para que su cuerpo no sea obstáculo en las guerras y en otras acciones, y sirva a un pensamiento útil.

Y esto lo hacen los que pueden en la máxima medida, y en la máxima medida pueden los ricos. Los hijos de estos empiezan desde la más temprana edad a frecuentar la escuela y la dejan más tardíamente.¹⁹¹

“todo vale” medida de todas las cosas, que caprichosa e insensatamente las desee y las considere valiosas. Si no fuera un hombre temperado, muy probablemente estaría sufriendo castigos que impone la *polis*.

¹⁹⁰ Protágoras, 326b2-326b7. Modificación a la traducción. Cfr. *República*, 398d-402a; *Leyes*, 809e y ss. “La educación tradicional estaba limitada al entrenamiento deportivo en la palestra, confiado a un *paidotribes* y a una iniciación en el canto y la danza –a cargo de un *kitharistes*– así como la lectura y aprendizaje de los poetas, de la que era responsable el *grammatistes*”, A. Melero, 1996, p. 12. Sobre la educación tradicional en Atenas, cfr. J. Romilly, 1988, pp. 45-46.

¹⁹¹ Cfr. Protágoras, 326c. Una conocida interpretación del discurso que recoge D. Plácido, 1973, p. 14 n. 37, afirma lo siguiente: “Para Mewaldt es sin duda una concepción democrática el considerar que en todo hombre se encuentra innata una disposición para la *politike arete*; pero, en primer lugar, ésta para Pr., existe de hecho sólo en las personalidades individuales, no en la masa como tal; y en segundo lugar, no es eficaz automáticamente. Y concluye: la creencia en la necesidad de *epimeleia*, *askesis* y *didache* es fundamentalmente no democrática. Sin embargo –continúa Plácido–, conviene hacer algunas precisiones con respecto al texto platónico. Se trata en él de demostrar que la virtud política se adquiere por la práctica, no existe por naturaleza. Con ello Pr. se opone a la concepción que considera que esa virtud es innata en los *aristoi*, que la poseen gracias a su descendencia divina. Y tal práctica se desarrolla de modo especial en el estado democrático, donde todo hombre puede llegar a la mencionada virtud: por esto todo hombre tiene opinión en la asamblea”. El argumento de Mewaldt afirma, en primer lugar, que todos tenemos disposición innata para la virtud política. Pero, sin embargo, no existe en todos sino en ciertas personalidades. Además de las precisiones de Plácido, es conveniente considerar lo siguiente: si bien es cierto que esa capacidad innata debe ser educada, hemos visto que –y se expondrá más detenidamente en el texto– quien educa es la misma *polis*, ella se encarga de enseñar sus leyes y de formar un comportamiento sensato en sus habitantes. Esto no niega, por supuesto, las diferencias naturales entre los hombres y la mejor o peor capacidad para educar esa disposición natural. Todos, sin embargo, como se aprecia en la detallada descripción que hace Protágoras, por el hecho mismo de vivir en la *polis*, deben recibir cuidado, práctica y enseñanza. Luego, el argumento de Mewaldt supone que sólo algunas individualidades son virtuosas, pero no la masa. Como se expondrá unas páginas adelante, “la masa” que conforma la ciudad es como un grupo de flautistas

Protágoras continúa la disertación refiriéndose al momento en que se abandonan los maestros, y es la misma *polis* la que obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas. La ciudad exige que se obedezcan las leyes:

[...] para que no obren cada uno de ellos a su antojo: de un modo sencillo, como los maestros de gramática les trazan los rasgos de las letras con un estilete a los niños aún no capaces de escribir y, luego, les entregan la tablilla escrita y les obligan a dibujar siguiendo los trazos de las letras, así también la ciudad escribe los trazos de sus leyes, hallazgo de buenos y antiguos legisladores, y obliga a gobernar y ser gobernados de acuerdo con ellas [*hos de kai he polis nomous hypograpasa, agathon kai palaion nomotheton euremata, kata toutous anagkazei kai archein kai archesthai*].¹⁹²

En este pasaje, el aprendizaje de las leyes aparece como equivalente al aprendizaje del lenguaje. Esta analogía me parece importante: la *polis*, como el maestro, enseñan lo que los ciudadanos han recibido y constituido en el vivir colectivo mismo, pues a obrar según las leyes y a escribir la lengua ya hablada correctamente se aprende en comunidad, en el compartir con los otros y sin un maestro particular, como ocurre exactamente con un maestro de griego, según declara el mismo Protágoras: “[...] si buscaras algún maestro de la lengua griega, no aparecería ninguno”.¹⁹³ La *polis* va moldeando a sus ciudadanos siguiendo sus leyes, de la misma manera que los enseña a hablar. La respuesta de Protágoras y su apelación al lenguaje puede estar relacionada con la manera cómo las comunidades forjan su lenguaje, cómo van construyendo el sentido que expresa su relación inmediata con el mundo, construyendo asimismo un cierto *ethos* que se comparte en el lenguaje y en la vida en común. De la misma

que mutuamente se enseña el arte de la flauta, y cada uno *según sus capacidades* podrá participar de ese arte. “La masa” no puede desentenderse de los asuntos de la virtud, ha dicho Protágoras expresamente: pues eso es lo “algo uno” que precisamente permite que haya ciudades. Por esa razón, la virtud política no puede recaer de hecho en unas pocas personas. Si bien los ricos son los que tienen mayores posibilidades para enviar a sus hijos a las escuelas desde temprana edad, esto no significa que la educación sea un asunto exclusivo para los hijos de los más ricos. Además, esto lo dice Protágoras exactamente antes de iniciar su alusión a la educación que lleva a cabo la misma *polis* para enseñar a sus habitantes a vivir según sus leyes. Esta educación de ninguna manera podría ser exclusiva de un pequeño grupo, supone la participación de todos.

¹⁹² Protágoras, 326d 1-9. Los atenienses reconocen que la virtud, señala acertadamente W. Guthrie, 1992, p. 213, tomo III: “se trata de algo que se adquiere por la enseñanza en el más amplio sentido de la palabra, aunque no por medio de una instrucción formal. La vida en una comunidad civilizada es por sí misma una educación en las virtudes indispensables, como lo es la lengua natal”.

¹⁹³ *Hosper an ei zetois tis didaskalos tou hellenizein, oud' an eis phanei*, Protágoras, 327e3-328a1. Modificación a la traducción.

manera, la ciudad forja sus leyes y también, por ello mismo, el *ethos* de sus ciudadanos, y –por qué no decirlo– a la inversa.¹⁹⁴

Las leyes son, dice Protágoras, “hallazgos de buenos y antiguos legisladores”, valga decir, lo que proviene de la tradición. Y son esas leyes las que debe respetar y obedecer el ciudadano, so pena de castigos o destierros. Quiero decir, el hombre debe seguir los dictámenes de la ley, sin que prive su propio parecer o “su medida”. Es precisamente en este punto donde el *homo mensura* adquiere su peso en la relación profunda que guarda con el colectivo: el hombre no actúa como le “parece”, como “siente”, como “comprende” al margen de las leyes de la *polis*. El hombre medida *es* el ciudadano. Su *ethos* moldeado por la misma *polis*, su relación con la ley fraguada en el colectivo, debe responder a ese mismo colectivo del que forma parte y del que es, por así decir, su resultado. El hombre sensato debe comprender, sentir o juzgar lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, y así sucesivamente, guardando una relación sensata con lo que ha sido parte de su propia formación. Lo comunitario, en buena medida, hace al hombre y éste, por supuesto, alimenta lo comunitario con su actuar y su obrar (*prattein*).¹⁹⁵

¹⁹⁴ “[...] precisamente porque se valoraba la *polis* por su capacidad de asegurar el bien de sus miembros mediante la preservación de la libertad y el orden, los ciudadanos se dedicaban a comprobar una y otra vez la capacidad que tenía la *polis* de realizar semejante función”, C. Farrar, 1995, p. 32. Asimismo, “La *politeia* ateniense –afirma Luri– [...] No consiste tanto de un cuerpo de leyes, como, básicamente, de *ethos*, de ese calor que los habitantes de una comunidad sienten como propio en tanto que parece emanado de una madre común. O, quizás mejor, la *politeia* es esa envoltura psico-física que, jugando con el premio y el castigo, ofrece el reclamo de la protección de un abrazo, posibilitando así que el *ethos* de una *polis* se mantenga fiel a sí mismo”, G. Luri, 1998, p. 22.

¹⁹⁵ “Como respuesta a la cuestión de la legitimidad –escribe Farrar– Protágoras arguye que la interacción de la ciudadanía y los grupos dirigentes, típica de la *polis*, fomenta en el *demos* el buen juicio a la hora de tomar las decisiones, y asegura que prospere el mejor liderazgo posible. La *polis* puede atribuir juicio y capacidad de contribuir al orden político al ciudadano como tal, porque requiere y fomenta esas cualidades. La interacción política facilita la competencia de todos los ciudadanos en general (la medida es el hombre, y cualquier ciudadano está capacitado para contribuir al ordenamiento político) y permite también la superioridad del individuo (algunos hombres son, como medida, mejores que otros; algunos ciudadanos están más capacitados que otros para contribuir al ordenamiento político). En su teoría política, Protágoras ofreció una descripción de la socialización y el liderazgo, así como la relación entre ambos. Esta descripción encarna la idea de la superioridad de las características fundamentales de la experiencia humana que tenía Protágoras, e invitaba a los hombres a cotejarla con su experiencia personal”, C. Farrar, 1995, p. 36. La *paideia* de la ciudad es “el alimento de los ciudadanos, el nutriente de su identidad política”, G. Luri, 1998, p. 22. A partir de esta concepción que tiene Protágoras con respecto a la ciudad y su insustituible papel en la formación de ciudadanos, se explica por qué Sócrates no lo menciona en *Apología* 19e, cuando afirma, contra los sofistas, específicamente contra Gorgias, Pródico e Hipias, que los jóvenes pueden recibir lecciones gratuitamente de sus conciudadanos. Por lo demás, comparto la opinión de Weingartner, que explica la posición de Protágoras en el discurso y su necesaria relación con la *polis*: “In Athens, to be virtuous is to have the ability to follow Athenian customs and to play one’s part in Athenian institutions. To be more or less virtuous means to be better or worse Athenian, as this is measured by

El hombre medida, según este relato, responde a la ciudad y a la tradición que la sustenta. Las leyes son hallazgos, recordémoslo, de buenos y antiguos legisladores, y el hombre está obligado –insisto en ello- a obedecerlas. El *homo mensura* y su *polis*, su contexto, forman una cierta unidad que se nutre mutuamente. Esto es, si bien el *homo mensura* se refiere al individuo, como atestiguan todas las fuentes, no debe entenderse como un individuo desraizado, desgarrado de su contexto, de la ciudad que lo enseña a ser virtuoso y sensato. Sucede que el hombre está siempre en un lugar, pertenece a un colectivo y se encuentra en una circunstancia. En este sentido, las diferencias de *aisthesis* deberán ser enfrentadas y resueltas en la misma *polis*, y con ello quiero decir, particularmente, que las diferencias que pueden aparecer entre los hombres, dada la multivocidad de las *aistheseis*, estarán sujetas a las mismas posibilidades de la *polis* dado que una posición radicalmente opuesta a ella, como desobediencia a la ley, deberá ser castigada y sancionada.¹⁹⁶

En el marco de esta discusión, me parece oportuno hacer una alusión al problema tradicional que pregunta acerca de la relación entre la ley positiva y lo justo. Guthrie recoge de manera resumida, las posiciones más importantes al respecto. (1): la ley positiva y lo justo eran idénticos. Esto podía responder a la antigua tradición de que las leyes proceden de los dioses, o de una crítica a esa identidad entre ley y justicia; cuando la ley de la naturaleza entra en conflicto con el *nomos*, debía ser obedecida la ley de la naturaleza. Y el cumplimiento del *nomos* debe coincidir con los propios intereses sin transgredir las leyes naturales. Antifonte ilustra muy bien esta posición. (2): consecuencia de lo anterior, lo justo y lo bueno podían ser distintos de la ley, pues la ley podía ser injusta; (3): finalmente, la tesis del pacto social, como lo entendía Sócrates: aunque las leyes podían llevar a un juicio injusto, sin embargo, es bueno para los ciudadanos aceptarlas ya que como miembros de la ciudad mantienen una promesa de

the standards and goals that are embedded in the practices of that city and its citizens”, Weingartner, 1973, pp. 63-64. Cfr. Cap. 4.

¹⁹⁶ En este sentido, estoy de acuerdo con Mansfeld cuando afirma: “What I wish to argue is that Protagoras meant “man” in the sense of a person with a past and, presumably, a future. Someone to whom certain options are opened and, simultaneously, someone whose present state of mind and outlook are to a large extent the outcome of his personal history. Someone who is responsible for what he does. Someone who, whatever his natural endowments (and here *physis* plays her part, although endowments, of course, differ), has been influenced to a large degree by what he has encountered in his environment, which above all means by other men –who, in their turn, have been battered into shape by others-, and who has been formed by his personal response to this ‘conditioning’”, J. Mansfeld, 1979, p. 46.

obedecerlas a cambio de una cantidad de beneficios.¹⁹⁷ Protágoras, por su parte, sostiene que lo justo y la ley, *dikaion* y *nominon*, se identifican. O como señala Guthrie: “Toda la función de nuestro sentido de justicia (*dike*) consiste en ‘hacer posible el orden político’”.¹⁹⁸ De este modo, las leyes y la correspondiente sensatez que se forma en la ciudad permiten al hombre reconocer lo justo, lo bueno o lo virtuoso.

Si existe eso uno [*ti hen*] de lo que deben participar todos –continúa Protágoras-, de acuerdo con ello debe obrar todo hombre, siempre que quiera aprender o hacer cualquier cosa, y sin ello, no; y al que no participe es preciso enseñárselo y castigarle [...] ¹⁹⁹

Es así que el *homo mensura* sabe lo que es actuar virtuosamente, reconoce lo justo y rechaza los actos injustos, y tiene unas certezas adquiridas desde las cuales sus juicios, creencias, sentimientos, en fin, *aistheseis*, tienen lugar, y son las que permiten los acuerdos y las coincidencias entre los hombres que viven en comunidad. Es decir, permiten la vida comunitaria. Con castigos y maestros los hombres se van “enderezando”, al seguir las leyes obligatoriamente, forjan el carácter. Y como esto ocurre, dice Protágoras, en la *polis*, la *polis* es la que enseña a sus ciudadanos. Es ella misma en su vitalidad la que moldea los espacios de lo permisible, de lo justo, de lo virtuoso y, en general, de lo que debe hacerse. Tal es lo que permite que se compartan “criterios” o “medidas” de las cosas y pueda haber, por significativas que sean las diferencias dentro de una comunidad, acuerdos y coincidencias,

¹⁹⁷ Cfr. *Critón*, 50c, especialmente 52c.

¹⁹⁸ W. Guthrie, 1992, p. 175, tomo III. En este sentido, son oportunas las palabras de Nestlé en su comentario al discurso de Protágoras: “Todas las leyes y costumbres tienen así una significación reguladora, no una significación absoluta, sino limitada espacial y temporalmente; todas son un intento imprescindible de ordenar la vida social del hombre; *todas son expresión del universal sentimiento humano del derecho y la moralidad*”, W. Nestlé, 1987, p. 119. Cursivas mías. Con respecto a esto, me gustaría introducir un acertado comentario de A. Lesky, 1989, p. 375: “Protágoras evitó el peligro de destruir con el relativismo los fundamentos de la vida estatal. Estuvo en paz con el “nomos”, ya se entienda por tal el uso de la tradición, ya de la ley del Estado. En Protágoras no se enfrenta todavía al “nomos” el derecho no formulado de la naturaleza como una fuerza contraria y avasalladora, con pretensiones de validez única. Pero no puede pasarse por alto que la línea que lleva del *homo-mensura* al relativismo presenta una ruptura en un punto decisivo, y la introducción de valores de vigencia universal, como la moralidad y el derecho, en un mundo en el que el hombre representa la medida, constituye la mayor dificultad”. El problema del relativismo de Protágoras, lo trataré más adelante. Sin embargo, es importante mencionar ahora, la armonía entre tradición, ley positiva y, como veremos más adelante con el estudio del mito, la condición natural de los hombres. Asimismo, esto me permite insistir en la disertación inicial de Protágoras sobre el castigo o la virtud en términos universales, y, luego, la consideración de valores de carácter también universal. Esto expresa, como se presenta más adelante, la condición compleja que surge entre lo que nos acompaña por naturaleza y los valores que un determinado contexto forja a lo largo de su propia tradición.

¹⁹⁹ *Protágoras*, 325a 3-5.

siempre que se respete la ley. Eso es lo *común*, lo “algo uno” que compartimos todos y que, como dice Protágoras, con razón, hace posible la ciudad.²⁰⁰

En consecuencia, el *homo mensura* no puede ser un “todo vale” que actúe a su antojo.²⁰¹ Está sujeto a la ley y a su contexto, y el que incurra en trasgresión debe ser castigado. Ahora bien, esto nos conduce a las consideraciones de lo que se va a entender por “conveniente”, “bueno”, “falso”, y sus similares.

Supongamos el caso de un trasgresor de la ley: este hombre tiene ciertos deseos e ideas y a partir de ellas decide, por ejemplo, robar y matar. No podemos afirmar que su *aisthesis* sea falsa, porque efectivamente la tiene. Pero sí podemos establecer que es inconveniente, perjudicial o injusta. Y esa afirmación la puede hacer cualquier hombre que ha aprendido en la *polis* que matar o robar es un acto injusto.²⁰² La educación en la comunidad implica y exige enseñar a tener juicios, creencias, convicciones correctos, es decir, *aistheseis* correctas. El ladrón o el asesino tienen *aistheseis* incorrectas, “torcidas”, por así decirlo, que deben ser “enderezadas” a través del castigo y la justicia, “como si la justicia enderezara”.²⁰³

De esta manera, es posible pronunciar un juicio como “es malo asesinar” o “es bueno hacer actos justos” fundados en las verdades halladas y compartidas por la comunidad.²⁰⁴ Este es el límite natural, por así decir, del *homo mensura* cuando juzga y cuando expresa sus verdades. Se trata del hombre medido *formado* como ciudadano, sensato, cuyas *aistheseis* son

²⁰⁰ “It does not make much sense to speak of the opinions or convictions people have at time *t* in the sense in which, according to some philosophers, it would be possible to assert that they have immediate awareness of sense-date or ‘sense adverbially’. One’s ideas and convictions have grown upon one in the course of one’s life in a specific environment. *One’s possibilities of reacting, of getting hunches or jumping to conclusions to a considerable degree depend upon one’s training and character*”, J. Mansfeld, 1979, p. 46. Cursivas mías.

²⁰¹ La misma noción de *aisthesis* de Protágoras lo impide, cfr. Capítulo 1.

²⁰² Una cosa son, efectivamente, los juicios verdaderos de cada uno y otra, los juicios buenos. Cfr. Á. Cappelletti, 1987, p. 115.

²⁰³ *Hos euthynouses tes dikes, euthnai, Protágoras, 326e 2*. Este tipo de expresiones me lleva a preguntar si la justicia para Protágoras pueda ser una mera convención.

²⁰⁴ “In support of this view [la enseñanza de *arete*] he makes an eloquent and telling speech on the educational process to which the civilized man is all through life subjected, as a consequence of the very fact that he is a member of a society with social traditions [...] Thus the citizen’s life is one unbroken progressive process of learning goodness (325c-326e). It is this very universality of the teaching which explains the puzzle about the sons of statesman”, A. Taylor, 1959, pp. 244-245. Asimismo, la exigencia moral del individuo, dice Cappelletti, proviene del *nomos* “y responde a la necesidad de hacer posible la sociedad, como convivencia permanente, y de asegurar y promover la vida de la humanidad”, Á. Cappelletti, 1987, p. 116.

convenientes para la vida.²⁰⁵ Protágoras en su discurso habla frecuentemente de “enderezar” a los hombres a través de la justicia y la educación, de castigos y golpes, de destierro e incluso de muerte en caso de que por ningún medio la persona aprenda a comportarse correctamente.²⁰⁶ Si hay que formar al hombre para que sea virtuoso, es claro, por lo tanto, que no puede tratarse de un “todo vale”.²⁰⁷ Pero, esa negación del “todo vale” indiscriminado no debe identificarse con un “valer único”, es decir, una sensatez innecesariamente igual en todos, sino que, en tanto que *polis*, en su seno debe haber diferentes enfoques hacia sus múltiples y necesarias manifestaciones. Pienso que Aristóteles tiene razón cuando se opone a la idea platónica de que la ciudad debe ser como “un solo hombre”.

Esto mismo nos lleva a la cuestión de cómo considerar que algo es falso. El problema más engorroso con relación a Protágoras, pienso, es dar cuenta de lo falso, una vez que afirma que todas las *aistheseis* son verdaderas. No es falso que el asesino tenga ciertas *aistheseis* que lo llevan a cometer actos injustos; pero es falso que sea *bueno*. Supongamos, sin embargo, que es bueno *para él*. Pero el *homo mensura*, lo hemos visto, no está desarraigado de su comunidad – si así fuese, dejaría de ser ciudadano-, de manera que “bondad” para el asesino no coincide, en este caso, con la noción que de ella tiene la *polis*, y por eso lo rechaza. Y es la concepción de la comunidad, la que prevalece, de lo contrario, no cabría hablar de *polis*. La *aisthesis* distorsionada del asesino debe ser castigada. Es en este sentido que no se puede afirmar, como si se estuviera solo en el mundo, “esto es bueno” al margen de los otros, de la comunidad, que son esenciales para entender lo bueno.²⁰⁸

²⁰⁵ “After all, the person one is arguing or dealing with is already possessed, not only of a physical body, but also of value-judgment and ideas about ends”, J. Mansfeld, 1979, p. 46.

²⁰⁶ Cfr. *Protágoras*, 325b.

²⁰⁷ La apología que hace Sócrates de Protágoras en el *Teeteto*, afirma Guthrie, consiste fundamentalmente –como veremos– “[...] en mantener que, aunque todas las creencias son igualmente verdaderas, no todas son igualmente buenas (*agatha*)”, W. Guthrie, 1992, p. 173, tomo III.

²⁰⁸ “If we look more closely, we shall see that the whole argument depends on simply identifying “goodness” [su traducción de *arete*] with the actual traditions of an existing civilized state”, A. Taylor, 1959, pp. 245-246. Efectivamente, la bondad, el sentido de lo correcto, lo que es la virtud política, se identifica con las tradiciones de la *polis*. De eso se trata precisamente la fuerza del argumento: la misma educación que imparte la ciudad desde sus tradiciones y leyes –“hallazgos de buenos y antiguos legisladores”- forma a sus habitantes como hombres buenos y virtuosos. En ese sentido la *polis* forma y educa en el bien. Asimismo, la *polis* admite lo que es bueno o rechaza lo malo. “La vertu consiste le respect de règles formelles [...] semblables à des lois dûment promulguées; la morale ne se sépare pas du droit”, E. Dupréel, 1948, p. 35. En este aspecto, coincido parcialmente con Nestlé en que el *anthropos* de la frase de Protágoras se refiere al colectivo, cfr. W. Nestlé, 1987, p. 119. Esto es, no estoy afirmando –en contra de todas las fuentes clásicas- que el *anthropos* no haga referencia al hombre individual. Admito que el colectivo, que también es medida, orienta la individual; pues el colectivo es, a fin de cuentas, el conjunto de las *aistheseis* de cada uno de los hombres (cfr. Á. Cappelletti, 1987, p. 118), lo que da lugar a la sensatez que hace posible la *polis* y a que ésta admita o rechace ciertas prácticas o

En el contexto del pensamiento de Protágoras, afirmar “si yo no lo veo, no es cierto”, no significaría más que decir “yo no lo veo, entonces no lo sé”. Porque, en definitiva, no son falsas las *aistheseis* en ningún caso, pero sí es posible decir que es falso que sean buenas, justas o convenientes si el otro las considera así. La *medida* es la sensatez que se constituye en la *polis*, y, precisamente por esto, existe *polis*. Si todos fuésemos insensatos como el asesino, faltos de virtud política, no habría ciudades. Todos compartimos verdades del tipo “no es buena la venganza”, “es malo asesinar”, salvo los que, por las razones que fuesen, se han mantenido al margen de la formación de la ciudad y que, necesariamente, deberán ser un número pequeño pues de lo contrario no habría *polis*. Aprendimos a no asesinar y a no vengarnos porque es malo, y nos resultará falso que alguien nos diga que es bueno. Y si va a nuestra *polis* a cometer actos injustos será castigado y sancionado.

Esto no significa, sin embargo, que se anule la pluralidad y la divergencia propias de los grupos humanos en comunidad. Esto no está negando la diferencia, sino que le pone límite natural²⁰⁹ a la diferencia. El hombre medida y su *aisthesis* trae consigo intrínsecamente la

leyes. Sobre esta discusión, cfr. Á. Cappelletti, 1987, p. 83 y ss., y cap. 4, p. 162 y ss. Por su parte, Mendelson presenta una interesante visión sobre el argumento “más fuerte”: “But variability in individual perception does not entail the naive belief that all views are equal; rather, as Protagoras put it, goodness is “diverse and multiform” and while one set of thoughts may not be “truer” than another by any standard, one position (or *logos*) may be “stronger” in the sense of more advantageous or useful”, M. Mendelson, 2002, p. xvii. Mendelson está haciendo buena una suerte de sinonimia entre “más fuerte” y “mejor”. Lograr *aistheseis* “mejores” será la labor del maestro, y esto ocupará al menos el cap. 4. Por ahora, me parece oportuno un comentario de Mondolfo, con cuya interpretación coincido, que afirma la individualidad del *homo mensura* sin omitir su estrecha vinculación con su comunidad: “El hombre es la medida de todas las cosas’, que significa —si hemos de fiarnos de la interpretación de Platón— que la manera como las cosas se le presentan a un hombre es la verdad para él, y el modo como se presentan a otro es la verdad para éste. Ninguno de los dos puede achacar error al otro, pues que si uno ve las cosas de una manera son de esa manera para él, aunque le parezcan diferentes al vecino [...] Sin embargo, Protágoras concedía aún cierto espacio a las opiniones convencionales sobre la verdad y la moral al añadir que, aunque ninguna opinión es más verdadera que otra, puede ser mejor. Si a los ojos de un hombre enfermo de ictericia todo le parece amarillo, las cosas para ese hombre son realmente amarillas, y nadie tiene derecho a decirle que no lo son. Pero puede merecerle la pena a un médico hacer cambiar el mundo de ese hombre modificando el estado de su organismo, de manera que las cosas dejen de parecerle amarillas. Análogamente, si a un hombre le parece sinceramente que es bueno robar, le parecerá que ésa es la verdad mientras siga creyéndolo. Mas la gran mayoría de los hombres a quienes eso les parece malo debe esforzarse por cambiar aquel estado mental, orientándolo hacia creencias que en sí misma no son más verdaderas, pero son mejores”, R. Mondolfo, 1980, pp. 72-73. Sobre el problema del médico y su relación con Protágoras, cfr. Cap. 4, 31 y ss.

²⁰⁹ Digo “natural” en el sentido de que esos límites no son impuestos arbitrariamente por nadie, ni hay un acuerdo explícito que reprima las diferencias. Me refiero a que estos límites, por decirlo de alguna manera, se decantan por sí mismos en la misma vitalidad de la dinámica de la vida en comunidad, del contexto, de lo que la comunidad en ciertas épocas admite o rechaza. Asimismo hablo de límites en tanto que las diferencias admitidas por la *polis* no son infinitas, como nos ha dejado ver Protágoras en su exposición.

realidad de la pluralidad y la diferencia. El mismo hombre puede experimentar en distintos momentos, lo hemos visto, distintas *aistheseis* y distintas verdades. En términos generales, se desprende del discurso que las diferencias entre los hombres, las diferencias que algún hombre o grupo mantengan, sean del tipo que fuesen, no pueden estar al margen de la ley de la *polis*.

Es posible, por ejemplo, que por las razones que sean un hombre quiera comer carne humana. Pero la *polis* y sus leyes rechazan esa práctica. Para ese hombre será todo lo verdadero que se quiera su deseo o su convicción, pero la comunidad y sus leyes lo consideran malo y no lo permiten. Podríamos replicar, no obstante, que para algunos grupos humanos es bueno comer carne humana. Con esto quiero traer a la discusión la frecuente pregunta por lo que es bueno o malo en sí mismo, esto es, si el canibalismo es una buena o mala práctica. Hemos visto en el caso del asesino, que no podemos decir que sea falsa su *aisthesis*, pero sí que es falso que sea buena. De manera que podremos reflexionar en torno a estas cuestiones y también a cómo la diferencia debe estar dentro de los límites que ella ha constituido. En todo caso, ha de quedar claro, como se afirma en el discurso, que al caníbal o al asesino Protágoras los sometería al castigo.

γ. *De lo bueno y de lo malo.*

En el capítulo anterior vimos que la realidad fluyente contiene en sí misma las posibilidades de todas las cosas que existen, y según sea la disposición del hombre se mostrará de una u otra forma como verdadera. Sin embargo, si seguimos el argumento, en una condición equivalente a la de cualquier otra disposición humana con relación a la verdad, puede encontrarse, por ejemplo, un asesino en serie, con sus *aistheseis* y sus correspondientes verdades. Dada la relación que se asume desde antiguo entre Heráclito y Protágoras, me permitiré comenzar a plantear el problema desde Heráclito, lo que creo que aclarará la posición de Protágoras.

La *physis* de Heráclito, una y múltiple al mismo tiempo, en su necesidad ontológica de pluralizarse desde la unidad, se transforma en todas las cosas que existen y, al mismo tiempo, tiende a la unidad.²¹⁰ Todo lo que existe está contenido en el fluir perpetuo de la *physis*, es

²¹⁰ Cfr. Á. Cappelletti, 1969, p. 50 y ss.

physis, es dios, es la realidad-fuego siendo la verdad del “todo es uno”. Todo es expresión del ser, y, desde este punto de vista, todo lo que existe es el ser. De esta manera, podemos plantearnos el problema de lo que es malo o injusto en la realidad, dado que todo es el ser Uno-dios. En este sentido, el fragmento B 102 puede ser oportuno:

Para dios todas las cosas son bellas (buenas) y justas, pero los hombres han supuesto a las unas injustas, a las otras, justas²¹¹.

Esa consideración de los hombres no hace, sin embargo, que las cosas sean realmente injustas o malas: todas las cosas son buenas. Asimismo:

Dios es: día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre; él toma diferentes formas, lo mismo que el fuego, que al mezclarse con los sahumerios (inciensos) es llamado según el aroma de cada cual de estos.²¹²

En efecto, la naturaleza de los contrarios es la misma, verano e invierno son el dios. Dios-fuego se transforma y toma formas diferentes -la pluralidad del mundo- y en su transformación se llama según el aroma-placer de cada uno. Lo que recibimos de la realidad son transformaciones del mismo ser Uno, “Dios-fuego [que] es la subyacente esencia de todas las cosas, pasando por cambios cualitativos”.²¹³ La intención de este fragmento, escriben Kirk, Raven y Schofield, está centrada en que cada uno de los opuestos se expresa como dios. El hecho de que la paz sea divina, no excluye que la guerra también lo sea. El cambio de un opuesto en otro, entonces:

[...] comporta el cambio total de nombre [verano-invierno, hambre-saciedad], engañoso, porque sólo ha cambiado un componente superficial y subsiste el componente más importante [...] Así la pluralidad total de las cosas forma un complejo singular, coherente y determinable, al que Heráclito llamó “unidad”.²¹⁴

²¹¹ Frag. 91 [102]. Traducción de M. Marcovich.

²¹² Frag. 77 [67]. Traducción de M. Marcovich.

²¹³ M. Marcovich, 1969, p. 97. “Pero se trata del cambio y devenir del Uno, que se hace múltiple, aunque permanece en el fondo de las cosas múltiples y más allá de todas ellas, siempre Uno; del Ser, que manifiesta la riqueza de su esencia en los seres, sin dejar de ser, en ellos y más allá de ellos, el Ser”, Á. Cappelletti, 1969, p. 59.

²¹⁴ G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, 1994, p. 279. “El divergir de los contrarios –escribe Gadamer– manifiesta en todas partes, por ende, la esencia unitaria de las cosas y su ser verdadero [...] hay que llegar al conocimiento de que lo otro siempre está ahí. La mejor prueba de ello es precisamente que lo contrario irrumpe de pronto y sin mediación. Lo que es cambia por completo de golpe su aspecto y surge lo contrario. Ello demuestra que ya estaba ahí previamente. Así, creo yo, quiere afirmar Heráclito en el fondo mismo de todo lo que es, el ser uno de lo diverso, y ésa es la razón por la que nombra a lo uno “separado de todo”. Los contrarios, a los que nombra

Es en este contexto de unidad donde voy a plantear el problema de la identidad del bien y del mal. Se estudia generalmente a partir del fragmento B58 y de la interpretación que hace Hipólito:

El bien y el mal son una sola cosa. Pues los médicos, que queman, cortan y torturan ferozmente a los enfermos en todas partes, pretenden, aun sin merecerlo, recibir su paga de los enfermos, habiendo producido por igual la mejoría y los dolores.²¹⁵

El mismo Aristóteles ha dicho que para Heráclito lo bueno es lo mismo que lo malo²¹⁶ y, como afirma Mondolfo, esta coincidencia de bien y mal aparece en otros fragmentos como el citado B 102 y el B 61 que se cita a continuación.²¹⁷

La identificación del bien y del mal, por una parte, y la afirmación del dios como bueno y justo, por la otra, nos plantea que el mal efectivamente no existe o que existe como contrario que se identifica con su contrario, esto es, con lo bueno, al modo como se identifican los contrarios en Heráclito. De cualquiera de las dos formas, estaríamos diciendo lo mismo. A

expresamente, se hallan claramente bajo el punto de vista de la selección por el que, aparentemente, se excluyen del todo mutuamente aquellos que, sin embargo, se dejan reconocer como lo uno y lo mismo”, H.-G. Gadamer, 2001, p. 59.

²¹⁵ Cappelletti agrega el siguiente comentario: “La sentencia de Heráclito evoca, una vez más, el verso taoísta: “Entre el bien y el mal, ¿cuál es la diferencia?” (*Tao-teh King* XX). En su optimismo metafísico, propio de una profunda vivencia panteísta, Heráclito [...] niega la subsistencia del mal”, Á. Cappelletti, 1969, pp. 99-100. Mantengo la traducción y el texto del fragmento 58 según M. Marcovich, 1969, p. 64, atendiendo al conocido estudio de Mondolfo: “La sentencia relativa a los médicos (B 58) es muy discutida por su texto y significado genuino. El texto aparece interpolado y corrompido, tanto en las presuntas frases heraclíteas auténticas, como en las probables interpolaciones de Hipólito”, R. Mondolfo, 1998, p. 333. Para esta discusión cfr. p. 333 y ss. Traigo al texto su interpretación del fragmento en cuestión: “Pero si los mismos actos pueden también, en cuanto extirpan la parte enferma, ser llamados “bienes” (*agatha*), no es eso en absoluto un mérito de los médicos por el cual puedan pretender una recompensa, sino que depende sólo de la unidad de los opuestos, que está en la misma naturaleza de toda la realidad. Así como todo paño tiene su revés y su derecho, así la operación quirúrgica es, por sí misma, inescindiblemente, bien y mal a un mismo tiempo: en ella, el aspecto bueno coincide inseparablemente con el aspecto malo; y si los médicos que operan el mal logran al mismo tiempo producir el bien, eso no se debe a su habilidad o mérito, sino al hecho de que ellos son puramente, y no pueden no serlo, instrumentos de una necesidad superior (la ley de coincidencia de los opuestos), intrínseca a la naturaleza misma de toda cosa, que es siempre unidad de tensiones opuestas”, R. Mondolfo, 1998, p. 336.

²¹⁶ *Física*, 185b 20-25. En *Metafísica* IV, 1005b 15-30, se refiere a la coincidencia de los contrarios según Heráclito.

²¹⁷ R. Mondolfo, 1998, pp. 335-336.

propósito de un comentario acerca del fragmento 51 (relacionado a la armonía del arco y la lira), Guthrie señala que el equilibrio de esas fuerzas es bueno.²¹⁸ Más adelante:

En la esfera de los valores, los contrarios se aprecian exclusivamente en relación con sus contrarios. Por ello, aunque los hombres llaman a una cosa buena y a otra mala, ninguna podría ser buena sin la otra.²¹⁹

Para hacer esta afirmación se apoya en el fragmento 111: “La enfermedad hace agradable y buena a la salud, el hambre a la saciedad, la fatiga al reposo”.²²⁰ También el fragmento 23: “(Los hombres) no conocerían el nombre de Justicia, si estas (cosas o casos, los injustos) no existieran”.²²¹ El “grupo 9” de la conocida clasificación de los fragmentos que hace Marcovich, recoge los que expresan lo que se quiere exponer ahora:

Tomados por sí mismos u objetivamente, los opuestos de este grupo forman una unidad indistinta. Su separación es efecto de diferentes *puntos de vista o criterios* de los observadores.²²²

Según esto, lo real conforma una unidad indistinta y esta separación de los opuestos, que depende del criterio de quien tiene la experiencia, también implica un juicio valorativo:

El mar es agua (a la vez) purísima e impurísima: para los peces es potable y salúfera, para los hombres, impotable y deletérea.²²³

La relación y la valoración de algo de la realidad obedecen al punto de vista de quien se relaciona; si el agua salada es pura (buena) o es impura (mala) dependerá del criterio o punto

²¹⁸ W. Guthrie, 1992, p. 415, tomo I.

²¹⁹ W. Guthrie, 1992, p. 419, tomo I.

²²⁰ “Lo atractivo de la comida –escribe Gadamer– presupone el hambre o el apetito, y desaparece con sorprendente subitaneidad cuando se está saciado. La oposición entre guerra y paz es igual de evidente. Lo que sea lo uno es el total no ser de lo otro. El estallido de la guerra es una transformación completa de todo. También la vigilia y el sueño forman parte de esta serie. Lo que tanto sorprende en las oposiciones de vigilia y sueño es también la subitaneidad con que un estado general se convierte en otro. Quien cae o se hunde en el sueño parece que es completamente otro y, sin embargo, es el mismo, como se muestra al despertarse”, H.G. Gadamer, 2001, pp. 59-60.

²²¹ Como suele suceder, un plural neutro como *tauta* puede ser de traducción difícil. Marcovich traduce “[...] si estas cosas (es decir, casos de injusticia) no existieran”. C. Eggers y V. Juliá, traducen: “No conocerían el nombre de *Dike*, si tales cosas no existieran”, y sostienen que el fragmento guarda un sentido incierto. “Suele entenderse ‘tales cosas’ como ‘injusticias’, dado que *Dike* es divinidad justiciera”, 1994, p. 383, tomo I. Para G. Kirk, J. Raven y M. Schofield, 1994, p. 276, el sentido del fragmento 111 orienta al fragmento 23.

²²² M. Marcovich, 1969, p. 55. *Cursivas mías.*

²²³ Frag. 35 [61]. Traducción de M. Marcovich. Cfr. C. García G., 1988, p. 50.

de vista. En principio, el agua de mar es pura e impura al mismo tiempo. En este mismo sentido:

Los cerdos se deleitan más con el lodo que con agua pura.²²⁴

Las imágenes de este fragmento son extremas para expresar la relatividad de lo bueno con respecto a quien lo vive: el cerdo o el hombre. El lodo o el agua pura son buenos o malos al mismo tiempo, y su bondad o su maldad la establece el criterio de quien esté en relación con ellos. Finalmente:

Los asnos preferirían la paja (o barcia) al oro.²²⁵

Si los asnos pudiesen preferir, nuestro máspreciado metal sería dejado de lado por la paja, que no tiene para nosotros ningún valor. Todo depende, de nuevo, del punto de vista de quien tiene la experiencia (*aisthesis*). Esto no quiere decir, como bien afirma Mondolfo, que estos puntos de vista sean una “afirmación de simple relatividad de las valoraciones opuestas, sino de unidad necesaria de las cualidades contrarias”.²²⁶

Ahora bien, esta perspectiva relativa sobre la bondad de las cosas, guarda cierta familiaridad con la conocida respuesta de Protágoras a la pregunta de Sócrates por las cosas buenas y útiles, a propósito del criterio o punto de vista de cada uno.²²⁷ Sin embargo, como veremos, hay diferencias que es conveniente señalar para hacer más claro el “criterio” del *homo mensura*:

²²⁴ Frag. 36 [13]. Traducción de M. Marcovich.

²²⁵ Frag. 37 [9]. Traducción de M. Marcovich. En la reflexión que hace Cappelletti contra las interpretaciones hedonistas de Heráclito, y a propósito de estos fragmentos citados, escribe que los hombres que sólo persiguen el placer actúan como los animales. “Por eso, de modo imperativo dice: “Es necesario, pues, que el hombre digno no sea inmundo ni sucio ni se deleite en el fango” (B 13a). Los animales no pueden concebir nada mejor que el puro placer y rechazan por eso los bienes más altos que no alcanzan a comprender y a valorar”, Á. Cappelletti, 1969, pp. 95-96. Con esta referencia señalo la distancia que Heráclito concibe entre los animales y el hombre al momento de las preferencias.

²²⁶ R. Mondolfo, 1998, p. 337.

²²⁷ “En este punto [la relatividad del bien] se reconoce fácilmente la relación de Protágoras con Heráclito, el cual, por ejemplo, indica que el agua del mar es buena para los peces, mientras que los hombres no pueden beberla (frag. 61)”, W. Nestlé, 1987, p. 120. Hago esta referencia con el fin de reforzar la “familiaridad” entre Protágoras y Heráclito en este particular. No obstante, la disertación que se presenta a continuación trata de hacer notar la diferencia de Protágoras con respecto a Heráclito con relación al carácter específico de lo bueno y lo malo.

- [Sócr.]: -¿Dices, entonces, que hay algunas cosas buenas [*Legeis oun Agatha atta einai*]?:
- [Prot.]: -Lo afirmo [*lego*].
- [Sócr.]: ¿Acaso, dije yo, son buenas la que son útiles a los hombres? [... *taut' estin agatha, ha estin ophelima tois anthropois*;]
- [Prot.]: ¡Oh sí, por Zeus! Y aun si no son útiles a los hombres, yo las llamo buenas [*kan me tois anthropois ophelima e, egoge kalo agatha*] [...]
- [Sócr.]: -¿A cuáles te refieres, Protágoras? ¿A las que no son útiles a ninguno de los hombres, o a las que no son en absoluto útiles [*ha medeni anthropon ophelima estin, e ha mede to parapan ophelima*]?:
- ¿Y a esas tales las llamas tú buenas? [*kai ta toiauta su agatha kaleis*;]²²⁸

Protágoras afirma que hay cosas buenas y útiles, aunque no sean sólo útiles y buenas para los hombres. De manera que Protágoras diría que el lodo del cerdo y la paja del asno de los fragmentos de Heráclito son útiles y buenos, aunque no lo sean para el hombre (al menos de la misma manera que para estos animales). Sócrates pregunta a Protágoras si se refiere a cosas que no son útiles a ninguno de los hombres, o no lo son en absoluto, sin mencionar para quiénes serían útiles algunas cosas, además de a “todos los hombres”.²²⁹ Protágoras comienza su intervención afirmando que conoce algunas cosas que son nocivas para el hombre (alimentos, bebidas, fármacos, etc.) y otras que son útiles. Su respuesta expone el carácter relativo de lo bueno o de lo malo: a partir del criterio de cada hombre, animal o planta, y según su naturaleza y su disposición, tales o cuales cosas serán buenas o nocivas. No sólo hay cosas buenas y dañinas para los hombres, también hay algunas indiferentes, aunque, por ejemplo, no para los caballos:

Y unas sólo para los bovinos y otras para los perros. Y algunas para ninguno de esos, sino para los árboles. Unas cosas son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los tallos, como el estiércol, que es bueno al depositarse junto a las raíces de cualquier planta, pero que si quieres echárselo a las ramas o a los jóvenes tallos, todos mueren. Además, por ejemplo, el aceite es malo para todas las plantas y lo más dañino para el pelaje de todos los animales en general, y en cambio resulta protector para los del hombre y para su cuerpo. Así *el bien es algo variado y diverso* [*outo de poikilon ti estin to agathon kai pantodapon*], que aun aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo más dañino para las internas. Y, por eso, todos los médicos prohíben a los enfermos el uso del aceite, a no ser una pequeñísima cantidad en lo que vayan a comer, la precisa para mitigar la repugnancia de las sensaciones del olfato en algunas comidas y platos.²³⁰

²²⁸ *Protágoras*, 333d8-334a2. “La equiparación utilitaria –escribe Guthrie– de *agathon* con *ophelimon* era una de las favoritas de Sócrates. Tampoco se puede dudar de que el discurso de Protágoras represente su verdadera opinión. Jenofonte (Mem. II, 8, 7) presenta a Sócrates diciendo algo parecido (lo que es bueno para el hambre, es malo para la fiebre, etc.) [...] lo que está tratando de demostrar Sócrates aquí, sin embargo, es que la bondad de algo reside en su aptitud o capacidad para realizar la función que le es propia –principio éste impecablemente socrático (cfr. *Rep.* 352e-353d). Su pensamiento fue eminentemente práctico: lo que es bueno debe ser útil, y la misma cosa puede ser útil o perjudicial según las circunstancias (*Menón*, 87e-88c)”, W. Guthrie, 1992, p. 168 n.7, tomo III.

²²⁹ *Protágoras*, 334a 1-2. Cfr. Pintado, 2017, pp. 149 y ss.

²³⁰ *Protágoras*, 334a5-334c7. *Cursivas mías.*

Mientras Heráclito identifica el bien y el mal en función de los contrarios, Protágoras habla explícitamente de que hay cosas buenas para los árboles, los caballos o los perros, amén de afirmar que el bien es algo (*ti*). Una cosa es buena, cuando es buena para algo o para alguien, aunque no sea para mí. Y aunque yo no tenga esa *aisthesis* de lo que es bueno para cualquier otro, no puedo negar, por ello, que no sea bueno o que no existe. Como declara Protágoras, conozco cosas que son buenas, aunque no sean buenas para el hombre. La relatividad de lo bueno, supone, como se ha señalado, la disposición del que siente, es decir, los animales, los hombres enfermos, los hombres sanos, las plantas, etc., tienen una cierta naturaleza para la cual el aceite o el estiércol son buenos; y es bueno desde sí mismo, por sus *logoi*. En este sentido lo bueno *es diverso*, se muestra de varias maneras. No hay, como veremos, una identificación con el mal como pretende Heráclito.

En su respuesta, Protágoras alude a cosas que son buenas para el árbol o para los perros o los caballos. Esto es: no habla de algo bueno *por acuerdo*, sino de lo que es bueno para ellos. Que la naturaleza de lo bueno, en su diversidad, se hace presente a ciertas condiciones que naturalmente lo reciben. Así, la raíz del árbol tiene la condición natural de recibir la bondad del estiércol, aunque nosotros no la tengamos. Y el hecho de no experimentar esa bondad, pero de saber que otro sí está en disposición de hacerlo, impide afirmar definitivamente y en todo contexto “el estiércol es malo”. En resumen, lo bueno es una realidad de las cosas que se muestra a unos y otros según su condición natural para recibirlo. La referencia de Protágoras, además, es a grandes grupos como los perros, los árboles o los hombres. Y sus ejemplos se refieren a bondades que si bien son relativas (en el sentido de que existen en las cosas, pero sólo son buenas para algunos) sin embargo, son estables, como la bondad del estiércol para la raíz de los árboles o del aceite para los cuerpos humanos; estables, hasta que nos demos cuenta que, si es el caso y por las razones que fuesen, la misma condición humana, la del aceite o la del estiércol, ha variado.

Es un hecho de la experiencia que el estiércol es bueno para las raíces, y también es un hecho que ni la naturaleza del estiércol ni la de la raíz varían a cada momento, hasta el punto que nunca podamos saber que el estiércol es bueno para la raíz. Ni qué es estiércol ni qué es raíz.

Conocer el movimiento de la realidad, su cambio natural, depende de la *aisthesis* humana, de lo que podamos experimentar y saber de lo que se nos presenta: a la *aisthesis* no se le presenta un cambio de tal naturaleza que no nos permita reconocer lo pertinente a la realidad.²³¹ Al mismo tiempo, sin embargo, esta misma noción de la realidad, deja abierta la posibilidad de que las cosas efectivamente cambien: que el aceite quizá en algún momento ya no sea bueno para los cuerpos humanos, o que otra cosa sea mejor y más saludable. Es una afirmación del ser de algo, dejando abierta la posibilidad del cambio. Sin embargo, esa mención a la estabilidad necesita un comentario: es, por un lado, débil y discutible, porque no es necesariamente definitiva e inmóvil; fuerte, por otro, porque goza de la fuerza de la evidencia cuando vemos que las cosas son de una manera y no de otra. Y fuerte, en definitiva, siempre que dure la fuerza de la evidencia de *aisthesis*.

Lo bueno es algo que pertenece a la realidad, pero que se expresa de manera diversa, multiforme, y que se ofrece a unos y otros. Lo bueno –como la realidad– es *poikilos*, según Protágoras, término que también significa “cambiante”, “variable”, es algo “matizado de diferentes colores”. Una imagen que nos permite pensar lo bueno como colores diversos que se muestran a quien pueda verlos, sin por ello eliminar la posibilidad del cambio y de reconocerlo en las cosas del mundo. En este sentido, no parece que lo bueno fuera “un concepto” relativo: que el estiércol es bueno para la raíz de los árboles, es una realidad que sabemos y verificamos a través de *aisthesis*. Los testimonios sugieren que lo bueno es una característica (una “cosa”) del estiércol o del aceite, no un acuerdo o un constructo humano que exprese la relación entre la raíz y el estiércol.

Así, el punto de vista a partir del cual juzgamos algo como bueno o malo, si bien es esencial para el *homo mensura*, también lo es el hecho de que en la cosa concreta que se juzga hay algo bueno, más allá de la sola valoración según el criterio. Los ejemplos de Heráclito se refieren a la relación y experiencia directas de los cerdos con el lodo, el asno con la paja, los peces o el hombre con el agua de mar. Es el punto de vista, el criterio, del que tiene la experiencia, del que tiene *aisthesis*, al que se refieren los fragmentos. Pero, al mismo tiempo, sabemos que con

²³¹ Esta es una de las razones por las cuales la teoría de la percepción del *Teeteto*, como afirman numerosos autores y doxógrafos, no pertenece a Protágoras.

Heráclito “no hay días buenos ni malos”, como decía Hesíodo; que “la discordia es justicia”; que “los opuestos son el mismo dios-fuego”; que “la esencia de todo es una y la misma”.²³²

Protágoras, por el contrario, afirma que hay cosas buenas y que lo bueno es algo. Y nuestra valoración de lo bueno debe provenir de nuestra *aisthesis* y, así, del punto de vista o del criterio. Este criterio del *homo mensura*, se ha señalado ya, guarda un compromiso con la experiencia de lo evidente, de lo que se muestra como real y que existe en la realidad fluyente. El hecho que Protágoras reconozca como buenas cosas que no lo son sólo para el hombre, implica, en primer lugar, que el *homo mensura* puede comprender y admitir la bondad de algo a través de la experiencia que tiene otro incluso si no es hombre. Sigue siendo *aisthesis* el darme cuenta de que algo es bueno para otro ser que no sea yo. Y, en segundo lugar, que esa misma comprensión permite precisamente que el hombre sea medida de las cosas que son buenas. De otra manera, Protágoras no podría reconocer que el estiércol *es* bueno para las raíces de los árboles, por ejemplo. Desde este punto de vista, el *homo mensura* no está encerrado, por así decir, en sí mismo: a través de *aisthesis* sabe del “frío del viento”, de cosas que siente directamente; pero la misma amplitud de *aisthesis* implica la posibilidad de comprender la bondad que algo ajeno tiene para otro ser. Y esto no deja de ser también, en cierta forma, una experiencia expresa.

El estiércol es bueno para las raíces de los árboles, pero malo para los tallos; lo mismo los aceites, y las mismas cosas buenas para las partes externas del cuerpo humano son malas para las internas. Así como hay cosas buenas en la realidad que se muestran a unos, también cosas malas que se muestran a otros. Incluso a un mismo ser. Es por ello que la condición y naturaleza de quien capta la realidad es esencial en la experiencia del bien o del mal.²³³ Una

²³² “En realidad, los hombres que se guían por los sentidos y por la opinión, suelen distinguir constantemente entre lo bueno y lo malo, separando uno y otro término, como si nada tuvieran que ver entre sí”, Á. Cappelletti, 1969, p. 100.

²³³ El discurso de Protágoras acerca del bien, tiene un interesante paralelo, como ya lo han reconocido algunos autores, con los textos de *Sobre la medicina antigua*. Allí el autor señala, que para el médico no es importante conocer “qué es el hombre” y “cuál es su naturaleza”, en un sentido filosófico y universal, sino “[...] qué es el hombre en relación a lo que come y bebe y al resto de su género de vida, y el efecto que se derivará de cada una de ellas para el individuo en particular no bastará una simple constatación, como, por ejemplo, «el queso es un alimento nocivo, pues produce dolor a quien ha comido hasta hartarse de él», sino que hará falta saber qué clase de dolor, por qué motivo y cuál es el órgano que lo rechaza [...] Así, pues, el queso «ya que antes he avanzado este ejemplo» no perjudica a todos los hombres por igual, sino que hay quienes, pese a hartarse con él, no sufren trastornos en lo más mínimo por ello, sino todo lo contrario, a quienes les sienta bien les proporciona fuerza y

medicina buena para la piel, por ejemplo, puede ser muy dañina si se ingiere: algo en la medicina puede afectar negativamente la disposición natural de ciertos órganos internos. Con estos ejemplos no se intenta una exclusiva referencia a cualidades sensibles. El alcance de *aisthesis* y, por tanto, del *homo mensura*, hemos visto ya, recoge todas las experiencias que efectivamente se tienen. Y la bondad o maldad de algo dependen del mostrarse de la realidad y de la disposición de quien la capta. Como la medicina, un libro, un lugar, un clima, una persona, etc., pueden parecerse buenos en una circunstancia y malos en otras.

De esta manera, la afirmación de Protágoras de que hay cosas buenas y malas, lleva a plantear las siguientes afirmaciones. i) Si bien una misma cosa –como el estiércol o el aceite- puede ser buena y mala al mismo tiempo, sin embargo, no estamos hablando exactamente de la identidad de los contrarios. El testimonio de Sexto orienta la comprensión del argumento hacia la consideración de lo bueno y lo malo como *logoi* que están en la realidad y que se muestran a unos y a otros según sea su disposición.

Esto, por supuesto, sin dejar de lado el hecho de que aún no se distingue lo corpóreo de lo incorpóreo, y de que el *homo mensura* y *aisthesis* abarcan indistintamente cualidades como el frío o las leyes buenas para la *polis*. ii) No obstante, estos *logoi* están en la misma realidad fluyente que sólo se manifiesta de diferentes maneras. Esto es, en cierta forma, podríamos decir que forman parte de lo Uno-realidad (hemos visto que la “materia fluyente” de Sexto guarda familiaridad con la *physis*). Asimismo, podríamos decir que el estiércol es bueno y malo al mismo tiempo (como el agua de mar). Sin embargo, cuando actúa en la raíz o en el tallo del árbol no se identifica simultáneamente lo bueno y lo malo al modo de Heráclito. Protágoras no ha dicho que toda la realidad es buena: por el contrario, a partir del *homo mensura* y de *aisthesis* como conocimiento, la valoración de algo como malo o injusto es verdadera.

vigor admirables. En cambio hay otros a quienes les sienta muy mal. Las naturalezas, pues, difieren mucho unas de otras, y la diferencia radica precisamente en lo que hay de incompatibles con el queso en el organismo”, p. 41. Traducción de J. Aznar, salvo algunas modificaciones.

δ. *De los flautistas.*

Ahora bien, a partir de lo dicho es preciso plantearse la situación del hombre que comete actos injustos en la *polis*. Todo el discurso de Protágoras ha hecho referencia a cómo la ciudad educa a sus ciudadanos a través de sus maestros, nodrizas, padres o leyes, construyendo a través de la educación, lo que él ha llamado “sensatez”.²³⁴ Que es lo que permite hablar de hombres virtuosos, piadosos, justos (aunque, como sabemos, Protágoras no define –socráticamente- estos términos). Estos valores que comparte la ciudad y que, como el lenguaje, no han sido enseñados específicamente por algún maestro conocido, salvo los mismos ciudadanos, son hallazgos de los hombres en comunidad que a través de la misma dinámica de la vida se han ido forjando, haciendo, y que se siguen haciendo y forjando, valga decir, no son algo definitivo.²³⁵

En la ciudad se comparte el lenguaje, las nociones de justicia, piedad, belleza, bondad, etc., es decir, la cultura, que permite reconocer lo injusto, lo malo, lo impío, etc. Desde la concepción de la realidad y del *homo mensura* de Protágoras, esos mismos ciudadanos que comparten una *polis* han reconocido como bueno que el hombre justo no es, por ejemplo, caníbal o asesino. Han reconocido, en el fluir de lo real que se muestra, ciertas cualidades como buenas según su propia disposición y condición. La formación de la sensatez o de la virtud política consiste precisamente en esos hallazgos de la comunidad, y que ésta trata de preservar a través de la educación. Y este sedimento que hace la *polis*, la sensatez que la mayoría comparte y protege, es lo que señala los límites naturales de las diferencias también naturales entre los hombres.²³⁶

²³⁴ De manera aún más explícita, esto se refiere a un sentido de “goodness or badness, the rightfulness or wrongfulness, of a proposed public act”, A. Taylor, 1959, p. 242.

²³⁵ “El mismo proceso que permite a cada ciudadano ser un ciudadano y, por ende, un hombre en el pleno sentido de la palabra –escribe Farrar sobre la teoría de Protágoras-, le permite ser el mejor ciudadano y el mejor hombre que *puede llegar* a ser. Cabe esperar de todos los hombres, el *demos* y la elite tradicional por igual, la apreciación de que el funcionamiento de la *polis* democrática redunde en su propio interés”, C. Farrar, 1995, p. 37. *Cursivas mías.*

²³⁶ En este sentido, coincido con el comentario de Copleston: “Como mantenedor de la tradición y de las convenciones sociales, insiste Protágoras en la importancia de la educación, del ir embebándose en las tradiciones éticas del Estado, aunque admite al mismo tiempo que el hombre sabio conduzca al Estado hacia “mejores” leyes [cfr. Cap. 4]. En cuanto se refiere al ciudadano en particular, éste debe atenerse a la tradición, al código aceptado por la comunidad; y ello tanto más cuanto que ningún “modo de vida” es más verdadero que los otros. *Aidos* y *dike* le inclinan a comportarse así [cfr. Cap. 4], y si no participa de estos dones de los dioses y rehúsa prestar oído a Estado, éste deberá desembarazarse de él. Por lo tanto, mientras a primera vista la tesis “relativista” de Protágoras puede parecer de intenciones revolucionarias, acaba por ser un instrumento de apoyo

En este sentido, como hace notar Cynthia Farrar, la *polis* para Protágoras “no es simplemente un bien instrumental, sino esencial para el bienestar humano”.²³⁷ Sabemos que Protágoras no está pensando en un régimen totalitario que imponga un pensamiento homogéneo. Se está refiriendo a una cimentación de hallazgos, que va forjándose en la misma vida de los hombres en comunidad. Es lo contrario a una visión totalitaria que bajo la égida de algún tirano impone lo que debe considerarse bueno o justo. Protágoras es demócrata, y precisamente por eso, habla de una *polis* cuya ley debe cumplirse y, al mismo tiempo, de hombres que con su *aisthesis* son medida de todas las cosas.

En definitiva, el caníbal en la *polis*, no puede comer carne humana, es decir, no puede ser caníbal, puesto que la convivencia socialmente con él sería imposible; y si lo hace, será castigado por violar la ley. Para destacar lo que quiero decir, tomemos el caso de una mujer que decide no casarse aunque lo tradicional en su comunidad sea que las mujeres mayores de cierta edad contraigan matrimonio. Esto, sin embargo, es aceptable, si bien discutible, en tanto que no violenta el sentido de sensatez que comparte la comunidad. El caso del caníbal, sin embargo, es inaceptable. Podemos pensar en modas, tendencias, usos que se suceden en la cultura, que la afectan y que a la vez son indicios del mismo cambio y devenir de las cosas, pero que para ser admitidos deben mantenerse en los linderos de la ley y la sensatez. Aunque estos linderos, al mismo tiempo, también estén sujetos a la posibilidad progresiva del cambio y la apertura. Es un devenir en el que las cosas se emparentan, se acoplan, se ajustan, y se complementan: “eso uno” que hace posible la ciudad. Quiero señalar, en definitiva, que las diferencias se mantienen en un límite razonable erigido por la misma *polis*, y que el filósofo de las antilogías y del *homo mensura*, sin embargo, también habló de castigo, destierro y muerte para los trasgresores de la ley.

de la tradición y la autoridad [...] Tendencias éticas tienen todos los hombres, pero estas tendencias sólo pueden desarrollarse en el seno de una comunidad organizada: por consiguiente, para que el hombre sea buen ciudadano deberá embeberse de toda la tradición social de la comunidad a la que pertenezca como miembro. La tradición social no es la norma absoluta, pero sí es la norma para el buen ciudadano”, F. Copleston, 2001, pp. 102-103. Es por ello, precisamente, que el *homo mensura* es el ciudadano.

²³⁷ C. Farrar, 1995, p. 37. Cfr. W. Guthrie, 1992, p. 177, tomo III.

Entonces, la respuesta concreta a la pregunta de Sócrates: “¿Por qué hay muchos hijos malos de padres buenos?”²³⁸, no debe ser asombrarnos, dice Protágoras, siempre que se admita que en los asuntos de la virtud nadie puede ser un desentendido. Lo intenta aclarar con el argumento de los flautistas, en el que despliega de una manera más visual cómo entre los mismos ciudadanos de la *polis* “se enseñan mutuamente”, con “buen ánimo” y según sus propias capacidades a ser virtuosos o flautistas. Se trata de hacer una analogía entre la virtud política y el arte de tocar la flauta. Protágoras comienza:

[...] si la ciudad no pudiera subsistir, a no ser que todos fuéramos flautistas, en la medida en que cada uno pudiera, de que esto tanto por cuenta particular como pública, todo el mundo lo enseñara a todo el mundo; de que se castigara a golpes al que no tocara la flauta bien, y de que a nadie se le privara de eso, como ahora a nadie se le priva de los derechos legales y justos, ni se les ocultan, como se hace con otras técnicas [*oudeis phthonei oud' apokryptetai hosper ton allon technematon*]. Pues creo que la justicia y la virtud nos benefician mutuamente [*lysitatei gar oimai hemin he allelon dikaiosyne kai arete*], y por eso, cualquiera a quienquiera que sea le habla y le enseña animosamente las cosas justas y legales [*ta dikaia kai ta nomina*].²³⁹

En efecto, para que exista la ciudad todos debemos ser flautistas: esta es, digamos, la premisa (democrática) fundamental de Protágoras. No sólo un grupo de maestros o de gobernantes deben ser los flautistas, todos deben serlo. Si son todos, cada uno lo hará según su capacidad, que necesariamente variará entre unos y otros. No se trata de que cada uno de los habitantes de la ciudad sea un *Marsias*, sino que todos participen de la flauta con buena disposición para contribuir a que la ciudad exista. “Según su capacidad” involucra, a mi juicio, que no se trata de que todos *por igual* toquen la flauta. Significa, en primer lugar, que no se trata de que cada uno de los ciudadanos sea *Marsias* y en segundo lugar, que tampoco se trata de que todos deben alcanzar *la misma* virtuosidad. El “buen ánimo” lo tiene quien enseña a tocar la flauta, alguien que no es un maestro experto ni, muy probablemente, tiene un maestro conocido en ese arte salvo su misma *polis*. La experiencia del provecho mutuo, de la posibilidad misma de la ciudad, hace que los ciudadanos mutuamente se enseñen la justicia y la virtud. Y precisamente por ello, ningún ciudadano tiene el menor interés en mantener estas artes ocultas, pues esas artes hacen posible la *polis*.²⁴⁰

²³⁸ Protágoras, 326e 7-8. Cfr. G. Grote, 2004, p. 45.

²³⁹ Protágoras, 327a4-327b1.

²⁴⁰ Cfr. C. Farrar, 1995, p. 37. Asimismo, comentando el pasaje sobre los flautistas, escribe Taylor: “If any of the ‘accomplishments’ of which Socrates had spoken, for example flute-playing, were held by some community to be so important that every citizen must acquire it, and everyone was anxious to communicate his own knowledge

En términos generales, la ciudad es como el resultado de un gran concierto de flautistas que en la práctica misma equilibran mutuamente sus debilidades con sus mejores capacidades. Escribo *concierto*, *concertar*, porque entre una de sus acepciones cabe la identificación de fines, propósitos e intenciones *diversas*. Lo diverso se ajusta a lo común que se conforma al orden: a lo “algo uno” que hace posible la ciudad. No olvidemos además que los términos latinos “*concerto*” y “*concertare*” tienen el significado de contienda, disputa y discusión. De allí que la ciudad, la que constituyen los flautistas tocando según sus capacidades y sus talentos, no destruya la pluralidad y así cada quien siga siendo la medida de la capacidad y la verdad. La esencia de la ciudad, desde la pluralidad que trae consigo el *homo mensura*, implica la disputa y la discusión, las antilogías, argumentos fuertes, débiles, *Marsias* y mediocres. Es en este sentido que la ciudad es como un concierto de flautistas, donde la armonía exige la disonancia, es decir, la convivencia reclama la pluralidad y el conflicto.²⁴¹ Con la metáfora de los flautistas sin otro maestro que ellos mismos, Protágoras supone en los hombres la capacidad a través de la misma experiencia de descubrir la manera sensata y correcta de hacer las cosas. Por esto señala:

Si fuera así, y también respecto del arte de tocar la flauta pusiéramos todo nuestro empeño y generosidad en enseñarnos unos a otros, ¿crees, Sócrates, que de algún modo los hijos de los buenos flautistas se harían buenos flautistas mejor que los hijos de los mediocres? [*oiei an ti, ephe, mallon, o Socrates, ton agathon auleton agathous auletas tous hveys gignesthai e ton phaulon;*] Yo lo que creo es que el hijo de aquel que resultara el más dispuesto naturalmente para el tocar la flauta, ese se haría famoso, y el que fuera incapaz por naturaleza sería ignorado. Y muchas veces, del buen flautista, saldría uno vulgar, y

of it to others, what would happen? The citizens of such a community would not all be first-rate performers. Any one of them would be a much better performer than an average member of a community which did not insist on the accomplishment; but the very universality of the instruction would lead to differences between the individual citizens, based on their more or less marked natural aptitude. Where the means of instruction were open to all, and their use compulsory for all, proficiency would be most manifestly in proportion to aptitude”, A. Taylor, 1959, p. 245.

²⁴¹ Haciendo alusión a la célebre discusión entre Pericles y Protágoras acerca de la jabalina que golpeó a Epítimo durante unos juegos olímpicos, en la que disputan si la culpa la tuvo la jabalina, el que la disparó o los organizadores de los juegos, señala Plácido: “Con ello (con el hecho de considerar varias alternativas posibles) Protágoras se muestra consciente de la diversidad de la sociedad en que se mueve, y es a su vez una reflexión de ella, como lo es en los otros aspectos de su pensamiento (el *homo mensura* y las antilogías) [...] la respuesta correcta podría haber sido cualquiera de las tres, según el punto de vista y según la persona a que se planteara el problema: para un médico sería la jabalina; para el juez, el que la disparó; para el jefe de la administración serían los vigilantes”, D. Plácido, 1973, p. 10; cfr. Leiva, 2015, pp. 5 y ss. “En otras palabras, las reflexiones protagóricas referentes a las cuestiones políticas se enmarcan en un terreno definido por la multiplicidad, la finitud, el conflicto; es el mundo de la historia real, no de la historia inventada o la utopía”, J. Solana D., 1996, p. 56.

muchas otras, del vulgar, uno excelente [*kai pollakis men agathou phaulos an apebe, pollakis d' an phaulou agathos*]. Pero de cualquier modo todos serían flautistas capaces, en comparación a los particulares [o ignorantes] [*tous idiotas*] que no saben nada de la flauta.²⁴²

Ciertamente, nos enseñamos mutuamente a tocar la flauta según nuestras capacidades en la *polis*. No es tarea exclusiva de Pericles enseñar a Jantipo a ser virtuoso, es también tarea de la ciudad. Si la virtud como el arte de tocar la flauta no se da por naturaleza, no tiene ninguna importancia si los padres son o no son grandes flautistas u hombres virtuosos. A través de un argumento muy distinto del platónico, y creo que mucho más cercano a nosotros, no es necesario que el hombre excelente descienda de padres excelentes y, en virtud de esta perspectiva –seguramente no aristocrática–, el que tenga disposición natural para la flauta ganará fama y el que no, carecerá de ella. De hecho, un hombre excelso puede tener un hijo mediocre, y viceversa. Se trata de que cada quien tiene capacidad para desempeñar ciertos oficios bien o mal, y de que deberá participar en los asuntos de la ciudad no importa cuál sea su notoriedad porque es un *ciudadano*. El arte de ejecutar la flauta de la misma manera que la virtud política, y esta es la gran diferencia con el resto de las demás artes, es la que hace posible la ciudad; por esta misma razón, no puede ser un saber de dominio exclusivo de algún maestro.

En la armonía que se logra a partir de lo diverso todos serán capaces de tocar la flauta. Desde la filosofía socrático-platónica cabría preguntarse acerca de cómo saber si los flautistas son o no son capaces; porque si ellos mismos son los que se enseñan, cómo reconocen, entonces, que lo que enseñan es admisible. La respuesta de Protágoras es explícita: en comparación con los *idiôtai*, que no saben nada de flautas, los ejecutantes de nuestra *polis*, son flautistas aceptables.²⁴³ Pero *idiotes* además de “ignorante” también significa “privado”, “particular”. Y es en este sentido que tiene la palabra que la virtud de los hijos de Pericles, por ejemplo, no

²⁴² Protágoras, 327b4-327c5. Modificación a la traducción. Otra significación de *idiotes*, además de “particular”, es la que toma U. Schmidt, “ignorante”, que me parece más apropiada para este contexto.

²⁴³ ¿Por qué esta comparación no se hace con otra *polis* –u otro ciudadano de otra *polis*– sino que se hace con un salvaje, es decir, con un no-ciudadano? A partir de lo dicho en discurso de Protágoras, sucede que cada *polis* ha construido su propio sentido de sensatez, de ciudadanía, su “virtud política”. Cada *polis* es un *modo* de ser ciudad, por ende, no caben comparaciones significativas entre ellas. Cada una es, en última instancia, una especie en sí misma. Esto no excluye, por supuesto, que cada una de ellas involucre lo que le permite ser *polis*, a saber, la virtud política, la sensatez de sus ciudadanos, que puede ser ejercida de diversas maneras. Por ello, considero que no se trata de un relativismo a ultranza. En síntesis, cada *polis* constituye su propio *ethos*, es la forma –la ciudad– que se instancia de diversas maneras, según sus ciudadanos y su circunstancia, que es precisamente lo no comparable.

debe entenderse sólo como un asunto particular, también es de la *polis*. Esto es, tocar la flauta o ser políticamente virtuoso se aprende en comunidad, con sus hábitos y leyes: para ello es esencial la relación con los otros.²⁴⁴ Es en referencia con los que no tienen una *paideia* cívica, que Protágoras considera que los hombres, respetando sus diferencias, son “flautistas capaces”. Ser algo, más o menos algo, está siempre en relación con otro. Esto mismo vale para el hombre justo:

De igual modo, piensa ahora que, incluso el que te parece el hombre más injusto entre los educados en las leyes [*hostis soi adikotatos phainetai anthopos ton en ennomois anthropois tethrammenon*], ése mismo sería justo y un entendido en ese asunto [*dikaion auton einai kai demiourgon toutou tou pragmatos*], si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud [*ei deoi auton krinesthai pros anthropous ois mete paideia estin mete dikasteria mete nomoi mede anagke medemia dia pantos anagkazousa aretes epimeleisthai*], es decir, que fueran unos salvajes [*agrioi*], como los que nos presentó el año pasado en poeta Ferécates en las Leneas.²⁴⁵

En efecto, el más injusto de los hombres educado por y para la vida civilizada, sería excelso si lo comparamos con un salvaje: el que no ha sido educado en la ley ni en la necesidad de cuidar de la virtud, es decir, quien carece de la condición de ciudadano. El *idiotes* de la comparación anterior ahora es un *agrios*, un hombre rudo e inculto, al margen de lo civilizado, del orden de la ciudad que educa y hace sensatos a sus habitantes. Lo que sugiere, de nuevo, la importancia del contexto de la *polis*: el hombre que para Sócrates es el más injusto en la ciudad, puede ser, sin embargo, uno excelente para Protágoras en asuntos de justicia y virtud en medio de unos salvajes. Es decir, sólo puede ser “justo” e “injusto” a la vez, si no se toma en cuenta el contexto –la *polis*-. Hemos visto que la ontología de Protágoras sugiere, al modo de Heráclito y Anaxágoras, que todas las “cosas” están en la realidad. Ahora, estamos tomando en cuenta además la *relación* como elemento esencial en la comprensión de lo que son las cosas, la correlación hombre-contexto. Esta última se hace manifiesta en este ejemplo del hombre injusto. Si el mismo hombre puede ser justo e injusto, supondría, ya se dijo, que en él pueden existir ambas condiciones. Lo que supondría también, que este hombre no siempre y bajo cualquier circunstancia será un hombre injusto; podría llevar a cabo, en cierta condición, alguna vez, algún acto justo.

²⁴⁴ Nótese que para Sócrates se trata de ayudar a “parir” la definición, mientras que para Protágoras es un asunto de convivencia. (Aunque la búsqueda de la definición socrática tampoco esté divorciada de los asuntos prácticos).

²⁴⁵ *Protágoras*, 327c6-327d5.

La mera percepción de un cierto hombre como injusto, presume que quien emite ese juicio pertenece a una ciudad, a un lugar donde aprendió qué comportamientos son injustos. No tendría sentido que alguno de los salvajes del coro de Ferécates llamara injusto a lo que hace otro salvaje o un hombre de ciudad puesto que no tiene referencia, se encuentra sin contexto. No se juzga *in abstracto* que un hombre es injusto ni que ese hombre comete actos injustos. Pertenece a un lugar y estamos siempre en una condición. En la *polis* de Sócrates, un asesino, un tirano, un impío son hombres injustos. Pero el sedimento cívico adquirido, los castigos, las leyes, las nodrizas, los maestros, hacen que ese hombre injusto sea incluso virtuoso respecto a un salvaje. En la *polis* de Sócrates un hombre impío es un hombre injusto. Si se encuentra, sin embargo, rodeado del coro de salvajes, que desconocen un tribunal o la necesidad de cultivar la sensatez, el impío ya no aparecerá como tal, podrá, incluso, según sea el caso concreto de que se trate, hasta aparecer como virtuoso.²⁴⁶ Si bien este hombre podría manifestar condiciones opuestas, es el contexto el que precisará el significado.

Así, hay contextos donde, por ejemplo, las mujeres deben salir de sus casas con la cara cubierta; y hay otros como el nuestro en los que es inadmisibles. Esa práctica es, según el punto de vista, admisible y reprochable al mismo tiempo. Será el contexto el que le otorga una u otra realidad. Es como una figura geométrica que muestra una de sus caras según la perspectiva desde donde nos situemos. Sin que esto signifique que sus demás caras no existan porque no las veo. Ante *aisthesis* se presenta la evidencia de lo real. Bajo esta perspectiva, no concibo un momento en el que los miembros de la ciudad hayan acordado explícitamente que cubrir los rostros femeninos es bueno o malo. Y como es bueno o malo en otros lugares, entonces es mera convención que sea una de las dos cosas. Partir de la noción de *aisthesis* implica el compromiso con la evidencia que muestra la realidad, y que guarda en su condición cambiante e inabarcable los *logoi* de todas las cosas que se muestran a unos y a otros.

²⁴⁶ “Un hombre completamente desprovisto de un don artístico –por ejemplo, el de la música- es un caso frecuente, pero un hombre sin ninguna cualidad moral no podría llevar una vida humana [...] Si alguna vez Sócrates se encontrase a alguien semejante –el cual *ex hypothesi* debería vivir aislado, sin educación, tribunales de justicia, leyes o cualquiera otra de las obligaciones y necesidades impuestas por la vida civilizada-, le cabría tener al más empedernido criminal de Atenas por virtuoso al lado de él”, W. Guthrie, 1992, p. 75, tomo IV.

En este sentido, más que un acuerdo sin contemplaciones con la realidad de las cosas, pienso que se trata de hallazgos (*euremata*), de descubrimientos, en relación esencial con la naturaleza y condición del grupo de hombres que conforman una comunidad. Así, las cosas *son* de una manera, pero, sin embargo, son susceptibles al cambio, a la variación, a los matices que poco a poco la misma comunidad va conformando, hallando, en el devenir de lo real. En términos generales, es como si los matices de las cosas en algunos contextos, tomaran un color, y en otros, otro, sin dejar de ser el color cuyos matices vemos. Lo bueno es *poikilon*. El contexto, digamos, hace contraste, o armoniza, o destaca u oculta ciertas cualidades del caso o del objeto del que se trate sin que por ello deje de ser objeto. En este sentido se trata de una relación profunda, necesaria, entre los dos términos. Asimismo, esto sugiere que una misma persona no siempre se comporta, *es*, de la misma manera, pues podría cometer en ciertas circunstancias (por ejemplo de dolor, de angustia, de desesperación, etc.) excesos o actos injustos. También, que una misma acción podrá ser buena o mala, justa o injusta, según sea el contexto o la circunstancia en la que se realice (un golpe como castigo para educar a un niño, es distinto del golpe que un salvaje inflige a otro porque se le acercó a su territorio, por ejemplo). De esta manera, el hombre más injusto de Atenas podrá parecer, frente a los salvajes, virtuoso y sensato.

Por esta razón le dice Protágoras a Sócrates, que si se estuviera en medio de esos misántropos del coro, “[...] te alegrarías si te encontraras con Eurítabes y Frinondas, y te quejarías echando de menos la maldad de los tipos de aquí [*kai anolophyrai’ an pothon ten ton enthade anthropon ponerian*·]”.²⁴⁷ Esa es la diferencia que hace la *paideía*, incluso en unos malhechores como estos. “Pero ahora estás en paz (*tryphas*) Sócrates –continúa Protágoras-, porque todos son maestros de virtud [*dioti pantes didaskaloi eisin aretes*], en lo que puede cada uno, y ninguno te lo parece [*kath’ hoson dynantai hekastos, kai oudeis soi phainetai*·]”.²⁴⁸ Sócrates lleva una vida placentera en la ciudad, precisamente porque todos participan aunque de diversa manera de la virtud. Su vida no sería así si tuviera que vivir o (sobrevivir) en las calles con los salvajes. Eso es lo que a Sócrates “no le parece”, porque ninguno será capaz –ni el mismo Protágoras-, a pesar de todo lo dicho, de dar cuenta, de

²⁴⁷ Protágoras, 327d7-327e1. Modificación a la traducción.

²⁴⁸ Protágoras, 327e1-3.

definir, lo que se quiere decir con *arete*. El conocimiento, en el sentido socrático y platónico, es transformador, nos hace mejores y nos permite trazar el camino de cómo debemos vivir. Para Protágoras, la transformación, como veremos, tiene otro sentido, pero el cómo debemos vivir se encuentra en la propia experiencia de la vida y específicamente de la vida en común de la *polis*.

Así como Sócrates no encuentra un maestro de virtud, tampoco lo va a encontrar de la lengua ni del oficio de los artesanos, que han aprendido de sus padres y amigos de la misma profesión:

Creo que no es fácil, Sócrates, que aparezca un maestro de esas cosas [*Ou radion oimai einai, o Socrates, touton didaskalon phanenai*], mientras que es fácil, en cambio, encontrarlo para las cosas inhabituales; y así sucede con la virtud y todo lo semejante.²⁴⁹

Con esta afirmación aflora el espíritu del discurso: lo que hace posible la ciudad, el sedimento de sensatez o virtud política, no tiene su origen concreto y específico en un maestro conocido, un momento de pacto o acuerdo, ni en una definición. De ahí se desprende que se constituye en la vida común y con la participación de todos los ciudadanos.

Lo habitual, lo cotidiano, lo que están ahí, no puede tener un maestro concreto conocido. Como no lo tiene el arte del alfarero, según Protágoras. El que lo aprendió, lo aprendió a través de su padre, de los amigos, de la alfarería hecha y utilizada, pues “¿Quién más podría haberle enseñado?”²⁵⁰ El contraste es con lo inhabitual, donde la experiencia y la continuidad no pesan, pues allí es fácil encontrar maestros: cualquier arte desconocido que comience a ser trabajado en la *polis* tendrá necesariamente un maestro, y los habitantes están, por supuesto, en una relación completamente distinta a la que tienen con el arte de la alfarería. Más claro aún con el lenguaje: en el supuesto de que un grupo de atenienses comenzara a hablar en una lengua bárbara, sus compatriotas preguntarían por el maestro de esa lengua en Atenas. Evidentemente, ninguno preguntaría por el maestro de griego.

²⁴⁹ *Protágoras*, 328a 6-8. “In both cases [lengua y oficio del padre], the child *picks up* the knowledge from its ‘social environment’”, A. Taylor, 1959, p. 245. *Cursivas mías*.

²⁵⁰ *Protágoras*, 328a 2-5.

Protágoras termina diciendo, a propósito de las palabras iniciales de Sócrates, que a Páralo y Jantipo no se les puede reprochar aún que no son como su padre, “Pues en ellos hay aún esperanzas, ya que son jóvenes”.²⁵¹ Y tiene razón de hacerlo, porque la virtud política se adquiere con cuidado y ejercicio; estos jóvenes *pueden llegar a ser* hombres virtuosos, a lo mejor como Pericles. Mientras Sócrates se sorprende de que no *sean* virtuosos como su padre, Protágoras sugiere que la virtuosidad puede adquirirse en la práctica. Se trata de un vivir, de un suceder. La crítica de Sócrates sugiere la adquisición del conocimiento, que una vez encontrado, aprehendido, hace los mejores hombres. Para Protágoras se trata de un ejercicio ciudadano que se va adquiriendo en el seno del devenir de la *polis*.

En definitiva, por todas las razones expuestas en el discurso, el herrero, el zapatero, el comerciante, el rico, el pobre o el noble, pueden opinar acerca de los asuntos de su ciudad, y, con la experiencia de ciudadano contribuir a que el “concierto” de lo diverso de la ciudad sea el mejor posible. Los ejemplos que Sócrates menciona cuando interpela a Protágoras, que Pericles no ha educado a sus hijos en lo que él mismo es sabio, que no pudo soportar a Clinias más de seis meses, etc., muestran, precisamente, que la educación en la virtud no es asunto exclusivo de un buen maestro, sino que requiere de toda la ciudad.

De esta reflexión se desprende que la adquisición de *arete*, de su conocer, tiene que ver con el hacer de los ciudadanos, con sus propios hallazgos, que transmiten y hacen posible la ciudad, y no con “a rational discipline, systematically explained and justified”, para decirlo con Irwin.²⁵² Se trata, en realidad, de la experiencia en la comunidad, de lo adquirido, sin que deba mediar alguna justificación racional, quiero decir, sin que el sentido de sensatez que todos comparten deba ser justificado o explicado. Este hacer de los ciudadanos, la vivencia de sus tradiciones y las leyes que obedecen, no son el resultado de un examen concienzudo y riguroso que exprese una verdad estable al modo de Sócrates. “‘Teaching’ here requires more than just any inculcation of social norms. Protagoras describes that kind of ‘teaching’ in the Great Speech, but Socrates is not satisfied”.²⁵³ Este conocer de *arete* nos sugiere, como veremos más

²⁵¹ *Protágoras*, 328d 1-2. “En el caso del hombre -afirma Luri-, su *ergon* no está nunca cumplido, puesto que no es un hacer, sino un «quehacer» que consiste en un «hacerse» junto al otro”, G. Luri, 1998, p. 48.

²⁵² T. Irwin, 1991, p. 102.

²⁵³ T. Irwin, 1991, p. 102.

adelante, que el conocimiento para Protágoras no está separado de la dinámica de la vida en el mundo cotidiano, del contexto.

Por el contrario, que la experiencia de lo vivido, de la evidencia de *aisthesis* que viene desde el mundo que se muestra, es esencial a la posibilidad misma de conocer algo. Un conocer que, a diferencia de Sócrates, no está fundado en el examen racional cuyo resultado puede ser contrario a lo que efectivamente hacen los hombres. En Protágoras hay una suerte de confianza en los descubrimientos de todos en comunidad, y en las experiencias y evidencias que se descubren desde su *comprender (aisthanesthai)*. En síntesis, ante la pregunta inicial acerca de cómo saber si los flautistas son capaces, Protágoras pudo haber contestado que la experiencia en la *polis*, el oír a lo largo de la vida muchos ejecutantes, unos que parecen mejores y otros peores, va afinando el gusto y el sentido de la buena ejecución de la flauta.

ε. Corolario: la crisis.

Ahora bien, esta reflexión de cómo los hombres se hacen sensatos o políticamente virtuosos, requiere de un último comentario. Es pertinente, para comenzar, el señalamiento de Farrar:

La teoría de Protágoras pretendía ser una aportación a la socialización e ilustración general que debía llevarse a cabo por medio de la interacción política. Sin embargo, la teoría fue utilizada (después) como un argumento por quienes cuestionaban el ordenamiento político.²⁵⁴

En efecto, la *polis* sobre la que escribe Protágoras aún no se ha convertido en un problema que requiere de una teoría para ser solucionado. Todavía la comunidad no se presenta como víctima de unas instituciones que bajo el doble filo de la retórica, por ejemplo, puede sucumbir ante discursos manipuladores, o con unos ciudadanos cuya capacidad para la política se pone en duda, como hace Platón. El espíritu del discurso de Protágoras es otro: describir los hechos de los hombres en sociedad y afirmar, a partir de ello, cuál es el sentido de lo justo, de lo bueno, etc. En Protágoras se manifiesta, por lo tanto, una suerte de confianza en los logros

²⁵⁴ C. Farrar, 1995, p. 37.

humanos con respecto a la convivencia, al mutuo entendimiento, a la autoridad compartida y a la persuasión como un arma que desafía la fuerza y la imposición.²⁵⁵ Sin embargo:

Pocos años después de que Protágoras ofreciera su análisis de la *polis* y la relación de ésta con las necesidades y el conocimiento humanos, y debido en parte a la mayor reflexión propiciada por la teoría y las tendencias a las que se dirigía, los atenienses llegaron a considerar la misma práctica política como algo externo.²⁵⁶

Protágoras procede, hemos dicho, descriptivamente frente a un gran público conocedor de todos esos procesos. Su intención se centra precisamente en mostrar la relación esencial que existe entre las necesidades de los hombres, la posibilidad misma del conocimiento y la realidad de la *polis*. Esa relación profunda es la que, como escribe la autora, queda en entre dicho unos años después. Si la política se convierte en “algo externo”, es evidente que el sentido de la exposición de Protágoras pierde sus asideros. Todo el discurso se refiere, en efecto, a la asimilación de las normas de la ciudad a la vida individual en todas sus expresiones.

Cada vez resultaba más tentador considerar al *nomos* como la expresión subjetiva de los intereses de una parte de la ciudadanía, y ese sector de ciudadanos lo imponía a otros cuyos intereses no estaban representados por el *nomos*. La experiencia proporcionada por la labor política desempeñada por la asamblea y la administración de la justicia por parte de los tribunales populares dio paso a la idea de que las decisiones del *demos* podían ser arbitrarias y coercitivas. El *demos* podía ser caprichoso, y sus decisiones podían fundarse tan sólo en la opinión individual [...] era muy posible que las decisiones vinculantes no fueran una expresión del bien colectivo.²⁵⁷

En este cuadro ya no tiene sentido la exposición de Protágoras. Desde que la ley es susceptible de ser siquiera considerada como la expresión “subjetiva” de unos pocos e impuesta a otros que no se sienten involucrados con ella, la *polis* educadora de Protágoras y la formación misma de la sensatez, quedan abolidas. Lo que Protágoras afirma sólo tiene sentido en el ámbito de los ciudadanos comprometidos. Fuera de este compromiso, nada impide que los miembros de la ciudad actúen caprichosamente, esto es, que sus actos ya no estén orientados por el sentido de lo políticamente virtuoso. En otras palabras, la sensatez queda inhabilitada

²⁵⁵ El espíritu de la oración fúnebre de Pericles es el mejor ejemplo para constatar esto. Cfr. *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 37, 2, 3; 41, 2, 3, 4, 5.

²⁵⁶ C. Farrar, 1995, p. 38.

²⁵⁷ C. Farrar, 1995, p. 38.

cuando las decisiones se fundan en la opinión personal y no son expresión del sentido de bien del colectivo.

Así, por ejemplo, Esquilo, contemporáneo de Protágoras, expresa en sus tragedias, a diferencia de Eurípides unos años más tarde, argumentos favorables a la autoridad política basada en el consenso y al mutuo reconocimiento democrático. Es el mismo espíritu de Protágoras. En términos generales, la tragedia se desarrolla, como bien ha sostenido Rodríguez Adrados, en estrecha relación con la democracia.²⁵⁸ Y lo que precisamente la asemejaba con la democracia, era la presencia constante del debate. Era el ambiente democrático reproducido a escala mítica.²⁵⁹ En este sentido, sostiene el autor, hay un ideal democrático en Esquilo, “Pero es toda la tragedia la que es un género democrático”.²⁶⁰

Este ideal democrático se ofrece, por ejemplo, en las *Suplicantes* de Esquilo. El tema central de la tragedia es la llegada del coro de danaidas, con su padre Dánao a la cabeza, a la tierra de Argos en busca de auxilio. Huyen de un matrimonio con sus primos los egipcios que, por razones de parentesco o amazónicas, no quieren consumar. Allí son recibidas por el rey Pelasgo, a quienes presentan sus súplicas y piden asilo. Durante la conversación, las danaidas se presentan y junto a su padre exponen las razones de la huida y de su súplica. El rey, en medio de la dificultad, contesta a los extranjeros a través de argumentos que expresan ideas

²⁵⁸ “La relación entre la democracia, de un lado, y la literatura y pensamiento griego, de otro, es un tema de estudio susceptible de arrojar luz sobre la vida y el pensamiento de Atenas en este tiempo [...] Es sorprendente, habría que llamar la atención sobre ello, el cambio sobrevenido en el panorama de los géneros literarios griegos a fines del siglo VI y luego, sobre todo, en el V. Es un cambio que hay que poner en relación, pienso, con la evolución de la vida política y social de Atenas. Me refiero a la práctica desaparición de la epopeya, de la que en la Atenas del siglo V sólo se produjeron obras menores, y de la lírica, que fuera de Atenas continuó viva hasta, aproximadamente la mitad del siglo V, pero que en Atenas fue sustituida por esa nueva lírica dramática, mimética y dialógica que es el teatro. Ya se sabe: la tragedia nació en la época de Pisístrato y se desarrolló en la época de la democracia; la comedia nació sólo bajo ésta, a partir de 485. Y uno y otro género desaparecieron –quiero decir, en el caso de la comedia, desapareció el género en cuanto ligado a la vida política, la comedia antigua- cuando terminó el más brillante período de la democracia por causa de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso [...] No puede ser coincidencia esta simultaneidad entre la vida de ciertos géneros literarios y el régimen democrático de Atenas”, F. Rodríguez A., 1997, pp. 15-16. Amén de la aparición de la oratoria, el movimiento sofista, Sócrates y la historia, cfr. p. 18 y ss.

²⁵⁹ F. Rodríguez A., 1995, p. 17.

²⁶⁰ F. Rodríguez A., 1995, p. 17. Asimismo, valga mencionar una distinción del autor: la democracia de Esquilo se inscribe en lo que ha llamado “democracia religiosa”, en la que el régimen se funda en principios divinos. La de Protágoras, por su parte, corresponde a un momento de la democracia más humano, más racional. Y el mismo Protágoras, según el autor, contribuyó a formar ese contexto de la democracia contrastando con pensadores más religiosos como Sófocles, por ejemplo. Cfr. F. Rodríguez A., 1995, pp. 48; pp. 52-53; p. 77.

favorables a las prácticas democráticas. Así, por ejemplo, ante los ruegos y sacrificios a los dioses que han hecho las suplicantes, Pelasgo se niega a tomar una decisión hasta que no consulte a su comunidad (365). Las danaidas, sorprendidas por no estar familiarizadas con este proceder, le dicen:

*Tú eres la polis, tú eres el demos; Señor no sometido a juez alguno, tú eres rey del altar, del hogar de esta tierra. Sólo con el sufragio de tu frente, y sólo con el cetro de tu trono tú lo decides todo. Evita el sacrilegio. (371)*²⁶¹

Pelasgo responde precisamente contra esa identificación (abiertamente antidemocrática) entre el rey y el *demos*, contra la concentración de poder en una sola figura de autoridad que desconoce la pluralidad, el debate y la decisión por consenso.²⁶² Por ello, insiste el rey, en que no lo elijan a él como juez, explicándoles que las decisiones no emanan ni de su cetro ni de su frente solamente, y que no hará nada sin consultar a su pueblo (395-400).²⁶³ Le aconseja a Dánao que ponga las ofrendas a los dioses en lugares donde todos los ciudadanos puedan verlas, para que se compadezcan y así los vean con buenos ojos (480-485). El rey, además, se encarga de convocar su asamblea con el fin de hacer propicio el ambiente para la petición de Dánao (515). Y en un tono alentador exclama: “¡Que Persuasión (*Peitho*) y Fortuna (*Tyche*) vayan conmigo!” (520). Finalmente, es el pueblo quien toma la decisión democrática de

²⁶¹ Cursivas mías. Traducción de J. Alsina, con una ligera modificación. Cfr. los cometentarios sobre estos pasajes de L. Azparren G., 1993, p. 72 y ss.

²⁶² Nótese la diferencia de este rey “democrático” con Creonte en *Antígona*, sobre todo en estos pasajes donde discute con Hemón: “Creonte: ¿La ciudad nos va a decir lo que hay que ordenar? Hemón: ¿Lo ves? ¿Ves como acabas de hablar, como uno muy joven? Creonte: ¿De conformidad con otro o de conformidad conmigo mismo es como debo yo gobernar esta tierra? Hemón: Una ciudad no es algo que sea propiedad de un solo hombre. Creonte: ¿No se considera acaso que la ciudad es del gobernante? Hemón: Una tierra desierta es en verdad lo que tú gobernarías sólo con tu acierto. Creonte: Éste, según parece, lucha del lado de la mujer”, 730-740. Traducción de J. Lucas.

²⁶³ F. Rodríguez habla del ideal de Esquilo del “buen rey”. “Este buen rey es, por ejemplo, el rey de Argos en *Las Suplicantes*: aquel que nada quiere hacer sin consultar al pueblo, pero que persuade a éste en el sentido de la justicia y que, en su defensa, no retrocede ante el riesgo. Más que de un rey, se trata de un magistrado de una ciudad democrática. El equilibrio de poder y pueblo es, en suma, el equilibrio de la democracia: y hay una creencia de que es recompensado con el éxito [...] El rey o el poderoso deben persuadir al pueblo, no forzarlo: el pueblo, a su vez, tiene derecho a aconsejar a aquél, a tratar de persuadirle, lo que en las tragedias conservadas logra unas veces sí y otras no. Le debe, de otra parte, respeto; y le debe honor y llanto cuando muere, aunque ello haya sido por no ceder en una obstinación y contradecir el orden divino”, F. Rodríguez A., 1995, pp. 130-131. “*Las Suplicantes* de Esquilo pertenecen a una época que aún no ha conocido los grandes desgarros de la fase más avanzada de los tiempos de Pericles. En *Las Suplicantes* de Esquilo no se aborda el problema social, aún no se ha articulado la dinámica sociopolítica; nos hallamos al final de periodo que denominamos de la “primera democracia”, en la que la valencia libertaria –antitiránica y antimonárquica en sentido amplio– predomina sobre el debate, sobre el desgarró político y sobre los antagonismos sociales. D. Musti, 2000, p. 63.

recibir a las suplicantes, darles cobijo en su ciudad y defenderlas de la amenaza de los egipcios. Ante lo que el coro de danaiides celebra con el canto de hermosos versos.

El momento trágico se consuma en la decisión que debe tomar el rey²⁶⁴: si recibe a las suplicantes puede enfrentar una guerra con los egipcios, y poner en riesgo a toda la ciudad; si no lo hace, si no atiende la súplica del necesitado, puede atraer la furia de Zeus. La decisión, sin embargo, la confía al pueblo. El rey expone el caso, y bien acompañado de Persuasión,²⁶⁵ hace favorable a la asamblea y a los ciudadanos, quienes de manera honorable están dispuestos a defender a estas mujeres extranjeras de los abusos de los egipcios. En este sentido, lo que prevalece son las prácticas democráticas como el hecho mismo de que el rey se apoye en el fallo del pueblo, el uso de la persuasión, y la decisión del pueblo que desencadena la tragedia.²⁶⁶ Al *demos* no sólo no se le cuestiona su capacidad política, sino que es ejecutor de la decisión capital de la tragedia. Y es en este sentido que Farrar con razón sostiene que Protágoras “se propuso demostrar lo que Esquilo expresó en lenguaje dramático, a saber, que la interacción política constituye el ejercicio del poder a través de la expresión y la consecución del orden por medio del control colectivo de los diversos individuos”.²⁶⁷ El *demos* de Esquilo como el de Protágoras es un *demos* sensato, políticamente virtuoso capaz de tomar decisiones como la descrita.²⁶⁸

²⁶⁴ Cfr. A. Lesky, 1989, p. 279.

²⁶⁵ D. Musti llama la atención sobre el verso 273, en el que el rey dice a Dánao: “Sé breve, porque a la *polis* no le gusta una *makra rhexis*, un discurso largo”. La afirmación es sorprendente, porque la “verborrea” es un dato conocido del mundo ático y, en particular, del clima político y cultural democrático [...] Con *Las Suplicantes* de Esquilo nos encontramos quizá en una fase en la que la *polis*, por una antigua herencia de las propias situaciones aristocráticas –presente aún en la fase de la primera democracia–, no se muestra condescendiente con los discursos largos, aunque, por otra parte, puede que el ambiente de igualdad de palabra y de participación en el derecho a utilizarla imponga –lógicamente, cuando se trata de miles de individuos– una cierta contención de los tiempos de intervención”, D. Musti, 2000, pp. 49-50. Con esto quiero hacer énfasis en que la compañía de “Persuasión” en el contexto de la tragedia no tenía ningún sentido peyorativo, no significaba un discurso “verborreico” con el fin de manipular al *demos*. *Peitho* es, por lo demás, una divinidad ateniense “que representa al *logos*”, G. Luri, 1998, p. 26.

²⁶⁶ Este Argos arcaico, señala Lesky, tiene rasgos democráticos: “En el hecho de que la decisión del rey necesite del refrendo de la asamblea popular se palpa cómo la tragedia injerta el viejo contenido del mito en el mundo de la *polis*”, A. Lesky, 1989, p. 279.

²⁶⁷ C. Farrar, 1995, p. 35.

²⁶⁸ Si bien Esquilo tiene esta visión de los procedimientos democráticos, el conocido epitafio u oración fúnebre de Pericles es un testimonio abiertamente optimista de la democracia de Atenas. Especialmente, cfr. 37-42. Es muy conocida la afirmación sobre la ausencia de una teoría democrática durante la época clásica; sin embargo, aproximaciones más recientes rebaten esa afirmación a partir del estudio de testimonios como la oración de Pericles, tal y como la hecho D. Musti. 2000, p. 46 y ss. En este sentido, el autor hace una interesante cita a R. Brock que reproduzco a continuación: “Se ha afirmado con frecuencia que la Grecia antigua no produjo ninguna

Eurípides, unos años más tarde, refleja en su tragedia los cambios que han tenido lugar en la ciudad.²⁶⁹ Después de Pericles, nos ubicamos en un contexto de crisis en el que el drama y el pensamiento cambian sensiblemente. Entre 411 y 404 transcurren los últimos años de la guerra del Peloponeso. Surge la guerra civil y con ella violentos enfrentamientos y, en general, un ambiente político inestable se mantuvo durante la restauración de la democracia. La terrible experiencia de los Treinta Tiranos y con ella la decadencia económica de la ciudad trajeron consigo, “el final de una época”, como escribe Rodríguez Adrados. En el año 406 mueren Sófocles y Esquilo, Protágoras había muerto ya en 415, y, en general, “[...] no existía ya aquella sociedad de jóvenes de buena familia que se preparaban con entusiasmo para ejercer la política bajo la dirección de los sofistas. Los tiempos no lo permitían ya”. Surgen los Calicles y los Critias, y en 399 moría Sócrates. “Esta fecha del 404[...] es, pues, el punto límite en el que algo antiguo desaparecía y algo nuevo iba a crearse”.²⁷⁰ Eurípides sufre todo esto que lo condujo inevitablemente a replantearse, a someter a crítica, lo que en otro tiempo se asumía de manera más optimista. Así, por ejemplo, un pasaje de *Hécuba* resulta revelador en este sentido:

¿No existe entre los mortales ningún hombre libre? Para el dinero o la fortuna el hombre es un esclavo; la chusma de la ciudad o las estipulaciones de la ley le obligan a emprender acciones que violan su juicio.²⁷¹

teoría política democrática. Si con esto se entiende que no poseemos un tratado ni una teoría escrita sistemática y detallada de la democracia, es cierto; pero no se puede afirmar que no existiera una ideología democrática o un pensamiento democrático en un plano menos articulado, ni que los demócratas no intentaran dar publicidad y promoción a tales ideas, así como las prácticas e instituciones que las concretaban”, en D. Musti, 2000, p. 46. El mismo discurso de Protágoras es un testimonio acerca de la democracia de Atenas que, como la oración de Pericles, debe ser rescatado.

²⁶⁹ “Con Eurípides nos encontramos más allá del momento del entusiasmo por los procedimientos asamblearios que expresa Esquilo; es el momento de la crítica, sarcástica incluso, de los enemigos del régimen, y de una defensa que tiene en cuenta las objeciones y la contesta. El modo expresivo de Eurípides, mucho más argumentativo que el de Esquilo, ha pasado por la experiencia política del debate, por la enorme y radical experiencia periclea y postpericlea y por toda la reflexión sofista”, D. Musti, 2000, p. 66.

²⁷⁰ F. Rodríguez A., 1995, pp. 34-36. Tucídides nos ha dejado testimonio de la profunda crisis moral de la Atenas del último tercio del siglo V, en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Cfr. II, 53; III, 82 y ss. Asimismo, nos permite ver el contraste entre un Pericles –época de Protágoras- y la crisis y decadencia posterior. Cfr. II, 35-47.

²⁷¹ 864-867. Traducción de J. Calvo. “La interacción política no garantiza un ordenamiento basado en el bien común, ni es tampoco expresión de la libertad. La persuasión y la retórica aparecen no como un medio de expresar y asegurar los valores comunes, sino más bien como maneras de manipular a otros en pos de los objetivos personales”, C. Farrar, 1995, pp. 38-39.

Tras los fracasados intentos de Hécuba, su grito de desesperanza le impulsa a cuestionar la existencia misma de hombres libres. Y los presenta como esclavos del dinero y sin juicio. Es evidente, por lo tanto, que Hécuba ya no se encuentra en medio de un demos virtuoso, y que se ha pervertido el sentido de lo correcto que compartían los miembros de la ciudad. El hombre sin juicio es, en tres palabras, la antítesis del hombre que describe Protágoras en su discurso –y también de un demos como el de Esquilo-. Y en contraposición con Protágoras, los hombres pierden el juicio cuando obedecen lo que dicta la ley o siguen a la chusma. Esto expresa crudamente el divorcio entre la formación del buen juicio y la ley. Ahora, contrariamente, la obediencia a la ley es lo que corrompe el juicio de los hombres. No es la ley, al menos a partir de la consideración de este testimonio, expresión del sentido de lo justo o de lo bueno que conserva la colectividad. Y ésta, además, ahora se confunde con la chusma: los miembros de la comunidad (zapateros, herreros, alfareros...) son “chusma” y no hombres que participan en mayor o menor medida de la virtud política como pretendía Protágoras. Y la ley, además, se confunde con los meros gustos de esa chusma, es decir, deja de ser sensatez.²⁷²

El buen juicio, la buena voluntad, lo que en definitiva hace posible la ciudad, ha dado paso a una suerte de corrupción que perdió el norte de lo políticamente virtuoso. La retórica ya no asegura la conservación de los valores comunes ni se entiende como una garantía del consenso democrático –ya no se invoca esperanzadoramente a ‘Persuasión’-, se utiliza para imponer los intereses de unos pocos sobre los de la ciudad. Esto expresa una suerte de quiebre entre los intereses privados y los del colectivo. No coinciden, no se identifican, no conforman ese tejido profundo de relaciones entre la vida humana y su colectivo. En el discurso de Protágoras, por el contrario, se parte de un principio radicalmente opuesto, pues los intereses individuales, las diferencias, los argumentos enfrentados, los hombres medida etc., aún no están en la otra orilla de la *polis*.²⁷³

²⁷² En *Las Suplicantes* de Eurípides, dice el heraldo: “Aunque, por otro lado, ¿cómo podría guiar el pueblo la *polis* rectamente, cuando ni siquiera sabe guiar sus palabras?” (417). Y también (en un tono que recuerda a Platón): “Ciertamente es perjudicial para los mejores que un malvado, que no es absolutamente nadie, consiga una dignidad especial embaucando al pueblo con la lengua” (423-5). Traducción de J. Calvo.

²⁷³ Sobre la relación de equilibrio entre lo público y lo privado en Atenas, especialmente en época de Pericles, cfr D. Musti, 2000, p. 43 y ss.

Recordemos finalmente a *Antígona*, donde el sentido de lo justo, el buen juicio, están escindidos entre lo que dictamina formalmente la ley y las leyes no escritas. Esto es, donde el *nomos* no es expresión del sentido de justicia de la comunidad, y el desenlace es inevitablemente trágico. El enfrentamiento de Creonte con Antígona es un ejemplo de la crisis de lo que otrora fue el mutuo reconocimiento de la ley como expresión indiscutible del sentido de lo correcto o de lo justo.²⁷⁴ Indiscutible en tanto que lo que expresa la ley, al menos desde la perspectiva de Protágoras, es lo justo, lo bueno, lo correcto, etc. Y la asimilación de esas verdades a la vida en todas sus dimensiones, hace que prevalezca la sensatez. Antígona tuvo que morir por la imposibilidad de actuar al margen de lo correcto, de lo virtuoso.²⁷⁵ Este es el sentido de la asimilación y de la compenetración de lo que se sabe y es justo y bueno con la vida. Quizá la sensatez de la comunidad se fractura precisamente cuando no es compartida, no es colectiva, reconocida mutuamente y expresión de nuestro propio sentir y hacer. Cuando no resguarda eso que nos parece evidente y dejamos fuera de toda crítica y discusión.

Esta breve alusión a los poetas y a ciertas reflexiones, tiene como fin hacer explícito que en el momento en que Protágoras diserta sobre la ciudad, las prácticas democráticas todavía no han sido sometidas al juicio de filósofos y poetas. La experiencia histórica aún no pone en evidencia los problemas profundos que desencadenaron una reacción contraria a lo que había sido tradicionalmente la ciudad, a los alcances de sus instituciones, a las posibilidades mismas de sus ciudadanos de participar en los asuntos de la ciudad. Particularmente, al hecho mismo de que los ciudadanos sean virtuosos en un sentido como el que señala Protágoras. La ciudad dejó de ser, en rigor, la educadora responsable de la virtud, la justicia y la bondad. Se dejó de

²⁷⁴ El enfrentamiento de Creonte con Antígona supone una posición política: “No llevada al cuadro del Estado, ciertamente, *pero sí incorporada a la esencia del ciudadano*”, F. Rodríguez A., 1995, pp. 194-195. *Cursivas mías*. La virtud política, la moderación, la piedad de los hombres de Protágoras, como creo que se desprende de su discurso, están precisamente en su esencia como ciudadanos.

²⁷⁵ No quiero decir con esto que Antígona sea un suerte de modelo de sensatez. En efecto, como bien advierte Rodríguez, no hay que olvidar las palabras del coro cuando le dice que ha obrado contra la voluntad de los ciudadanos (854, 907), o las palabras de ella misma: “obrando piadosamente llegué a la impiedad” (924). “Amorosa y sensible, violenta y accesible a la depresión, fanática de una religión llevada hasta el extremo –dos veces realiza la ceremonia, inútil por otra parte para preservar el cadáver de las bestias, de echarle solamente un poco de polvo-, no obra con una consecuencia lógica al servicio de sus fines y parece como si efectivamente quisiera morir, como ella dice haber aceptado –aunque luego se rebele contra la idea de la muerte- No es ella el ideal de Sófocles [...] hay que verlo en personajes como Teucro, Neoptótemo y Teseo, que nunca se salen de los límites de la *sophrosyne*: de esa *sophrosyne* que las palabras finales del coro nos dicen que es la lección de la tragedia, no el heroísmo de Antígona”, F. Rodríguez A., 1995, p. 208.

lado la visión optimista respecto a las posibilidades de la ciudad democrática tras los desastres y deterioros de la guerra.

En su contexto, recogiendo el mismo espíritu de Esquilo y de Pericles, podemos leer el discurso de Protágoras, que aún cree en el hombre y en sus posibilidades de aprender a ser justo, sensato, pío, en una palabra virtuoso en su ciudad y, así, *ser medida de todas las cosas*. Ésta es una visión un poco nostálgica, incluso, para quienes sabemos no sólo de lo que ocurrió en Atenas unos años más tarde, sino de la historia de occidente. Ahora cuando la democracia se hace el centro de las reflexiones de nuestros pensadores contemporáneos, las ideas de Protágoras reaparecen con los señalamientos de la ciudad justa y los hombres virtuosos.

Los límites que impone el sentido de temperancia o sensatez de que nos habla Protágoras, son los límites, hemos visto, de lo que estamos o no estamos dispuestos a aceptar sin dejar de considerar la pluralidad que caracteriza una ciudad democrática compuesta de *hombres medida*. Lo que establece la ley y la virtud política delimita, también, nuestro sentido de tolerancia y de respeto por las diferencias. Desde lo que se expone en el discurso, todo lo que violente la ley y la virtud debe ser sancionado para corregirse. No toda diversidad puede ser considerada como válida: el caso del caníbal –que ciertamente es un ejemplo extremo- o, en general, cualquier práctica que lesione nuestro sentido legal y temperado. De nuevo, no cualquier diversidad “vale”. Todo este discurso que habla de un sentido de sensatez que se adquiere en la ciudad y que se comparte, pudo haber tenido más fuerza en épocas en las que ese sentido no estaba sometido a discusión o sus límites no estaban tan difusos y dispersos como en una época como la nuestra. Donde el espacio de lo permisible, por llamarlo así, no es nítido para el colectivo ni tampoco la medida, el criterio o la norma de lo que debemos o no debemos admitir.

Todo esto muestra, finalmente, la dialéctica constante de la realidad, de las *aistheseis* que nos resultan evidentes en cierta época y experiencia histórica y que sin embargo están inevitablemente sometidas al cambio y al devenir. Muestra, por un lado, la fuerza de la evidencia que se nos manifiesta pero al mismo tiempo, por el otro, su fragilidad ante el cambio inevitable de las cosas. La naturaleza de la realidad y de *aisthesis*, siguen resguardando un

sentido trágico. Esa fragilidad es la que filósofos como Sócrates y Platón trataron de redimir mediante la cuidadosa búsqueda de realidades estables y accesibles al alma que indaga en sí misma las verdades profundas. A Protágoras le bastaba la confianza en el ser ciudadano.

El hombre medida, entonces, como todo hombre posible, pertenece a un lugar; y los testimonios de Platón permiten suponer que se trata –y difícilmente podríamos suponerlo de otra manera tratándose de un sofista- de una *polis*. Es así que el hombre medida es un ciudadano. A partir de estas reflexiones, junto a la noción de *aisthesis*, puede plantearse a continuación el problema de la *episteme*.

Capítulo 3

El homo mensura y el conocimiento

El mundo cobra sentido, no en cuanto existe en sí mismo, sino en cuanto existe conmigo...

Ortega y Gasset

a. Introducción.

Algunos estudiosos de Protágoras –críticos fundamentalmente- no han tomado en consideración en sus análisis el significado amplio que *aisthesis* conserva todavía para el sofista –como hemos visto en el capítulo 1-, y resaltan, en consecuencia, las evidentes dificultades que surgen al considerar el conocimiento como una mera sensación. Así, a partir de esta conclusión, de una u otra manera se hacen eco de la crítica socrática: si la sensación es el conocimiento, entonces por qué es el hombre y no el animal, por ejemplo, la medida de todas las cosas puesto que ambos tienen sensaciones.²⁷⁶

Ahora bien, traducir *aisthesis* por *comprensión* como parece desprenderse de la respuesta de Teeteto, me lleva a plantear algunas reflexiones acerca del conocimiento. Lamentablemente, quienes se han percatado del sentido amplio de *aisthesis* no han explorado la naturaleza del conocimiento que se desprende de esta noción, salvo consideraciones secundarias acerca del relativismo. Por ello no han logrado establecer en qué sentido este comprender *es* conocimiento; en qué consiste este conocimiento; y cómo las experiencias que conforman

²⁷⁶ El “*metron*” de Protágoras tiene el sentido de juicio o criterio, como señalan Platón y Sexto. Cfr. W. Guthrie, 1992, p. 185, tomo III, agrega que Protágoras escogió esa palabra seguramente por “el sabor epigramático que da a su memorable dicho”. También está de acuerdo con el sentido que le dan Platón, Aristóteles y Sexto a la “medida”. Es preciso, sin embargo, considerar la acotación de Bravo: “Pero no hay que olvidar que en la época que nos ocupa ‘metron’ no tenía aún el sentido de ‘criterio’, y que el problema del criterio de verdad se plantea con Platón. Por esta razón, la medida activa que, según Protágoras, es que el hombre debe entenderse de una manera global: a la vez como aquello que mide y que elige la medida; en otras palabras, como el mesurante de las experiencias humanas, sea que lo haga como individuo, o como grupo humano”, F. Bravo, 1998, p. 53. Si bien es cierto que el “criterio de verdad” se plantea como problema con Platón, lo que es verdad para el hombre, según Protágoras, es su medida o criterio, en fin, su juicio, del tipo “el vino es dulce”, “el viento es frío”, entre otros, como atestiguan las fuentes. Hago un uso de sinonimia entre los términos, en el mismo sentido de Solana: “[...] la verdad es una relación peculiar y con apariencia paradójica, pues si es cierto que debe reposar en el objeto, no lo es menos que la «norma», «criterio» o «medida» de la verdad sólo puede serlo el sujeto, que es el único que puede *decidir* si hay o no correspondencia”, J. Solana D., 1996, pp. 42-43. Primera cursiva mía.

aisthesis –sensación, emoción, sentimientos, juicios, opiniones, certezas, “darse cuenta” o aperebirse- constituyen conocimiento. De la significación de *aisthesis* y de la ontología subyacente se ha discutido en el Capítulo 1: comprender involucra tanto lo racional como las sensaciones y lo afectivo. Esto no supone, como veremos, tomar el *pathos* como objeto específico de estudio, sino considerarlo como parte esencial del comprender mismo en general.

Por otra parte, como también lo he señalado,²⁷⁷ la comprensión de la realidad según Protágoras está esencialmente vinculada a su naturaleza fluyente y al hecho de que se manifiesta a los hombres de diversas maneras, según su horizonte, su contexto, su circunstancia o su tiempo. La realidad no puede mostrarse a todos de la misma manera, porque involucraría fundamentalmente una realidad inmóvil, lo que es contrario a la experiencia; o que los hombres que la captan estén siempre en la misma disposición o ajenos a la situación en que se encuentran, en cuyo caso habría que preguntarse si efectivamente en eso consiste el hombre.

En el capítulo anterior, vimos al hombre medida situado en su *polis* y cómo ésta, en consecuencia, delimita los espacios de lo permisible. Ese marco de referencia nos va a permitir ahora considerar al *homo mensura* con relación a lo que conoce, cómo lo conoce y puede considerar lo bueno, lo justo o lo impío. No olvidemos que estamos frente a un hombre “sensato”.²⁷⁸ No quiero decir con esto que sólo las *aistheseis* del hombre sensato son las verdaderas; lo son las de todos, pues la mayoría de una u otra forma son ciudadanos sensatos; de lo contrario no habría *polis*. Lo que no podrá ocurrir es que *todas* sean buenas, justas o admisibles. Esto nos obliga a explicar la posibilidad de la diversidad de la valoración de los juicios, opiniones y verdades que supone el *homo mensura*.

²⁷⁷ Cfr. Cap. 1.

²⁷⁸ Cfr. Cap. 2.

β. *De las verdades.*

Debemos por lo tanto explorar a continuación la multivocidad de lo real e investigar en qué consiste lo verdadero; cómo en la experiencia de todos *hay verdad* y de qué modo se revela al hombre.

Ya Protágoras nos ha dicho que lo bueno es algo, es real, y como tal es *poikilon*. Pareciera entonces que la misma diversidad debe hallarse en lo verdadero. En este sentido deberemos pensar en las verdades manifestadas por el magistrado, por el poeta, por el religioso, por el artista, por el filósofo, etc., es decir, toda la diversidad de la que el *homo* en tanto que *mensura* da cuenta. La comprensión (*aisthesis*) que cada uno tiene de la verdad involucra al hombre íntegro –razón y sentimiento–, quien a partir del mostrarse de la realidad capta lo verdadero, capta lo que *es*. Por ejemplo, comprender es lo que hace el poeta o el escultor cuando capta una dimensión de la realidad. El rapsoda con su canto, aunque no sereno –“enloquecido” por la *mania* divina- *dice* lo que *es*, dice verdad: él puede captar y comprender la realidad como ella se le muestra, es decir, como realidad *para* el poeta que *es*, sin dejar por ello de ser verdad. En este mismo sentido, cuando la realidad se manifiesta a través de su diversidad, manifiesta lo que *es*. Así, las esculturas de los dioses, las tragedias, los ritos, la religión, los poemas, involucran realidad, es decir, contienen en sí *logoi* diversos –posibilidades de conocer–, y aquel que tenga la disposición adecuada podrá comprenderlos. Si la realidad *dice* y se manifiesta con sus *logoi*, entonces necesita, como veremos a continuación, del hombre que la conoce.

Así, el que tiene una disposición hacia lo poético *comprende* (escucha, ve, siente, piensa) lo poético. El que tenga una disposición distinta no podrá comprender esta dimensión poética de la realidad –después de todo, lamentablemente, no todos podemos ser poetas–, aunque sin duda podrá conocer otras. Lo propio ocurre con cualquiera de las artes o cualquier otra actividad. Valga decir, la comprensión de la realidad –en todas sus manifestaciones– sucede a partir de los *logoi* –posibilidades– que ella muestra al hombre en una determinada situación. Lo aparentemente conflictivo de la tesis de Protágoras es, desde este punto de vista, que ninguno de los hombres desde su “medida” dice falsedades: todos tienen *aistheseis* verdaderas, siempre

que efectiva y honestamente ocurran.²⁷⁹ Para ubicarlo en su contexto y por el objetivo que me propongo a continuación, es conveniente volver de nuevo a Sexto:

Dice, pues, este varón [Protágoras], que la materia es fluyente [*ten hylon reusten einai*], pero que mientras ella fluye, se originan de continuo aditamentos que sustituyen las pérdidas; y que las *aistheseis* se transmutan y se transforman de acuerdo con la edad y otras condiciones del cuerpo [*metakosmeisthai te kai alloiousthai para te helikias kai para tas allas kataskeuas ton somaton*]. Sostiene también que los *logoi* de todos los fenómenos están inmersos en la materia [*legei de kai tous logous panton ton phainomenon hypokeisthai en tei hylei*], de modo que ésta puede ser en sí misma todas las cosas que a cada uno le parecen.²⁸⁰ Pero los hombres perciben cada uno una cosa diferente, según sus diferentes disposiciones [*para tas diaphorous auton diatheseis*]: aquel que las tiene de acuerdo con la naturaleza percibe aquellas en una disposición acorde con la naturaleza; aquel que las tiene en desacuerdo con la naturaleza, aquellas otras que pueden manifestarse a quienes se hallan en una disposición contraria a la naturaleza [*ha tois kata physin echousi phainetai dunatai, tous de para physin ha tois para physin*]. Y el mismo discurso puede hacerse en relación con la edad, con el estar dormido o despierto o con cada una de las clases de disposiciones [*kai ede para tas helikias kai kata to hypnoun e egregorenai kai kath' hekaston eidos ton diatheseon ho auto logos*]. Sucede, pues, según éste, que el hombre es el criterio de los seres [*ton onton kriterion ho anthropos*], porque todas las cosas que se manifiestan a los hombres, existen, y las que no se manifiestan a hombre alguno, no existen [*panta gar ta phainomena tois anthropois kai estin, ta de medeni ton anthropon phainomena oude estin*]. Vemos, por consiguiente, que dogmatiza [*dogmatizei*] tanto en lo de que la materia es fluyente [*ten hylon reusten*] como en lo de que en ella subyacen las razones de todos los fenómenos [*tous logous ton phainomenon panton en autei hypokesthai*], siendo cosas no manifiestas y, según nosotros, mantenibles en suspenso.²⁸¹

En este sentido, por ejemplo, un enfermo no podría tener *aistheseis* falsas acerca de un sabor amargo que sienta en el vino: lo que el enfermo siente es lo que *le* manifiesta la realidad –el vino en este caso– en tanto que está enfermo o está en una disposición en “desacuerdo con la naturaleza”, como dice Sexto.²⁸² Precisemos: aunque las disposiciones del hombre son esenciales en el conocer (disposiciones que pueden ser “subjetivas”), el hombre (o su “conciencia”) no construye la realidad o sus cualidades. La realidad no es subjetiva, ni está desprovista de cualidades que sólo cobran vida en la subjetividad. Hemos visto cómo la realidad según Protágoras contiene en sí todos los *logoi* de lo que se manifiesta *desde* ella.²⁸³ Y en la realidad están contenidas las posibilidades de todo lo que los hombres pueden conocer.

²⁷⁹ “The human-measure doctrine is not an appraisal of how things are in an essential and abstract form, but rather a “rule of thumb” for assessing how our experience of the world is perceived by individuals under actual conditions. In the Protagoras, the eponymous hero claims that in ordinary experience, goodness is “diverse and multiform” (334b). We can infer that truth itself is similarly multivalent. Porphyry notes that in a lost text by Protagoras there are arguments against the notion that Being is one. It is consistent, then, with the Protagorean program to maintain that truth (as it can be grasped by human condition is ‘diverse and multiform’ [...])” M. Mendelson, 2002, p. 21.

²⁸⁰ Es oportuno recordar la traducción de *logos* como “posibilidad”.

²⁸¹ Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 217-219. Traducción de Á. Cappelletti con algunas modificaciones.

²⁸² Podría decirse que lo verdadero-real es, en este caso, enfermo-vino.

²⁸³ Cfr. Cap. 1.

Así, el conocimiento supone *esencialmente* al hombre con sus disposiciones y a la realidad con sus *logoi* en correlación. Si *phantasia* es *aisthesis*, esto es, si lo que se muestra a través de ella es la realidad, lo que se comprende es lo real. Por lo tanto, no hay evidencias para considerar que la subjetividad del hombre construye o altera lo que recibe de la realidad. Ésta no se transforma con la disposición del hombre; por el contrario, ella se muestra *como es según* la disposición del hombre: “los *logoi* de todos los fenómenos –señala Sexto- están inmersos en la materia, de modo que ésta puede ser *en sí misma* todas las cosas que a cada uno le parecen”.

Según el testimonio de Sexto “la materia es fluyente, pero mientras ella fluye, se originan continuamente aditamentos en el lugar de lo perdido”. En efecto, ya vimos en el capítulo 1 las razones por las cuales la “materia” a la que se refiere Sexto es equivalente a la *physis* presocrática y en particular heraclítea. Nos informa, además, de que mientras fluye surgen “compensaciones” de lo perdido. Es decir, no se trata de un dejar de ser continuo ni de un ser sin cambio; es precisamente un ser en devenir, un ser que va siendo y haciéndose. El devenir de la realidad no es incomprensible en tanto que no es un cambio sin nada que permanezca, como lo hace ver Platón.²⁸⁴ Y ciertamente es un hecho de la experiencia que comprendemos y conocemos cosas de la realidad, porque a medida que unas cambian otras permanecen para que luego a su vez cambien.

Aunado al devenir de lo real, afirma Sexto, las *aistheseis* de los hombres cambian cuando cambia su edad y sus condiciones corporales. En efecto, junto a las emociones, sentimientos, juicios, creencias que abarca *aisthesis*, también están las sensaciones y, por lo tanto, lo corporal. No podemos atribuir a Protágoras, como es sabido, un dualismo alma-cuerpo, al modo del *Fedón*, por ejemplo, ni las dificultades que acarrea para alcanzar el conocimiento. Por el contrario, en su concepción del comprender-conocer está involucrado el cuerpo. Estamos hablando del hombre que comprende con *todo* lo que él *es*. De un hombre que se encuentra en un lugar, está en una disposición y, por ende, con un cuerpo. Ese es el hombre que conoce. ¿No es el cuerpo precisamente lo que nos permite hablar de disposición, situación o lugar?

²⁸⁴ Cfr. *Teeteto*, 181c y ss.

El ejemplo de la edad en el testimonio de Sexto, permite aclarar estas ideas. Es común la experiencia de regresar muchos años después al lugar donde transcurrió la propia infancia. Como niño se concebía y experimentaba los espacios, los olores, los colores, los usos, etc. de una cierta manera. Sin embargo, el adulto que regresa tiene otra comprensión (*aisthesis*) del lugar: parece más pequeño, los colores no son como los del recuerdo, los olores se experimentan de otra manera: sucede que el que regresa ya no es el niño que fue. Como adulto seguramente la atención se dirige hacia otras cosas que acaso estuvieron siempre allí, pero algunas ahora parecerán peligrosas, otras feas, otras anticuadas, otras útiles, y así sucesivamente. Aparecerán diferentes de la manera como aparecían durante la niñez.

La comprensión del adulto que vuelve es, además, distinta si la comparamos con la de otro que lo acompaña por primera vez en su visita. Para éste probablemente sea un lugar viejo sin mayores atractivos, pues su *aisthesis* es muy distinta de la de su compañero. Para el otro, lo vivido allí hace que su comprensión sea como la vive y que ese lugar de alguna manera le pertenezca, mientras que para el amigo el mismo lugar es completamente extraño. En este sentido podríamos hablar de una *aisthesis plana*, que no ha sido sometida al cambio y que sólo puede captar una dimensión, un *logos* de la realidad; y, por consiguiente, de una *aisthesis profunda* que guarda en esa profundidad el cambio y el devenir que le permite conocer más posibilidades, más verdades, más *logoi* del lugar. Porque hay cambio hay una comprensión más completa o, como diría Protágoras, “mejor”.²⁸⁵ El cambio, entonces, es fuente de verdad.

Sin embargo, si quien ha vuelto al lugar de la infancia le habla a su amigo de lo que éste solía ser, de lo que hacía cuando era niño, del uso que tenían los espacios y logra expresarle su sentir, probablemente la *aisthesis* inicial del amigo se altere, comience a ver el lugar de una manera más próxima a la del otro y lo comprenda. La palabra que logra transmitir, que es diferente de su mero uso instrumental, es la que permitiría el cambio de *aisthesis* en el otro: lo invita a que lo vea como él, de decir, a hacer posible que se abra a otras realidades y verdades.²⁸⁶

²⁸⁵ Cfr. *Teeteto*, 167 b 4.

²⁸⁶ En el capítulo 4, hablaré de la “la palabra habitada de verdad”. La mejor referencia para ello es M. Merleau-Ponty. Especialmente para esta palabra que descubrimos en los sofistas, cuya función transformadora, en el caso de Protágoras, o de “pequeño soberano” en el caso de Gorgias, no puede ser meramente instrumental. En efecto,

Lo referido permite destacar en qué sentido la condición de la edad y, por ende, el cambio y la temporalidad, participan de la comprensión de la verdad. Además, que ello puede suponer las experiencias de la vida sin una referencia necesaria y exclusiva a lo intelectual. Los testimonios de que disponemos hablan del hombre común que comprende la realidad desde su propia experiencia, de manera que la comprensión a la que nos referimos no debe ser exclusiva ni de lo intelectual ni de unos pocos. En palabras de Gadamer, la comprensión no es una tarea sólo para el pensamiento.²⁸⁷ Ni el comprender filosófico ni, por lo tanto, lo filosófico han de estar separados de la vida que efectivamente vivimos.

El sentimiento del adulto que vuelve al lugar donde transcurrió su infancia es parte de lo que hace que lo comprenda y conozca de una determinada y específica manera. Que lo re-viva, que lo incorpore a su vida con esta nueva comprensión, pues con el sentimiento que acompaña esa experiencia, la nostalgia, por ejemplo, también *se comprende y se conoce* el lugar. Por lo tanto, no se trata de un conocimiento, como vimos en el capítulo anterior, que se reduzca a definiciones. Es un encuentro con lo que se muestra evidente, seguro, verdadero, lo que se vive y desde lo cual se actúa. El adulto no necesita explicar o definir en sentido socrático cómo comprende el lugar para estar seguro de lo que comprendió o para saber que lo

“la palabra y el pensamiento [...] están envueltos uno dentro del otro, el sentido está preso en la palabra y ésta es la existencia exterior del sentido”. En realidad, hay en las palabras “una significación existencial, no solamente *traducida* por ellas, sino que las *habita* y es inseparable de las mismas”. M. Merleau-Ponty, 2000, p. 199. *Cursivas mías*. La palabra tiene una significación propia, inseparable de ella, que la habita. Es ésta la palabra que produce “cambios” en el otro, como pretende Protágoras, o que “realiza empresas absolutamente divinas” como afirma Gorgias. Asimismo, cuando se trata, por ejemplo, de un texto: “La operación de la expresión, cuando está bien lograda [podríamos decir que en *eso* consiste la enseñanza retórica de los discursos] no solamente deja un sumario al lector y al mismo escritor, hace existir la significación como una cosa en el mismo corazón del texto, la hace vivir en un organismo de vocablos, la instala en el escritor o en el lector como un nuevo órgano de los sentidos, abre un nuevo campo o una nueva dimensión a nuestra experiencia. Este poder de la expresión es harto conocido en el arte, por ejemplo en la música. La significación musical de la sonata es inseparable de los sonidos que la vehiculan [...] De la misma manera, la actriz se vuelve invisible y es Fedra la que aparece. La significación devora los signos”, M. Merleau-Ponty, 2000, pp. 199-200. Cfr. Cap. 4, pp. 180-184.

²⁸⁷ H.-G. Gadamer, 1991, p. 41. “En un comienzo (...érase una vez un saber que era sabor...) [referencia a la etimología de “entendido” como “catador”] “sabiduría no estaba asociada forzosa y exclusivamente al esfuerzo intelectual, no era sinónimo de poder o dominio exterior de las cosas. *Sabiduría, saber*, eran tan sólo un discreto “entender en algo” y ese entender estaba unido al gusto de las cosas, es decir, a sus virtudes más sensuales y efímeras [...] El saber del sabor [referencia a la etimología de “saber”] será, si no contrario (no quiero hablar de opuestos, sino de otro orden de cosas), al menos sí distinto al saber de la sola significación [...] Por lo tanto, el sabor no es uniforme ni permanente ya que depende, en última instancia, de quien lo prueba”, M. F. Palacios, 2004, p. 14. Cfr. también F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 23.

comprendió. Es a esto a lo que se apunta con la idea expresada más arriba de *aisthesis profunda*.

El ejemplo permite hacer un comentario adicional: aunque la *aisthesis* que tiene el adulto acerca del lugar es distinta de la que tenía durante la infancia, ello no involucra que sean dos experiencias inconexas o sin relación alguna. Por el contrario, lo que hace posible la aparición de la experiencia que da lugar a una cierta comprensión, es precisamente el recuerdo de lo vivido allí, de las *aistheseis* del pasado. Es como si el pasado *estuviera allí*, se *re-viviera* y, por ende, se *re-conociera* —o viceversa— desde y para la nueva circunstancia. Los recuerdos cobran vida gracias a esa condición, que es lo que permite que la realidad y la verdad se manifiesten de esa manera. Así, la *aisthesis* de la niñez y la actual del adulto son distintas pero se implican, se necesitan: la comprensión actual sólo es posible por la que se tuvo en el pasado, y ésta sobrevive gracias a la condición actual del adulto. Vemos entonces cómo el cambio es factor de verdad. Ese es el peso específico de la historicidad y la temporalidad en la verdad.

En los fragmentos conservados y en los testimonios sobre Protágoras, se alude a por lo menos dos discursos —*logoi*— enfrentados, a diversas *aistheseis*, a todos los hombres, a diversas disposiciones, etc. El *homo mensura* perdería su complejidad y conflictividad si se tratara de un solo tipo de hombre o de todos los hombres pensando siempre exactamente de la misma manera.²⁸⁸ Quiero decir, el hombre medida requiere de un otro para afirmarse, un otro que ciertamente puede ser él mismo con sus *aistheseis* de otro tiempo o de otra situación. En el ejemplo referido, el adulto se afirma como adulto frente a la niñez que se encuentra en el lugar, y la niñez se afirma frente al adulto. Sin embargo, estamos hablando de la *misma* persona que ha sido niño y es adulto, esto es, que es niño y adulto, pero *no* al mismo tiempo. A la sentencia de Heráclito “vejez y niñez son la misma cosa”, Protágoras añadiría “pero no al mismo tiempo”. Lo mismo ocurre con el lugar: es distinto para el niño y para el adulto pero en tiempos diferentes, aunque se trate del mismo lugar. Igualmente, como ocurre en la relación entre niño y adulto, no se trata de experiencias inconexas: en realidad, ambas se necesitan.

²⁸⁸ Esto mismo lo señala M. Mendelson, 2002, p. xi, con respecto al argumento: “[...] it is always a relationship, an interaction between at least two participants who possess or assume more than one view on a matter of controversy; it cannot adequately be conceived of as a “particularity”, the isolated ruminations of the individual grappling with uncertainty. Put another way, the locus of argument is in the exchange of ideas, bi-play of opinions that invariably attach themselves to controversy”.

Supongamos que se le pide a nuestro adulto que defina su lugar. Podrá dar una definición fundamentalmente cuantitativa –medidas, área, año, estado de la construcción y otros aspectos similares-. Sin embargo, a la luz de lo dicho sobre la experiencia del adulto con respecto al lugar, de su recuerdo y de la nostalgia, –y sobre muchas otras experiencias que podríamos imaginar-, pienso que puede preguntarse si esta definición *agota* lo verdadero. En realidad, con ese tipo de respuestas, ciertamente no, porque lo cuantitativo no agota lo verdadero: se eliminaron los sentimientos, las emociones, los afectos, es decir, lo esencialmente cambiante que es fuente de verdad del comprender y del conocer. Por ende, la respuesta de Protágoras parece ser entonces que no, pues *aisthesis*, hemos visto, involucra todas estas experiencias junto al *logos*. Si estamos hablando de lo verdadero, no podríamos prescindir en ningún caso de este *todo* que lo conforma. Pues lo que se afirma como verdadero implica el *todo* que conforma la experiencia. No podemos analizar –diseccionar, fracturar, separar- lo verdadero. Desde este punto de vista, el *pathos* no debe considerarse como lo “subjetivo” que no es relevante al momento de transmitir la verdad sobre algo. La verdad engloba toda esa complejidad cambiante, *pathos* y *logos* incluidos.

Esta comunión de *aisthesis* y de *episteme* que hace Protágoras, nos deja abierta la posibilidad de explorar, desde nuestra propia realidad, una manera de “comprender” que permite replantearnos el lugar que ocupa lo no intelectual en nuestra manera de entender el mundo, sin por ello tener que rechazar lo racional, por ejemplo. La realidad tendría, creo, que poblarse nuevamente de realidades, de verdades, de todo lo que puede ser, para que la propuesta que venimos estudiando tuviera sentido y actualidad. Lo “aisthético” tendría que dejar de ser lo débil o lo subordinado a la razón, y, de alguna manera, lo “subjetivo” tendría que recuperar su relación con el mundo, al modo del espectador antiguo frente a la tragedia. Protágoras nos permite, sin embargo, superar esa subordinación y, en buena medida, la exclusión de todo lo que también forma parte de nuestro acceso a la realidad. Podríamos plantearnos, en este sentido, ¿por qué es más verdadera –o simplemente verdadera- la definición cuantitativa que

lo que revela la *aisthesis*? ¿Puede entenderse la verdad sólo desde una de estas perspectivas?²⁸⁹

No se trata, entonces, de que lo afectivo o emocional de *aisthesis* sea meramente “subjetivo”. Si bien la disposición del hombre forma parte del comprender, no puede olvidarse que en la realidad están los *logoi* de lo que existe, y, dentro del espíritu de la filosofía clásica, el hombre capta y entiende lo que está en la realidad. Por lo tanto, no es en lo subjetivo –entendido como algo representado ajeno o distinto de lo real- donde ocurre lo afectivo. No se trata de una proyección del sujeto, ni su existencia está al margen de la realidad “objetiva”: desde la realidad misma se puede manifestar lo doloroso, lo nostálgico o lo agónico. Y la correlación entre una determinada disposición y los *logoi* de la realidad hace posible la comprensión de la misma tal cual es en cada caso.²⁹⁰ Recordemos, además, que todavía para Protágoras no hay

²⁸⁹ Pierre Hadjl-Dimou en una entrevista a Foucault, hace un comentario que transcribo a continuación refiriéndose a la importancia del mito como fuente de conocimiento. El cuestionamiento que plantea es el mismo que se plantea desde la *aisthesis* como conocimiento según Protágoras: “«Conocer» es tener el *logos* y el *mythos*. Creo que con la *Aufklärung* no se llega a conocer; el conocimiento no es sólo la racionalidad, no es solamente en la vida histórica del *logos*, hay una segunda fuente, el *mythos*. Si nos referimos a la discusión entre Protágoras y Sócrates, cuando Protágoras plantea la cuestión a propósito de la *Politeia*, del derecho de castigar, de su poder, dice que él va a precisar e ilustrar su pensamiento sobre el *mythos* –el *mythos* está ligado al *logos* porque hay una racionalidad: cuanto más nos enseña, más bello es-. He aquí la pregunta que quisiera añadir: al suprimir una parte del pensamiento, el pensamiento irracional que llega al *logos*, es decir, el *mythos* ¿se llegan a conocer las fuentes del conocimiento, el conocimiento del poder que también tiene un sentido mítico?”, M. Foucault, 2003, pp. 47-48.

²⁹⁰ Con relación a este punto, S. Zeppi, 1961, p. 44, se refiere a un “correlativismo” como negación del “relativismo” en la filosofía de Protágoras. El argumento central es que el hombre es relativo a la realidad de la misma manera que ésta es relativa al hombre. Mi interpretación como correlación -y no “correlativismo”- no niega, sin embargo, el relativismo, aunque como veremos permite replantearlo. Hay correlación en tanto que el hombre con su disposición y situación capta ciertos *logoi* de la realidad que sólo se le manifiestan en tales disposiciones. Me refiero a correlación como correspondencia, entre lo que capta el hombre y manifiesta la realidad. Cappelletti, sin embargo, muestra un desacuerdo con el “correlativismo” que alcanza la correlación que aquí se plantea: “Toda la tradición bio-doxográfica tiende, directa o indirectamente, a poner de relieve la preponderancia gnoseológica del sujeto sobre el objeto. El sujeto mide, el objeto es medido [...] No crea la realidad [el hombre], ni causa su existencia, pero determina su esencia. Hace que el *hecho* sea fenómeno y que el *fenómeno* sea *ente* o cosa”, Á. Cappelletti, 1987, pp. 94-95. La tradición doxográfica que el mismo Cappelletti estudia y reivindica, especialmente Sexto, sugiere la correlación hombre-realidad. Desde la interpretación que aquí presento, no se trata, pienso, de una “preponderancia gnoseológica del sujeto” -pues indiscutiblemente el sujeto es el que conoce- sino de una correlación esencial y necesaria entre el hombre y lo que la realidad le muestra, pues lo verdadero se consume precisamente en esa correspondencia. Como veremos, el hombre necesita de la realidad para conocer y ésta necesita del hombre para ser conocida. Antes de hablar de esencia o de hecho, prefiero mantener “*logos*” como lo señala Sexto –que el mismo Cappelletti traduce en este contexto como “razón”-. Como hemos visto en el capítulo 1, “cosa” puede estar en la realidad –al modo de lo que conocemos como una cualidad- y es lo que capta el hombre. Si no hay diferencia entre ser y aparecer, como reconoce el mismo Cappelletti –p. 92-, no debe haberla entonces entre cosa y fenómeno. “Lo medido” por el hombre es precisamente lo que se manifiesta desde la realidad y requiere del hombre “medida” para ser conocido.

una distinción nítida entre lo corpóreo y lo incorpóreo y que *aisthesis* mantiene un sentido amplio que abarca este tipo de experiencias.

Sobre este argumento que sostiene lo emocional como una afectación fundada en la realidad, es oportuno el comentario de Gadamer acerca de algunas consideraciones de Aristóteles sobre la tragedia en la *Poética*:

[...] por Aristóteles sabemos que la representación de la acción trágica ejerce un efecto específico sobre el espectador. La representación opera en él por *eleos* y *phobos*. La traducción habitual de estos afectos como “compasión” y “temor” les proporciona una resonancia demasiado subjetiva [...] *Una y otro son más bien experiencias que le llegan a uno de fuera*, que sorprenden al hombre y lo arrastran. *Eleos* es la desolación que le invade a uno frente a lo que llamamos desolador [...] En el mismo sentido tampoco *phóbos* es sólo un estado de ánimo, sino, como dice Aristóteles, un escalofrío: se le hiela a uno la sangre, y uno se ve sacudido por el estremecimiento.²⁹¹

Nadie pondría en duda que *phobos* y *eleos* son experiencias verdaderas en el hombre: siente desolación ante lo desolador, y lo desolador viene “de afuera”, no se trata de algo subjetivo. Como la comprensión para Protágoras incorpora siempre lo emocional –y no sólo frente a una tragedia- podemos ampliar estas reflexiones a todo acontecer en el que el hombre vea comprometida su comprensión. Me refiero de nuevo al ejemplo del adulto de vuelta a sus lugares de niñez: su experiencia pudo haber sido, supongamos, desoladora o escalofriante, y el reencuentro pudo haberlo arrastrado nuevamente a la tristeza o al terror: de alguna manera, el lugar es entonces portador de los afectos y sentimientos que ocurren en el hombre. El adulto podrá decir “este lugar es aterrador”, y será verdad lo que dice. Aunque a otra persona que ahora viva en ese mismo sitio le parezca sereno, lo que también será verdad. En ambos casos, las posibilidades (*logoi*) provienen de la realidad, el lugar. Y es la disposición de cada quien lo que permite captar uno u otro.²⁹²

²⁹¹ H.-G. Gadamer, 1997, 176. Cursivas mías.

²⁹² “[...] en algunos sofistas [como Protágoras] el relativismo –afirma Melero- tenía unos fundamentos basados en una concepción de la realidad y una teoría del conocimiento. La cuestión puede plantearse así: si todas las percepciones y juicios morales son igualmente verdaderos, como pretendía el antropocentrismo protagórico, ¿cómo es posible decir que un *logos* es superior a otro? [...] Probablemente Protágoras desarrolló una especie de sociología del conocimiento, un medio para comparar juicios sobre temas de valores morales, no en términos de su verdad o falsedad, sino en términos de sus consecuencias éticas. En el *Teeteto*, Protágoras pone algunos ejemplos de cómo lograr que el *logos* más débil resulte el más fuerte. El médico hace que el alimento, amargo para el enfermo, le resulte a éste agradable, provocando, para ello, un cambio [Cfr. cap. 4]. Ello supone, en el fondo, una modificación del principio protagórico de «las cosas son como me parecen ser». De hecho algunos son más sabios que otros en juzgar lo que es mejor o peor. Cabe concluir, por tanto, que algunos juicios son falsos. Esta conclusión se compadece bien con el relativismo de Protágoras, si entendemos que éste nunca negó la existencia de realidades objetivas [como se muestra en el cap. 1]. El relativismo de Protágoras tiene una base en

A este respecto, cabe señalar que una postura escéptica afirmaría lo siguiente: como las dos opiniones son supuestamente verdaderas, entonces hay que suspender el juicio (*epoche*). Sin embargo, Protágoras no es escéptico pues para él las dos *aistheseis* son genuinamente verdaderas: por un lado, sus *logoi* están en la realidad y, por el otro, son evidentes, lo que hace imposible la duda de lo que evidentemente se presenta como verdadero. Esa evidencia –como la matemática- no da lugar a la duda o a la renuncia. El escéptico busca una verdad estable y definitiva; pero para Protágoras, en oposición, la condición de verdad es el cambio y la renovación.

Esta aproximación hacia el conocimiento que vemos en el sofista, en la que lo emocional y la razón conjuntamente conforman la comprensión del mundo, ha sido planteada recientemente desde la perspectiva del cine y la filosofía. Julio Cabrera ha propuesto el término “racionalidad logopática”, para significar “una racionalidad que es lógica y afectiva al mismo tiempo”.²⁹³ Se trata de un acceso al mundo a través de lo afectivo, del componente emocional junto a la razón. Cabrera llama filósofos “rebeldes” a todos aquellos que han pensado críticamente acerca de la hegemonía de la razón y de la exclusión de lo emocional del proceso de captación y comprensión de la realidad. Estos filósofos “rebeldes”, señala el autor,

su teoría de la percepción. El hombre percibe cualidades existentes en las cosas. Por ejemplo, el calor existe en el viento; el frío existe en el viento. Unos perciben el calor y otros, el frío [...] Ahora bien, donde no hay dos *logoi* es en la valoración moral de esas cualidades. El calor puede ser bueno o malo o ventajoso, etc... Y, en tal caso, no hay ya una única verdad”, A. Melero, 1996, pp. 45-46. En términos generales, estoy de acuerdo con el planteamiento del autor, salvo por lo siguiente: ninguno de los testimonios afirma que la valoración moral pueda ser “subjetiva”, quiero decir, que lo moral no tenga *también* –lo bueno o lo malo, por ejemplo- su *logos* en la realidad. Por el contrario, como hemos visto en el discurso de Protágoras (333c-d), lo bueno es *algo* que pertenece a la cosa juzgada. Pienso que se trata de lo que señala Aristóteles con respecto a la tragedia y que subraya Gadamer: lo temeroso, por ejemplo, viene *desde afuera*. Por otro lado, como veremos en el cap. 4, el hecho de que haya sabios y de que puedan juzgar como “mejor” alguna opinión, no modifica la afirmación “las cosas son como se me aparecen”. En el mejor de los casos, como también se estudia en el cap. 4, el sabio logra que el otro comprenda las cosas desde el punto de vista que él juzga como “mejor”. Y aun así, seguirán siendo las cosas tal y como aparecen. Además, si un juicio es *mejor* que otro, no significa necesariamente que éste sea falso. En cierto contexto, quizá sea mejor declarar una guerra; lo que no hace falso el argumento que aboga por no ir a la guerra. Puede ser menos conveniente, pero no necesariamente falso. Por lo demás, para el problema de lo falso como equivalente a “sinsentido”, cfr. M. McCabe, 2000, p. 131.

²⁹³ J. Cabrera, 1999, p. 9. Con respecto al escepticismo, valga recordar, con J. de Romilly, que Diógenes Laercio buscando los orígenes de las doctrinas escépticas, menciona una gran cantidad de autores y no cita a Protágoras. En efecto, y en esto estoy de acuerdo con la autora, “está claro que su relativismo no es ilimitado”, J. de Romilly, 1997, p. 109.

[...] *no se han limitado a tematizar el componente afectivo, sino que lo han incluido en la racionalidad como un elemento esencial de acceso al mundo. El pathos ha dejado de ser un “objeto” de estudio, al que se puede aludir exteriormente, para transformarse en una forma de encaminamiento.*²⁹⁴

Y un poco más adelante:

Decir que el sentido del mundo debe abrirse para una racionalidad exclusivamente intelectual, sin ningún tipo de elemento emocional o sensible, es, por lo menos, una tesis metafilosófica que necesita de justificación. Tal vez el sentido del mundo sólo sea captable a través de una combinación –estratégica y amorosa- de *sense and sensibility*, como diría la profesora Emma Thompson.²⁹⁵

Dado que lo emocional, sentimental o afectivo es un componente de *aisthesis* que acompaña al juicio o la opinión, esta “racionalidad logopática” contemporánea expresa una afinidad con la *aisthesis* de Protágoras, con su “comprensión” que “no es otra cosa que conocimiento”. La *aisthesis* del adulto de sus lugares de infancia, supone precisamente una comprensión y un acceso al mundo emotivos, afectivos y, por ello mismo, verdaderos, porque tales sentimientos son efecto de algo presente y real. Son un ver en contexto, en perspectiva, desde un horizonte. En la correlación que se propone entre la realidad con sus *logoi* y el hombre que los capta con todo su ser, el comprender se presenta como una suerte de *dejarse afectar* por lo *real*. El “afuera” (la realidad y sus *logoi*) y el “adentro” (el hombre con sus disposiciones) conforman un vínculo cambiante, pero siempre compatible, que aleja, según mi lectura de Protágoras, cualquier posibilidad de distancia o ruptura entre el sujeto y la realidad.

La inclusión de lo corporal en *aisthesis*, permite otra observación. Si bien el cuerpo afecta la comprensión que tenemos de lo que la realidad nos muestra, también es en el *actuar* del cuerpo del otro como podemos aproximarnos a su comprensión. Podemos saber (en el sentido de *epistatai*), por ejemplo, que sufre un dolor, que está perturbado, que está contento, etc., por la expresión de su rostro, por su manera de caminar, por su mirada, por su peso o por sus gestos, por ejemplo. Expresa su sentir, su padecer, la manera en que se relaciona con el mundo. Es posible imaginar las *aistheseis* de un hombre de edad que camina lentamente, saber de alguna enfermedad que padezca y, si fuera el caso, aproximarnos a él con el cuidado, la precaución o compasión necesarias. Quiero decir, el actuar del otro es lo que da la ocasión de

²⁹⁴ J. Cabrera, 1999, p. 14.

²⁹⁵ J. Cabrera, 1999, p. 9.

saber de su condición y, en parte, de acercarnos a su comprensión. Es decir, de conocer la verdad del otro y de lo otro.

Ahora bien, todas estas observaciones aluden a la condición cambiante de las *aistheseis*. Como es el caso de las del adulto y las del niño con respecto al *mismo* lugar. No se trata, según he señalado, de que algo sea *simultáneamente* y para la *misma* persona grande y pequeño, o bueno y malo, justo o injusto siempre y de una vez, es decir, contradictorio: tal afirmación iría en contra de la evidencia que hemos visto que acompaña a *aisthesis*; el “estar seguro” que la caracteriza no tiene nada que ver ni con la arbitrariedad ni con la posibilidad de sostener que la cosa que veo sea simultáneamente árbol y trirreme. En el capítulo 1 se expuso cómo *aisthesis* implica un compromiso con lo que se capta y se evidencia de la realidad. Sería sorprendente, por lo tanto, suponer que alguien pueda ver un árbol donde otro ve una trirreme.

Aristóteles, no obstante lo dicho, lo considera de otra manera:

Además, si todas las contradicciones son verdaderas simultáneamente para el mismo (hombre), es manifiesto que todas las cosas serán una [*delon hos hapanta estai hen*]. Pues será lo mismo trirreme y muro y hombre, si acerca de todo puede afirmarse y negarse algo, como es necesario para los que afirman la razón de Protágoras [*estai gar to auto kai trieres kai toichos kai anthropos, ei kata pantos ti e kataphesai e apophesai endechetai, kathaper anagke tois ton Protagorou legousi logon*]. Pues si a alguien le parece [*dokei*] que el hombre no es trirreme, es manifiesto que no es trirreme [*delon hos ouk esti trieres*·]; como también es, si lo contrario es verdadero.²⁹⁶

Lamentablemente Aristóteles no toma en consideración que para Protágoras *no todas* las contradicciones son verdaderas al *mismo tiempo* y para el *mismo hombre*. El sofista estaría de acuerdo en que acerca de todo puede afirmarse y negarse algo, pero no respecto al mismo hombre y al mismo tiempo: según hemos visto, la *aisthesis* del viento no es fría y caliente al *mismo tiempo* para la *misma* persona;²⁹⁷ es frío para uno, pero caliente para otro. La fuerza de la evidencia de *aisthesis* no podría sostener que es lo mismo un hombre y un muro. Tampoco la misma *polis* puede sostener que el asesinato, la poligamia o la participación política son buenos y malos al mismo tiempo. De nuevo, hay que considerar al hombre en su comunidad: si alguien sostiene que el muro, el hombre y la trirreme son lo mismo, la comunidad diría, sin

²⁹⁶ *Metafísica*, IV, 1007b 18-25. Modificaciones a la traducción. Nótese, de nuevo, el uso indistinto de *aisthanesthai* y *dokeo* –en este caso– cuando se hace referencia a Protágoras.

²⁹⁷ Cfr. *Teeteto*, 152b 1-9.

duda, que esa persona tiene alguna tara. Y si se da el caso, será excepcional como nos muestra la experiencia.

En los testimonios no hay nada que sugiera que los opuestos o los *logoi* se manifiestan al mismo tiempo. Por el contrario: la manifestación de los *logoi*, como ya lo he señalado, está en correlación con la disposición del hombre que los capta, y no todos los hombres, ni mucho menos, se encuentran en todas las disposiciones o en disposiciones contrarias al mismo tiempo para captar todo lo que la realidad contiene potencialmente. Nadie está enfermo y sano a la vez respecto al mismo mal, y por lo tanto, a nadie le sabe el vino dulce y amargo indistintamente en cualquier momento. Además, no sólo debemos considerar la evidencia de la *aisthesis* que tenga cada uno, sino también el *uso* que se hace de lo que se está nombrando: es evidente, desde la perspectiva de la comunidad y por la manera cómo todos se relacionan con ellos, que muro, hombre y trirreme no pueden ser la misma cosa.²⁹⁸ En este sentido, señala Barrio:

Para él [Protágoras] sería contradictorio el afirmar que ‘el culto a Atenea es laudable’ y que ‘el culto a Atenea no es laudable’, desde el punto de vista o relación de la ‘*polis*’ ateniense, pero no lo sería si el primero se mantiene bajo la relación a la ‘*polis*’ ateniense y el segundo a la ‘*polis*’ persa. La contradicción para el sofista griego existe, pero el ámbito de lo contradictorio es mucho menos extenso de lo que generalmente se creería [...]²⁹⁹

Así, una cosa puede ser y no ser algo al mismo tiempo: por ejemplo, fría y caliente, bella y fea, dulce y amarga, en tanto que la realidad contiene todas las posibilidades. Pero, ya hemos visto, no pueden ser para la misma persona ni para la misma *polis* a la vez. Es significativo, además, que las diferencias que se perciben respecto a algo, según vemos en los ejemplos de Platón, de Sexto y sobre todo por lo que ocurre efectivamente en la experiencia, no son del tipo “veo un árbol” y “veo una trirreme” en la misma cosa, aunque se trate de dos personas. Tiene que ver con diferencias más cercanas y usuales: algo puede parecer injusto y justo a dos personas distintas, pero no injusto a una y salado a la otra; el viento puede parecerle frío a uno

²⁹⁸ “Protágoras no estaría de acuerdo con Aristóteles en que todo lo que se puede formular deba ser verdadero y falso (1007b 20), porque, después de todo, nadie cree que los hombres sean trirremes o muros”, W. Guthrie, 1992, p. 184 n. 20, tomo III.

²⁹⁹ J. Barrio, 1980, pp. 23-24.

y caliente a otro, pero no frío a uno y pequeño al otro. En este sentido, nadie podrá afirmar –a menos que sea arbitrariamente- que una misma cosa es hombre, muro y barco.

Aristóteles afirma, además, que como consecuencia de la tesis de Protágoras, todo sería una sola cosa. Esto es verdad sólo parcialmente, pero no en el sentido que señala Aristóteles, sino en el de Heráclito o, más generalmente, en el presocrático; a saber, todo lo que existe está contenido en la materia fluyente, pues la diversidad de fenómenos se debe a la multiplicidad misma de la realidad cuyas posibilidades, dice Protágoras, se correlacionan con las del conocimiento. No son, por lo tanto, dos realidades; todo es parte de la misma y única realidad, como lo afirma la conocida sentencia de Heráclito: “sabio es reconocer que todas las cosas son una”.³⁰⁰

En definitiva, con respecto a los juicios (*aistheseis*) contrarios podemos concluir lo siguiente: i) una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo. El vino puede ser dulce o puede ser amargo. Sin embargo, estas *aistheseis* contrapuestas ocurren en personas diferentes y, sólo en este caso, pueden ocurrir al mismo tiempo. La realidad del vino existe *para* alguien, y a éste no se le presenta simultáneamente como dulce y amargo. ii) Una misma *persona* puede tener *aistheseis* diferentes sobre la misma cosa pero *no* al mismo tiempo. Su propia disposición y situación hará que el vino sea o dulce o amargo en cada caso. iii) Difícilmente un hombre podrá afirmar que la misma cosa es un muro, un hombre y un barco. La experiencia no sugiere ese tipo de divergencias sobre una misma cosa. No tendría, además, la menor utilidad o pertinencia para la comunidad a la que pertenece, y el mismo uso comunitario del muro, o de la trirreme lo impide. La comunidad, que establece la medida a través de la sensatez habitual de los ciudadanos, tampoco puede admitir dos cosas opuestas al mismo tiempo: para la misma *polis* no puede ser justo e injusto a la vez el asesinato o la libertad. Precisamente lo que permite emitir un juicio del tipo “esto es injusto”, es la sensatez que constituye y hace posible la *polis*. Si fuese justo e injusto al mismo tiempo el asesinato, las agresiones físicas, el irrespeto al otro, y fuese válida cualquier cosa que se haga o se diga, simplemente no habría *polis*. Y por ello

³⁰⁰ Frag. 50.

mismo, tampoco existiría el hombre “medida de las cosas”, sino unos individuos que hacen lo que les venga en gana al modo de los salvajes del coro de Ferécrites.³⁰¹

Ahora bien, Sexto señala que para Protágoras la materia puede manifestarse tanto a quienes se hallan en una disposición acorde con la naturaleza, como a quienes tienen una contraria a la naturaleza, como es el caso del enfermo. El término que usa Sexto – *kataskeuas*- que se traduce comúnmente como “disposición”, “estado” o “condición”,³⁰² también puede significar “estilo apropiado”, “organización” e incluso “razonamiento afirmativo”. Todo hombre se encuentra siempre en una condición, en un estado, en una disposición, que le permite ver el mundo de un cierto modo. Tiene, recordando a Merleau Ponty, un “estilo” que le pertenece y que lo hace *ser* y *aparecer* como tal, y le permite relacionarse con la realidad de una manera peculiar y propia.³⁰³ Razón de más para que el hombre sea medida de todas las cosas, pues la realidad se le aparece según su “estilo”.

En esta relación profunda y esencial entre el hombre situado –con *soma*, *logos* y *pathos*- y la realidad multívoca del mundo, surge el “razonamiento afirmativo” que no es más que la comprensión de la realidad que se le muestra al hombre: la evidencia de *aisthesis*. Desde este punto de vista, lo que experimenta un enfermo es, efectivamente, real. ¿Si es real, sea lo que fuese, por qué no llamarlo también verdadero? ¿No es acaso verdad que el enfermo está sintiendo el amargo *del* vino? La postura de Protágoras frente a este caso, no es que el enfermo tergiversa o altera el sabor *real* del vino: dentro de las posibilidades mismas del vino (de sus *logoi*) está el ser amargo, y esto es lo que percibe el enfermo. Es en este sentido, pienso, que pueden coexistir contrarios, o como lo dice Protágoras, “*logoi* opuestos” en todas las cosas.

Algo semejante, por ejemplo, podemos decir del amante que ve en el ser amado bondades y virtudes que quizá para otros no son tales. Para el amante, sin lugar a dudas, se trata de

³⁰¹ Como vimos en el capítulo anterior, el hombre de Protágoras es un hombre civilizado que pertenece a una comunidad; si todo es permitido, no puede haber comunidad. Lo común es precisamente lo que todos compartimos y aceptamos. Como afirmó Protágoras, si no hay sensatez, “eso uno” que hace posible la *polis*, no hay *polis*. Los salvajes del coro *no son* ejemplos del “hombre medida”. Cfr. Cap. 2.

³⁰² Cfr. Á. Cappelletti, 1987, pp. 92-93; J. Barrio, 1980, pp. 51-52; M. Untersteiner, 1967, p. 43; A. Melero, 1996, pp. 100-101; asimismo la traducción de *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico de A. Gallego y T. Muñoz, 1993, 216, I, pp. 124-125.

³⁰³ M. Merleau-Ponty, 2000, p. 341.

verdades que se revelan *desde* el ser amado –y es *amado* gracias al amante-, de evidencias que lo afectan “desde afuera”. Y afectan a *este* amante porque, con relación al amado, tiene el “estilo apropiado”. Así como ante las verdades de la tragedia, dice Gadamer, sólo nos queda asentir con estremecimiento, así también ante las verdades del amor, que llegan a nuestro encuentro con una fuerza irresistible y evidente, ante las que sólo podemos asentir y aceptar. Se trata de afirmar lo *evidente* (*aisthesis*) como *verdadero* (*aisthesis*). Comentando el maravilloso mito del *Fedro* y la situación del que ha perdido las alas y no puede regresar a las alturas, pero que, sin embargo, puede recuperar la visión de lo bello a través del ser amado, Gadamer señala:

Eso que brilla de tal manera ante todo lo demás, que lleva en sí tal luz de verdad y rectitud, es lo que percibimos como bello en la naturaleza y el arte, y lo que nos fuerza a afirmar “esto es lo verdadero” [...] La enseñanza importante que podemos extraer de esta historia es precisamente que la *esencia de lo bello no estriba en su contraposición a la realidad*, sino que la belleza, por muy inesperadamente que pueda salirnos al encuentro, es una suerte de garantía de que, en medio de todo el caos de lo real, en medio de todas sus perfecciones, sus maldades, sus finalidades y parcialidades, en medio de todos sus fatales embrollos, *la verdad no está en una lejanía inalcanzable, sino que nos sale al encuentro*.³⁰⁴

La belleza del ser amado sale a nuestro encuentro, como lo desolador de la tragedia, como la realidad que contiene todas las posibilidades de lo que podemos conocer. Vienen “desde afuera” porque las reconocemos y las comprendemos. Este comprender implica el “estilo” del que se encuentra ante la persona amada o frente a una obra de arte, por ejemplo: se trata de la firmeza y solidez de la evidencia ante la que no podemos dudar o a la que no podemos descalificar. La belleza de lo amado, que viene desde lo amado, junto a la disposición y *aisthesis* del amante, en tanto que amante, se consume plenamente en su existencia y su verdad. Éste es el significado de la correlación de la que he venido hablando. Es por ello que lo real necesita del hombre para venir a la luz y hacerse verdadero –*homo mensura*-. Antes de suponer que la belleza es “subjetiva” porque no todos la vemos necesariamente en las mismas cosas, o de dudar de su existencia al modo escéptico, Protágoras se detiene a considerar los estilos, los modos, las disposiciones de los hombres cuando captan las cosas del mundo. Así, acerca del amante que reconoce en el amado la belleza, señala Platón:

[...] aquel cuya iniciación es todavía reciente, el que contempló mucho de las de entonces, cuando *ve* un rostro de forma divina, o algún cuerpo, que imita bien idea de la belleza [*hotan theoeides prosopon ide*

³⁰⁴ H.-G. Gadamer, 1991, p. 52. Cursivas mías. Cfr. *Fedro*, 250a-d.

kallos eu memimemenon e tina somatos idean], se estremece primero [*proton men ephrixe*], y le sobreviene algo de los temores de antaño [*kai ti ton tote hypelthen auton deimaton*] y, después, lo venera, al mirarlo, como a un dios, y si no tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios. Y es que, habiéndolo visto, le toma, después del escalofrío, como un trastorno que le provoca un extraño ardor [*kai thermotes aethes lambanei*].³⁰⁵

Para Platón el que sufre estos “ardores” es el que ha contemplado recientemente las *Ideas*,³⁰⁶ esto es, el que está en esa condición. A diferencia del hombre corrompido que, dejándose llevar de un lugar a otro “como un cuadrúpedo”, ya “no siente estremecimiento alguno” pues evidentemente, como diría Protágoras, está en otra disposición.³⁰⁷ Pienso que este hermoso pasaje ilustra el significado que tiene para Protágoras la correlación de la que he venido hablando, cuando describe los efectos que sufre el amante al descubrir la belleza en lo amado, y cómo su cuerpo se afecta y se transforma en ese encuentro. Es la belleza, como dice Platón, “entrando por los ojos” del amante. Algo similar en Safo, cuando canta las alteraciones que sufre su cuerpo en el encuentro con la amada:

Me desborda el sudor, toda me invade un temblor, y más pálida me vuelvo que la hierba.
No falta –me parece- mucho para estar muerta.³⁰⁸

Para resaltar otro aspecto de lo involucrado en la tesis de Protágoras, me permitiré también acudir al *Ion*. El poeta y el rapsoda antiguos estaban poseídos por alguna divinidad que los llevaba a un estado de *mania* o entusiasmo, medio para la revelación de sus verdades. En ese contexto, Sócrates le aclara a Ión que no sabe realmente qué hace cuando canta a Homero, pues en su estado de inspiración producido por la musa –y no por una *techne*- no puede saberlo. Desde el punto de vista de Protágoras, Ión estaría cantando verdades que no necesitan ser justificadas.³⁰⁹ Es decir, lo verdadero (*aisthesis*) no requiere necesariamente de una

³⁰⁵ *Fedro*, 251a1-251b1. Cursiva mía. Los pasajes del *Fedro* son tomados de la traducción de E. Lledó, con leves modificaciones.

³⁰⁶ *Fedro*, 251a y ss.

³⁰⁷ Cfr. *Fedro*, 250e 1-8.

³⁰⁸ Safo en A. Luque, 2001, p. 81. Traducción de la compiladora. “Los efectos de Eros sobre el cuerpo del amante se describen siempre como un embate físico y violento. De su carácter punzante y doloroso habla la comparación habitual del ataque erótico con un aguijón. Así, Simónides previene contra *el aguijón fortísimo de Afrodita* y Eurípides describe a Fedra *herida por los aguijones del deseo* [...] El desmayo del cuerpo, la languidez de los miembros son otros efectos de Eros sobre el amante frecuentemente destacados”, A. Luque, 2001, pp. 16-17.

³⁰⁹ Asimismo lo ve Gadamer: “De hecho, fue desde la nueva mentalidad filosófica y las nuevas exigencias de saber planteadas por el socratismo cuando, por primera vez en la historia de Occidente, que sepamos, se le exigió al arte una legitimación. En ese momento, dejó de ser evidente por sí mismo que la transmisión, en forma

justificación teórica. Se trata de una experiencia evidente que no precisa sólo de esfuerzos intelectuales. En efecto, según Protágoras la realidad le muestra al rapsoda ciertas cosas que sólo él puede comprender. Es precisamente el entusiasmo lo que permite que se manifieste la realidad de Homero y no la de Hesíodo, o la de cualquier otro poeta. Es por esto que el estilo y los sentimientos del hombre permiten la apertura hacia la diversidad y multivocidad de lo real.

La importancia de esta disposición para Protágoras, la destaca Sexto, cuando sostiene que el loco, el niño o el viejo son *kriterion* de sus pareceres, pues el evidente cambio de sus circunstancias, no invalida ninguno.³¹⁰ Según esto, todas las *aistheseis* son verdaderas: las del loco, del dormido, del niño, del anciano. En la condición o circunstancia del anciano, por ejemplo, él es el criterio (medida) de lo que *es* según la vejez: su relación con la realidad, sus dolores, su manera de comprender el mundo en una palabra, hace de él un criterio de lo real que se manifiesta en la vejez. Así, la circunstancia y la condición forman parte esencial de *aisthesis*, de la comprensión de la realidad: no son prescindibles ni accidentales, son parte del ser que se capta. La realidad se vuelca en su manifestación hacia el hombre que con su estilo y disposición la comprende porque la aprehende. Por ello, el mundo que se muestra al viejo, es verdadero; y lo que él conoce del mundo, como viejo, es real.³¹¹

For Protagoras all knowledge is indelibly marked with human presence; consequently, the very notion of abstract knowledge (knowledge somehow separated from concrete persons, times, and places) is itself a paradox. At the core of human-measure doctrine, then, are the twin notions that (1) all knowledge is relative to persons and that (2) the particular angle of a person's vision is implicit in and inseparable from that person's representation of the world itself.³¹²

Protágoras apunta hacia una noción de conocimiento donde la verdad filosófica y *episteme* no son ajenas a la vida como efectivamente se despliega en el mundo. La expresión de la vivencia del anciano, pongamos por caso, su relación con el mundo -mediada por el deterioro de su cuerpo, los cambios en la cultura, etc.- no son una mera *doxa* que no comprende los nuevos

narrativa o figurativa, de contenidos tradicional vagamente aceptados e interpretados posea el derecho a la verdad que reivindica”, H.-G. Gadamer, 1991, p. 29.

³¹⁰ Cfr. Sexto Empírico, *Contra matemáticos*, VII, 60-63.

³¹¹ Es importante lo que Cabrera refiere sobre el personaje de un film: “Evidentemente, un personaje es inseparable de las situaciones que protagoniza. De cierta manera, él *es* también esas situaciones”, J. Cabrera, 1991, p. 22.

³¹² M. Mendelson, 2002, p. 28. Siendo estrictos con los testimonios esa “representación” –que no parece el término más adecuado-, debería hacer referencia a la correlación entre el hombre y la realidad, como hemos señalado.

tiempos; *son* conocimiento, es decir, *doxa* en el sentido de Protágoras, que en este contexto no es otra cosa que *episteme*.³¹³ Si el mundo se le muestra hostil, por ejemplo, es porque el viejo está en condiciones para comprender la *real* hostilidad de este mundo, desde el estilo de la vejez que él encarna. Desde otra perspectiva, Ortega y Gasset en su ensayo “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, lo ilustra muy bien:

No se trata, pues, de reincidir en una interpretación subjetivista del conocimiento, según la cual la verdad sólo es verdad para un determinado sujeto. Según la teoría de la relatividad, el suceso A, que desde el punto de vista terráqueo precede en el tiempo al suceso B, desde otro lugar del universo, Sirio por ejemplo, aparecerá sucediendo a B. No cabe inversión más completa de la realidad. ¿Quiere esto decir que o nuestra imaginación es falsa o la del avecindado en Sirio? De ninguna manera. Ni el sujeto humano ni el de Sirio deforman lo real. Lo que ocurre es que una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener una *perspectiva*, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar. Espacio y tiempo son los ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista.³¹⁴

El anciano puede hablarnos de la vejez, y hablarnos de la manera cómo la realidad y la verdad, en palabras de Ortega, se organizan para ser vistas desde su circunstancia. Así, ni el viejo ni el niño ni el adulto deforman la realidad. Para Ortega, y sugiero que también para Protágoras, se trata de un asunto de “perspectiva”: es el orden y forma que la realidad adquiere para el que la contempla. De modo que si cambia el lugar que el contemplador ocupa, cambiará su perspectiva, y con ello la realidad mostrará otras facetas sin dejar de ser la realidad que es.³¹⁵ El sofista se refiere a la materia fluyente que se muestra a unos y a otros según su circunstancia y condición. Y según sean éstos, variará la forma y el orden de la realidad para el que la conoce. Lo que cabe destacar de estos argumentos es que el hombre no deforma ni altera la realidad cuando la comprende, porque en ella misma están las cosas que muestra y que se pueden conocer. Claro está que Ortega no se está refiriendo a lo que se puede traducir en Protágoras como “estilo” del hombre que conoce, pero sí pienso que se refiere al lugar en

³¹³ Lo que significa que para Protágoras no aplica la distinción entre *episteme* y *doxa*. En efecto, como apunta Melero, la *doxa* es una forma de conocimiento que conviene al mundo del cambio y el movimiento; el mundo en el que vivimos, en definitivas cuentas, A. Melero, 1996, p. 33. Si dijésemos que *episteme* es algo completamente distinto de la *doxa* de cada hombre, no podríamos sin embargo atribuirle un carácter necesario y universal. Todo lo que iría en contra de las ideas de Protágoras.

³¹⁴ J. Ortega y Gasset, 1987, p. 188. Cursivas mías. En este mismo sentido, afirma J. Cabrera, 1999, p. 40: “[...] la Filosofía es esencialmente perspectivística, lo que no quiere decir que sea relativista o subjetivista o meramente personal. Al mundo se puede acceder objetivamente, pero siempre desde una cierta perspectiva”.

³¹⁵ Cfr. J. Ortega y Gasset, 1987, p. 189.

que se encuentra, a la perspectiva con respecto al mundo. En una palabra, lo verdadero “varía según el punto de vista”.

Lo que he querido resaltar con respecto a la realidad en devenir que se muestra a cada hombre, según Protágoras, lo que aparece a cada uno desde la realidad y la impertinencia de hablar de subjetivismo, lo expresa muy claramente Ortega refiriéndose a la concepción de Einstein:

Pues bien: cuando una realidad entra en choque con ese otro objeto que denominamos “sujeto consciente”, la realidad responde *apareciéndole*. *La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta a un sujeto*. Esta respuesta es, además, diferente según la condición del contemplador; por ejemplo, según sea el lugar desde que mira. Véase cómo la perspectiva, el punto de vista, adquieren un valor objetivo, mientras hasta ahora se los consideraba como deformaciones que el sujeto imponía a la realidad.³¹⁶

β.1 Los *logoi*.

Lo que debemos concebir como verdadero, entonces, es lo que surge de la correlación hombre-realidad que se manifiesta según las circunstancias, y donde se aprehende la evidencia de lo que se muestra: lo verdadero es lo evidente.³¹⁷ Por consiguiente, la verdad es múltiple y diversa para Protágoras.

Es preciso, por lo tanto, indagar la naturaleza de los *logoi*, puesto que son la clave, pienso, de la correlación a la que me he referido. Los *logoi*, aunque inmersos en la realidad, requieren para ser verdad *aparecer* y *ser dichos* a y por alguien.³¹⁸

Es sugerente que Protágoras haya llamado *logoi* a los fundamentos de lo que nos muestra la realidad. Son *logoi* en plural y determinan y especifican todo lo que existe. La *aisthesis* es relativa a la situación en que se encuentra cada quien con respecto a lo existente: si dos hombres tienen *aistheseis* distintas –verdades “diferentes” acerca de lo mismo– se debería,

³¹⁶ Cfr. J. Ortega y Gasset, 1987, p. 190. Cursivas mías.

³¹⁷ En cierto sentido, la expresión de Goethe con la que H.-G. Gadamer, 2001, p. 279, da título a su artículo “Tan verdadero, tan siendo”, recoge el espíritu de lo que presento como verdadero en esta interpretación de Protágoras. Cfr. M. Mendelson, 2002, p. 27.

³¹⁸ Esto hace ver que no se trata de un “subjetivismo” como opinan algunos. Cfr. W. Guthrie, 1992, p. 187, tomo III. Una opinión contraria al “subjetivismo extremo” de Protágoras, también puede verse en J. Mansfeld, 1979, p. 47.

según Protágoras, a que están en situaciones distintas que hacen que su *logos* ofrezca en mayor o menor grado a uno lo que no ofrece a otro y viceversa.

Comúnmente se traduce *logos* al español, en el pasaje de Sexto que nos ocupa, como “razones”, “fundamentos” o incluso como “causas inteligibles”.³¹⁹ Untersteiner, a mi juicio lo traduce mejor todavía, según ya señalé, como “posibilidad de conocer”.³²⁰ Vale la pena detenerse brevemente en ello.

Sabemos por Sexto que *aisthesis* se corresponde con un *logos* de la realidad, y por Platón que lo que aparece es *aisthesis*. Los *logoi* de Sexto son, a mi juicio, precisamente las posibilidades de conocer de Untersteiner. Si no hay distinción entre lo que es la realidad y lo que se muestra a cada uno en cada caso, entonces no habrá distinción entre *logos* y *aisthesis*. Y esto ya lo habíamos dicho cuando consideramos *aisthesis* en el sentido amplio que involucra conjuntamente *logos* y *pathos*. Me parece, por lo tanto, que se vinculan las traducciones de Melero y Untersteiner, puesto que “causa inteligible” apunta a la claridad y la evidencia del *logos* que se capta, que es la característica fundamental de *aisthesis*: el *logos* se comprende de manera clara y evidente, y ante eso surge la afirmación de lo verdadero. La traducción de Untersteiner lo complementa al considerar al *logos* como lo que hace posible conocer lo real, en el sentido de que la realidad tiene en sí misma las *posibilidades* de que el hombre la conozca.

Si la disposición de un enfermo le permite *sentir* el *logos* de lo amargo del vino con verdad, es decir, la posibilidad del amargo que hay en el vino, entonces *logos* y *pathos* no deben de estar escindidos. Todo lo que se nos aparece tiene, en consecuencia, según Protágoras, una “razón”, una “posibilidad” o un “fundamento” (*logos*) en la realidad. De allí la fuerza de la evidencia a la que me he referido: la posibilidad (*logos*) de lo que se comprende está a la vez en la realidad y en el hombre que la conoce. Ese argumento descarta cualquier alusión a la arbitrariedad y al subjetivismo. Así, el poeta, incluso con su entusiasmo (*mania*), se encuentra con una dimensión de lo real, o en palabras de Ortega, la realidad “reacciona” ante él de esa manera

³¹⁹ Cfr. Á. Cappelletti, 1987, p. 93; J. Solana D., 1996, p. 100; J. Barrio, 1980, p. 51; A. Melero, 1996, p. 100, respectivamente.

³²⁰ M. Untersteiner, 1967, p. 43.

poética. Por esto puede admitirse el testimonio de Asclepio sobre Protágoras: “Todo el que dice algo sobre cualquier cosa, dice la verdad”.³²¹

Kerferd, en su importante estudio sobre los sofistas, expone los significados de *logos*:

What we are confronted with is not strictly speaking one word with a number of different meanings, but rather a word with a range of applications all of which relate to a single starting point [...] In the case of the word *logos* there are three main areas of its application or use, all related by an underlying conceptual unity. These are first of all the area of language and linguistic formulation, hence speech, discourse, description, statement, arguments (as expressed in words) and so on; secondly the area of thought and mental process, hence thinking, reasoning, accounting for, explanation (cf. *orthos logos*), etc.; thirdly, the area of the world, that *about* which we are able to speak and to think, hence structural principles, formulae, natural laws and so on, provided that in each case they are regarded as actually present in and exhibited in the world-process. While in any context the word *logos* may seem to point primarily or even exclusively to only one of these areas, the underlying meaning usually, perhaps always, involves some degree of reference to the other two areas as well, and this I believe is as true for the sophists as it is, say, for Heraclitus, for Plato and for Aristotle.³²²

Según los testimonios, las tres acepciones de *logos* estarían presentes en la concepción de Protágoras. El ser del mundo en sus indefinidas (*poikila*)³²³ posibilidades (*logoi*) es de lo que podemos pensar (*legein*) y hablar (*legein*). Esto es, lo real, el pensamiento y el discurso se requieren esencialmente. Por esta razón, a partir de la evidencia de *aisthesis*, se piensa y se habla acerca de lo que *es*.³²⁴ El *logos* es *posibilidad* de lo real, que puede ser *comprendido* y *hablado*. Por ende, si *aisthesis* y *phantasia* son sinónimos, como pretende Protágoras, el razonamiento de cada quien es sobre el *mismo logos* de la realidad que se manifiesta. Lo real, entonces, también es palabra y también es pensamiento: pero, en nuestro pensador, con una imprescindible referencia al mundo. La palabra y el pensamiento tienen su razón, su fundamento, en lo real. La arbitrariedad supondría un divorcio de lo que es, pues para nadie es evidente que los *logoi* de los que confunden el hombre con el muro, como señala Aristóteles,

³²¹ En Á. Cappelletti, 1987, p. 91.

³²² G. Kerferd, 1981, pp. 83-84.

³²³ Cfr. *Protágoras*, 334b 7.

³²⁴ En este sentido es muy importante la afirmación de Gadamer: “Es frecuente traducir el discurso o el habla, *logos*, por razón, y ello es legítimo en cuanto que los griegos vieron pronto que son *las cosas mismas* en su inteligibilidad lo que el discurso encierra y guarda primariamente. Es la razón misma de las cosas la que se representa y se comunica en un modo específico de discurso”, H.-G. Gadamer, 2002, p. 53. Cursivas mías. Por su parte, F. Bravo, 2001, p. 66, apunta con razón que para los sofistas, no obstante las consecuencias que ello implica, el lenguaje es “[...] *una realidad en sí*, que forma una sola cosa con aquello que expresa, y no un signo que remite a un significado”. Sólo que en el caso de Protágoras, la cosa que expresa el lenguaje puede tener diversas posibilidades de ser dicha (*logoi*). “La sola cosa” que se forma entre el lenguaje y lo que expresa sería múltiple: ocurre a cada hombre medida en cada caso.

tienen referente en los *logoi* del mundo. La palabra verdadera tiene su razón, su *logos*, en la realidad. El discurso, entonces, deja de ser un palabrerío vacío, un voltear argumentos al gusto y capricho sin compromisos con lo evidente, como algunos achacan a Protágoras.³²⁵

Una referencia a la tragedia *Antígona* creo que nos puede aclarar lo que Protágoras nos está diciendo.

Ciertamente que *Antígona* hace patente las posibilidades de conocer lo que ella *es* (*logoi*): *Antígona* tiene sus razones. Pero *Antígona* requiere, como realidad que es, de un hombre que la conozca, que se enfrente a ella, de un espectador o de un “hombre medida” que comprenda esas razones. Así, según sea la disposición unos comprenderán en *Antígona* algunas cosas, otros, otras, pero en cada caso son posibilidades que brotan *de Antígona*. Un magistrado, un religioso, alguien que haya perdido a un ser querido, tendrán, en tanto que espectadores de *Antígona*, diversas maneras de comprenderla. El dolor del que ha sufrido una pérdida, alcanza una comprensión que revela verdades que no son las mismas, seguramente, que las que ha comprendido el magistrado. Éste quizá rechace el arrepentimiento final de Creonte, y el respetuoso de las leyes divinas comprenda la actitud de Antígona. Estas maneras diversas de entender la tragedia –y la realidad toda- *son verdaderas* en cada caso, pues tienen sus *logoi* en ella misma. Lo que la tragedia *dice*, con sus palabras (*logoi*), es verdadero aunque de modos diversos para hombres en situaciones distintas. De la correlación, en fin, hombre-realidad es donde brota el *ser* y la *verdad*.

Ahora bien, si es así, vale plantearse un interrogante: si lo verdadero surge en el encuentro humano con la realidad, ¿significa ello, entonces, que lo real no existe *antes* de ser comprendido por el hombre? En otras palabras, ¿no es verdadera la realidad hasta su encuentro con el conocer humano?

Volvamos de nuevo a *Antígona*. Para ser conocida, comprendida, para *ser*, requiere de un espectador, de un hombre que la conozca y la comprenda. En realidad, ¿qué es *Antígona* sin un espectador? ¿Cómo puede haber tragedia, por ejemplo, si no hay al menos un hombre que

³²⁵ Cfr. W. Cappelle, 1992, p. 118 ; G. Fraile, 1997, p. 229; J. Hirschberger, 1994, pp. 72-73.

la conozca, que se enfrente a ella y ante el cual ella pueda revelarse? Asimismo, con relación a todo lo existente: decimos que algo es una u otra cosa porque se muestra, porque hay alguien que lo conoce y que lo comprende. No podríamos hablar de algo, saber de algo, de lo que nadie sabe.³²⁶ En palabras de Sexto:

Sucede, pues, según éste [Protágoras] que el hombre es el criterio de los seres, porque todas las cosas que se manifiestan a los hombres, existen, y las que no se manifiestan a hombre alguno, no existen.

Si *Antígona* no se representa ante nadie, si nunca se representó ante nadie, y si hubiese desaparecido su manuscrito sin rastro y sin testimonio, no cabría referencia alguna a *Antígona*. En tal sentido el testimonio de Sexto es consistente: no dice “si no se me manifiesta a mí, no existe”; afirma que si no se manifiesta a “*hombre alguno*, no existe”. De manera que si se manifiesta o se manifestó ante alguien, se elimina la posibilidad de afirmar “no existe”.

Pero supongamos que aparece de manera inesperada el manuscrito de una tragedia desconocida de Sófocles. Una vez examinada por los especialistas y comprobado que se trata de un escrito de Sófocles, será evidente, con seguridad para todos, que ha existido desde el siglo V antes de Cristo y que además estuvo perdida durante todo este tiempo. Pero para que llegemos a esa convicción, es necesario que un hombre descubra el manuscrito; de lo contrario, es patente que no habría a qué referirse, es decir, diríamos que el manuscrito no existe.³²⁷

Prestemos atención ahora a las últimas líneas del pasaje de Sexto: los *logoi* de todos los fenómenos están inmersos en la materia fluyente, y sobre los entes inseguros u oscuros debemos suspender el juicio (*kai hemin ephekton*). La actitud de Protágoras sería, sin embargo, la de “meditar” y “esperar”. Esta afirmación, por lo demás, no podría tener visos

³²⁶ “[...] the wine is not dry in some absolute sense, the wind is not cold in the abstract, the object is not white because it is predicated by universal whiteness. It is as it is because it is perceived to be that way by A or N, or you or me”, M. Mendelson, 2002, pp. 21-22.

³²⁷ “Ciertamente, si no hay sujeto que contemple, a quien la realidad aparezca, no hay perspectiva”, J. Ortega y Gasset, 1987, p. 189. En este mismo sentido, el testimonio de Hermias en *Irrisión de los filósofos paganos IX* (653): “Pero Protágoras, que se encontraba en la posición contraria, trataba de arrastrarme hacia ella diciéndome: “el hombre es el límite y juicio de los objetos, de modo que aquellos objetos que caen bajo su percepción (*aisthesis*) existen, los que no caen, en cambio, no existen entre las formas del ser”. Y yo me complazco, halagado en este argumento de Protágoras, ya que concede todo o casi todo al hombre”.

escépticos al modo de la *epoche* pirrónica por dos motivos: si algo nos resulta “oscuro” es porque hay algún indicio de que existe, por lo que no se puede negar. Sea por alguna experiencia vaga o indeterminada con respecto a lo real, donde lo real o experimentado precisamente nos resulta “oscuro”, sea porque para otro existe y se presenta de manera evidente, en cuyo caso no podemos afirmar “no es verdad” o “no existe”. Por lo tanto, Protágoras propondría, a diferencia de un escéptico, esperar o meditar, en lugar de dejarlo de lado. Esta posición exige ocuparse del otro y no simplemente acoger la indiferencia para lograr la *ataraxia*. Así, la reflexión es una manera de aproximarnos a la incertidumbre. En última instancia, Protágoras propondría la reflexión como una manera de afrontar la incertidumbre, en cuyo caso “suspender el juicio” significaría para él meditación y espera hasta que pueda ser capaz de pronunciarse, pero rechazaría categóricamente no hacerlo por principio.

De lo dicho debe quedar claro, a diferencia de la postura escéptica, que no podemos negar la evidencia de verdad del otro. De modo que ante una obra de arte, un pensamiento religioso, o filosófico, o lo referido por un hombre común, es preciso asumir la posibilidad de verdad en cada caso. Si una obra de arte, por ejemplo, no me *dice* nada y, sin embargo, constato la experiencia enriquecedora de otro, debo meditar acerca de las posibilidades que aparentemente existen y que no logro captar ahora. Si ni siquiera así logro que me atraiga, entonces he de esperar. Este esperar es importante considerando el cambio y temporalidad de lo real, yo mismo inclusive. No olvidemos que las *aistheseis* van cambiando en correlación con ese cambio, de modo que lo que resulta incomprensible ahora, en otro momento, quizá no. Es, en definitiva, un quedar abierto ante la posibilidad de los *logoi*.

Estamos en condiciones de precisar lo que significa “comprender” para Protágoras. La comprensión no supone definiciones en el sentido de un concepto definitivo acerca de la cosa. Como vimos en el capítulo anterior, *arete*, por ejemplo, no se define conceptualmente, su comprensión se expresa en el hacer de los ciudadanos en su *polis*. En este sentido, en el *hacer* y en el *uso* se comprende lo que es algo. Así el caso de *aisthesis* del muro, del hombre y de la trirreme: el uso colectivo del muro y del barco que ha aprendido el hombre durante toda su vida, impide, en la enorme mayoría de los casos, que los confunda o que diga que son la

misma cosa. Muchísimo menos los confundiré con un hombre. En ese caso, él mismo no sabría lo que realmente es y estaríamos frente a un hombre que nunca vivió en comunidad y que desconoce cualquier referente humano, es decir, no es “hombre”.

Este comprender involucra todo el ser del hombre: sus emociones, su cuerpo y su *logos*. El acceso al mundo supone que estos elementos actúan conjuntamente y permiten una determinada *aisthesis*.³²⁸

No se trata de destacar las emociones o los sentimientos sobre la razón (*logos*); ni que la comprensión sea posible a través de uno de ellos solamente. En efecto, si los *logoi* de todo lo que existe “están afuera”, en la realidad, no podemos asumir que lo afectivo sea meramente “subjetivo” y por lo tanto prescindible en favor de la “objetividad” que requiere el conocimiento. En términos estrictos, en la correlación hombre-realidad no hay dualidad que permita hablar anacrónicamente de objetivo y subjetivo. Con respecto a esto, pienso, ocurre un doble movimiento: un hombre capta lo desolador de un lugar, por ejemplo, y esa misma desolación hace, a su vez, que lo comprenda efectivamente como un lugar desolado.³²⁹ El estilo de los hombres no es un asunto “subjetivo”, se constituye con la realidad: el hombre responde a ella y ella al hombre.

Ahora bien, la incorporación de lo afectivo en el comprender del hombre medida no supone, por lo referido más arriba, que los sentimientos o las emociones tergiversan la realidad. Pero tampoco, que los excesos emotivos sean necesarios para la comprensión. Estamos hablando del hombre sensato y moderado (*sophron*). La medida debe ser un rasgo del hombre de la *polis*, del hombre que “mide” con su experiencia: *moderatio* y *ratio* son componentes de *aisthesis*. Visto desde otra perspectiva –no puede dejarse de lado que este problema tiene muchas aristas que apreciar– en ningún caso, según Protágoras, podemos hablar de tergiversación incluso en un momento de excesos: un agudo estado de ansiedad, por ejemplo,

³²⁸ En este sentido, se pregunta Cabrera: “¿Quién asegura (si no a través de una presupuesta tesis metafísica) que los argumentos puramente lógicos son capaces de penetrar en el núcleo mismo de la realidad, sin ninguna ayuda de la sensibilidad?”, J. Cabrera, 1999, p. 35.

³²⁹ Este comprender involucra la racionalidad porque se trata precisamente de un *comprender*, sin por ello dejar de ser también un sentimiento sin lo cual no habría *desolación*. Recuérdese la conclusión del capítulo 1: *aisthesis* involucra ambos aspectos; porque *episteme* es *aisthesis*, ésta incluye junto al sentimiento y la sensación, la razón.

puede hacernos sentir la realidad de una cierta manera. Esto no significa que la experiencia sea falsa; pero, diría también, que la que se tiene serenamente, con *sophrosyne*, es “mejor” (*beltion*). Porque la experiencia normal así lo atestigua.

A la inversa, ciertos estados de alteración, como los que producen las musas a los poetas, obviamente no han de ser rechazados o condenados. Ya que en este caso la falta de serenidad es lo “mejor” –de lo contrario, no habría poetas-. Esto sigue manteniendo una relación esencial con el contexto. En efecto, los ejemplos que he utilizado, como el amante o el poeta, hacen mención de estados de entusiasmo a través de los cuales se revelan ciertas verdades que en estado de serenidad serían inaccesibles. Las ciudades, sin embargo, no están, no pueden, ni deben estar, formadas sólo por poetas o amantes o entusiastas en general; la virtud indispensable para que la comunidad exista es, como dijo Protágoras, la *sophrosyne*. Esta es la virtud que rige la cotidianidad de las relaciones humanas y hace posible la convivencia. Es por ello que el *homo mensura*, como ciudadano de una *polis*, ha de ser fundamentalmente un hombre moderado y sensato.

Frente a filosofías como la eleática, e incluso la de Heráclito, la de Protágoras se muestra como una recuperación del sentido común, de la sensatez del hombre que acumula saber y reflexión a través de sus prácticas cotidianas, de la vida que efectivamente vive en la *polis*. Con Protágoras, el hombre adquiere la capacidad de conocer y dar cuenta de sus verdades, sin alejarse ni resistirse a la finitud, oscuridad y devenir de la condición humana y de la realidad a la que pertenece.³³⁰

Para Protágoras lo comprendido es plenamente vivido, sufrido y doloroso, si es el caso. Debe serlo si todo lo que dice es verdadero, esto es, si dice *algo* sobre alguna cosa. Este recurrir al particular, al caso concreto, al *kairos*, no supone, sin embargo, una negación de la universalidad que compete a la filosofía. En este sentido no podemos menos que mencionar

³³⁰ Traigo de nuevo al texto una cita de J. Cabrera, 1999, p. 37, que mientras alude al cine y la filosofía, señala aspectos que remiten a la filosofía de Protágoras: “La problematización introducida por el Cine en las indagaciones filosóficas tradicionales, viene por la subversión del particular, de lo sensible, de la multiplicidad de perspectivas, de su increíble capacidad de aproximación a lo vivido, de transformación de una idea en una vivencia comprensible y dolorosa, en su capacidad de dificultar, de poner obstáculos al universal-idea, de plantear la posibilidad de un mundo haciéndolo convivir con otros”.

los “casos concretos” de las tragedias. A partir del señalamiento de Aristóteles en la *Poética*, según el cual, “la poesía es más filosófica que la historia”, Gadamer comenta:

Pues, mientras la historia tan sólo narra lo que ha sucedido, la poesía cuenta lo que siempre podría suceder. *Nos enseña a ver lo universal en el hacer y el padecer humanos*. Y como lo universal es claramente tarea de la filosofía, el arte es más filosófico que la ciencia histórica, dado que dice lo universal.³³¹

Ciertamente el conocimiento es una experiencia personal, relativa al hombre y a su situación en el mundo. Sin embargo, es necesario mantener presente que la realidad es una con todos sus *logoi* y es, en última instancia, la misma realidad con la que todos nos enfrentamos. Hay siempre una cierta universalidad, un rasgo común, en lo que creemos o decimos, pues lo hemos captado desde los componentes de la realidad, porque tiene que ver con la realidad común en la que todos estamos inevitablemente inmersos. Es un aspecto de ella, un mirarnos, por así decir. Por esa misma razón las diferencias entre los hombres nunca pueden ser irreconciliables, insalvables: hay una pertenencia común a la realidad y a lo humano. Diversos *logoi* se captan, dice Protágoras, pero también dice que a través del mismo *logos* (lenguaje) podemos lograr la comprensión, y un cambio en nosotros,³³² si es necesario. La verdad del conocimiento surge en el encuentro del hombre y la realidad que “se organiza”, como dice Ortega, según su disposición; ella se presenta en la evidencia de lo que se manifiesta desde la realidad común. Es así como comprendemos verdades al estilo del poeta o del filósofo. La verdad, desde este punto de vista, diversa y multiforme, se centra en lo humano. Su universalidad se expresa en la experiencia concreta del amante del *Fedro*, en la palidez de Safo, en la entrega de Antígona, en la muerte de Desdémona, en la certeza profunda, íntima, verdadera que hace del acto personal un acto universal.

³³¹ H.-G. Gadamer, 1991, p. 49. Cursivas mías.

³³² Cfr. Cap. 4, p. 173 y ss; Cfr. *Teeteto*, 166e1-167a11.

β.2 Lo evidente.

Se ha señalado que la evidencia es una condición *sine qua non* de *aisthesis* y de la verdad que expresa. Detengámonos ahora específicamente en el carácter de evidente de la *aisthesis*, en tanto que ésta es conocimiento de lo evidente. El punto de partida de Protágoras, -y también de Sócrates-, es lo que la gente cree que es verdadero.³³³ La *doxa* que se afirma supone la convicción, la honestidad y la evidencia de lo que se cree. Sabemos que en rigor no hay *aistheseis* falsas precisamente por su condición de evidente, pues no tendría ningún sentido afirmar, por ejemplo, “me parece injusta la pena de muerte”, si verdaderamente no se cree así. A no ser que se trate –y en ese caso ya no hablamos de *aisthesis*- de una arbitrariedad.

Ahora bien, si una persona afirma, por ejemplo, que el asesinato es una buena práctica en una *polis* que lo prohíbe, estaremos ante una proposición sin sentido o falsa, porque no se entiende en ese contexto.³³⁴ Aquí se plantea de nuevo la relación esencial hombre y comunidad. Tal y como Protágoras presenta el aprendizaje del ciudadano en la *polis*, y la necesidad de que todos de una u otra forma sean virtuosos, nos deja ver la importancia de que los hombres compartan ciertas convicciones. Las verdades de los hombres no pueden ser, en realidad, completamente distintas si viven en comunidad. En rigor, es la misma comunidad, reunión de todas las *aistheseis*, la que establece, en última instancia, la *medida* de lo que *es*. Así, el parecer del asesino “es bueno matar” carecería de sentido y parecería una suerte de locura. Lo que hace que todos rechacen semejante afirmación se ha adquirido en la *polis*, y, por lo tanto, es compartido. De ahí que la *aisthesis* del asesino se rechace, no por falsa sino por inconveniente, insensata y, en consecuencia, porque es “mejor” (*beltion*) respetar la vida.

La labor del sofista consistirá, según esto, como lo estudiaremos más adelante, en cambiar esas *aistheseis* “enfermas” por unas sanas y mejores. En resumen, no es falso que para el asesino sea bueno matar, pero precisamente en casos como éstos es donde se hace manifiesto el límite así como el hecho de que no se concibe al hombre *in abstracto* con la posibilidad de actuar según le venga en gana. La *polis* educa a sus ciudadanos para que mayoritariamente

³³³ Cfr. M. McCabe, 2000, p. 28.

³³⁴ Cfr. M. McCabe, 2000, p. 34.

crean, como una verdad evidente, que es malo asesinar o robar o violentar a otro. El desvío de las verdades comunitarias es lo que hace que una *aisthesis* carezca de sentido. Incluso en el caso extremo del asesino, la sinceridad y evidencia de su convicción es importante. Es asesino porque cree verdaderamente que es necesario o válido matar; pero la mayoría de los hombres, de la comunidad que sea, no asesina, de lo contrario, no habría ninguna comunidad.

Para comprender al otro, es fundamental que su opinión exprese lo que sinceramente cree y que nosotros creamos como verdadero lo que él nos revela. Por lo tanto, la evidencia y la honestidad son aspectos vinculados y necesarios de *aisthesis*, en tanto que involucran certeza y verdad. En este mismo sentido, entonces, el conocimiento es conocimiento verdadero –en el sentido fundamental de correlación–: quiero decir, el conocimiento no podría entenderse sólo como convención o como un conjunto de enunciados meramente acordados sin ninguna referencia a la realidad para Protágoras; se trata de la evidencia que se tiene desde la experiencia directa con el mundo.³³⁵ Como la realidad no es desconocida o imposible de conocer tal y como es en sí misma en cada ocasión, la verdad se funda en ella, tiene su *logos* en ella. Hay una relación complementaria y de apertura entre el hombre y la realidad.³³⁶ Podemos hablar de acuerdo en un sentido: no como el resultado de un momento consciente en

³³⁵ La evidencia no demanda pruebas o verificaciones. Lo evidente se presenta ante nosotros, indiscutiblemente *es*. En este sentido no podemos hablar de conocimiento o verdad bajo una relación dudosa con la realidad. Se trata, como diría Wittgenstein, de que “veo que veo” y de que eso es suficiente para *saber* que veo y la verdad de lo que veo. Desde el punto de vista de la evidencia, ¿qué es lo que debemos “explicar” o “verificar”? Ninguna explicación puede llevarnos más allá de lo que estamos presenciando, más aún, ninguna explicación puede sustituir la experiencia directa de la evidencia. ¿Qué sentido tendría, por ejemplo, “verificar” la evidencia? La evidencia ocurre, y allí mismo ocurre su verificación, su prueba o su explicación. En otras palabras, ella misma se verifica. Cfr. L. Wittgenstein, 1997, 315; 436. Cfr. Sampson, 2017, pp. 199-122.

³³⁶ Esta interpretación, fundada en los testimonios, es contraria a aquella que sostiene que Protágoras por su condición relativista sólo puede expresar creencias y no puede tener acceso a la verdad. Hemos visto cómo *aisthesis* se constituye en lo evidente-verdadero y guarda una relación esencial con lo que la realidad le muestra. *Doxa* y *episteme* son, por supuesto, sinónimos para Protágoras –la contraposición entre ambos es un aporte de Platón–, pero no porque sea imposible alcanzar lo verdadero, sino porque en la experiencia de cada hombre se muestra y se descubre lo verdadero de diversas maneras. En este sentido, afirmaciones como la de McCabe –frecuentes en los estudios sobre Protágoras– son rebatibles desde los mismos testimonios sobre el sofista: “In the relativist world of Protagoras, truth and genuine beliefs go hand to hand [...] he can only express his genuine beliefs; and only his genuine beliefs can be considered by him”, M. McCabe, 2000, p. 34. Ya he señalado que “el mundo relativista de Protágoras” consiste en considerar el devenir de la realidad en el conocimiento y una correlación hombre-realidad. Sus “creencias genuinas” aparecen como distintas de la verdad, y es lo único que puede expresar –gracias a una suerte de minusvalía para poder conocer la verdad–. Si sólo sus creencias genuinas son lo único que el hombre puede considerar, nuevamente nos aparece el problema de la comunicación entre los hombres, cfr. Cap. 1. Como veremos en el capítulo siguiente, la tarea del sofista es precisamente lograr la comprensión en medio de la diversidad de juicios y opiniones, “transformar” al otro, si es el caso, para que comprenda de una manera “mejor” (*Teeteto*, 166d y ss). Eso no sería posible si el hombre sólo fuera capaz de considerar *sus* creencias genuinas como si fueran algo distinto de la verdad.

el que los hombres acordaron, por ejemplo, que lo justo es esto o aquello; sino como el hacer mismo de la comunidad. En una cierta época los usos, las ideas o las concepciones de justicia, son de una determinada manera; sin embargo, se transforman a lo largo del tiempo y con ello se ajustan al devenir de la vida comunitaria. Es un acuerdo implícito, si se quiere, derivado del hacer que permite a lo plural y lo variado que caracteriza a la comunidad encontrarse en un espacio común, es decir, el espacio del ciudadano.

El conocimiento es verdadero, es acerca de la realidad. Sin embargo, si es *aisthesis* no es revelador de *una* verdad, unívoca o inmóvil. El conocimiento no es ajeno a la condición cambiante del mundo o de lo humano, no se trata de una verdad eleática.³³⁷ En tanto que Protágoras admite el devenir en lo real –a diferencia de Parménides- y no lo excluye del mismo, lo que se puede conocer verdaderamente involucra el devenir, y por ende, *aisthesis* y verdad son inseparables. Es suficiente considerar las diversas concepciones sobre lo justo, el universo, lo divino, el arte, la política de distintas épocas históricas para entenderlo. Si la realidad está siempre en devenir y ella tiene los *logoi* de todas las *aistheseis*, en un momento dado la disposición de los hombres y la de su comunidad permitió que unos *logoi* y no otros fundaran su propia concepción del mundo.

Si comparamos ciertas ideas del pasado con las actuales, serán sólo diferentes y no unas falsas y otras verdaderas. “La tierra es el centro del universo”, por ejemplo, es una verdad de los hombres de otros tiempos; hoy, sin embargo, según Protágoras, no podríamos descalificarla como falsa: que la tierra fuera el centro del universo era un modo posible de conocimiento, era un *logos* que reposaba desde cierta perspectiva en la correlación hombre- realidad. Cuando nos aproximamos cognoscitivamente a la tierra de otra manera, según otra correlación, se reveló la posibilidad de conocerla de un modo distinto. Esas posibilidades diversas de conocer, y es lo que quiero significar nuevamente, están inmersas en la realidad. Y si se pensaba que la tierra era inmóvil y sólo se movía la cúpula celeste, no se trataba de algo absurdo dado que se

³³⁷ “As a result, knowledge is best seen as multivalent, an expression of the variations that distinguish the human community and our diverse ways of knowing”, M. Mendelson, 2002, p. 5.

presentaba a la *aisthesis* de esa manera.³³⁸ Y, por lo tanto, era verdad en ese momento, para esa época y para esos hombres. Ahora que nos hemos situado de otra manera para conocer la posición de la tierra en el universo, podemos decir, gracias a las nuevas evidencias (*aistheseis*) que tenemos, que la comprensión actual es “mejor” que la anterior.³³⁹

Ahora bien, sólo obviando lo que significa *aisthesis* para Protágoras, podría sostenerse que lo evidente no es verdadero. Ciertos testimonios de los sentidos son un buen ejemplo de ello, incluso verdades geométricas, como decía el mismo sofista, no se corresponden con evidencias de la realidad.³⁴⁰ Sin embargo, pienso que la originalidad de Protágoras consiste precisamente en que lo evidente de *aisthesis* es lo verdadero. Lo que Protágoras nos propone es que los aspectos sensoriales y sentimentales tienen un peso similar al de la razón, sin preponderancia preestablecida o necesaria de ninguno de estos factores.³⁴¹ Lo verdadero desde este punto de vista no puede ser distinto de lo dado a mi experiencia en el mundo, con las cosas que me rodean, con lo que efectivamente capto de la realidad. Más si *episteme* involucra incluso la disposición en que se encuentra el hombre y la *polis* a la que pertenece. Para nuestros oídos modernos parecería esto como una suerte de contaminación en la búsqueda de lo “objetivo”.³⁴²

La originalidad de Protágoras radica precisamente en considerar que *todo* lo que pertenece y tiene que ver con el hombre afecta al conocimiento. La experiencia real, evidente, del mundo no se deja de lado y lo emocional y sensorial no tergiversan lo verdadero. Más aún: es la

³³⁸ Las verdades antiguas no afirmaban que la luna era rectangular o que la tierra estaba dentro del sol, quiero decir, no se afirmaba nada que no pudiera ser inferido, comprendido desde la realidad misma, nada que contraviniera la evidencia.

³³⁹ Cfr. *Teeteto*, 167 b 5.

³⁴⁰ Cfr. *Metafísica*, III, 2, 997b 35 y ss.

³⁴¹ La preponderancia será en cada caso y dependiendo de cada hombre. Una persona que haya tenido, por ejemplo, la experiencia de una aparición religiosa, no necesita de ninguna prueba racional de la existencia de Dios para saber que su encuentro con lo divino ha sido verdadero. Por el camino racional o el camino de la fe, si es el caso, se trata de *aistheseis* y, por ende, de verdades.

³⁴² En este sentido, creo que Mendelson tiene razón cuando afirma: “For the master tradition, the problem is that “true for A” is incompatible with determinate knowledge of the real world. The cherished notion of epistemological objectivity (of knowledge detached from personal orientation and the flux of experience) is thus at stake: Protagoras must be refuted if rational knowledge of the world is to be salvaged. In our own time, the concept of relativized knowledge confronts the scientific conviction that the objects of knowledge may be known as they exist independently of the knower and that a rational methodology is able to represent the real world in formal terms that are incontestable”, M. Mendelson, 2002, p. 22.

condición del hombre lo que permite que la realidad se manifieste de la manera como verdaderamente se manifiesta.³⁴³

De nuevo, ¿acaso no está el hombre *siempre* en una condición y en una situación? Por ejemplo, serenidad, contemplación, continencia, enfermedad o miedo. Pareciera que no existe un hombre ajeno a lo temporal y espacial. No es prescindible ni la disposición ni la *polis* ni los sentimientos ni los sentidos, porque todo esto *es* y *constituye* el hombre. En consecuencia, el conocimiento no es sólo asunto de la razón. No puedo, en efecto, despertar un día y tomar la decisión de prescindir de mi cuerpo, de mis sentidos, de mis creencias, de mis afectos o del lugar al que pertenezco.³⁴⁴ Y como para vivir no puedo dejar de hacerlo, tampoco puedo dejar de hacerlo para conocer. Se trata de la correlación esencial, de naturaleza, entre el conocimiento y la vida.³⁴⁵

Por supuesto, lo que se alcanza como verdadero desde este punto de vista puede ser notablemente distinto de lo que alcanza la razón por sí sola, o “el alma investigando por sí misma”, como diría Platón.³⁴⁶ Esto nos lleva a repensar cómo concebimos lo verdadero y cuál es su relación con lo evidente.

³⁴³ M. Mendelson, 2002, pp. xvii-xviii, a propósito del conocimiento que resulta del proceder antilógico de Protágoras, señala: “The antilogical method, therefore, runs counter to the Platonic drive towards universal principles, to the Cartesian emphasis on “clear and distinct” premises, and to the more recent insistence on formal rigor as the preeminent method of reasoning one’s way to the ‘truth’. Instead, antilogic would embrace the ambiguity, diversity, and temporality that condition practical arguments and, in response, would encourage tolerance and dialogical relationships among partners in controversy as necessary features in the operation of practical reasoning (*phronesis*). In other words, antilogical practice comes with its own ethics of dialogical exchange”.

³⁴⁴ Confírmese la noción “simbiosis indisoluble” en J. Mansfeld, 1979, p. 15; p. 28.

³⁴⁵ “So far, I have argued that Protagoras inaugurates a cognitive theory in which knowledge is always conditioned by the position and agency of the knowing subject. However familiar, contemporary, or agreeable such a concept may now seem, opposition to Protagorean perspectivism has been, from the beginning, powerful and persistent. Plato responds that unless we purge ourselves of personal bias (via dialectic) and come to know the Truth as it stands apart from individual experience, we cannot claim knowledge at all (*Theaetetus* 186c; cf. Plato’ *Timeaus* 51c-d). And Aristotle, with Protagoras clearly in mind, counters that ‘all things that we know, we know in so far as... some attribute belongs to them universally’, i.e. in so far as they are themselves beyond modification by the individual percipient (*Metaphysics* 999a, 27-29). This argument against relativism (and on behalf of universal truths) spearheads the ancient attack on the human-measure doctrine; nor is this critique solely of historical interest. In various forms, many contemporary thinkers continue to express comparable longings for self-evident principles and normative certainties on which to ground the search for knowledge and the procedures of argument [...]”, M. Mendelson, 2002, p. 9.

³⁴⁶ Cfr. *Teeteto*, 185e 1-2.

En efecto, ¿qué es lo verdadero-evidente?: ¿que el mundo es cambiante y corruptible, al modo de Protágoras, o que no lo es, al modo de Parménides? Desde el punto de vista humano, ¿qué es lo real? ¿El ser uno, inmóvil, imperecedero; o la multiplicidad, el movimiento y la corrupción? ¿Puede plantearse la pregunta por lo real independientemente de lo humano y su situación?

Parménides precisó las diferencias entre “la verdad de la diosa” y las creencias vulgares, y estableció que la primera sólo se alcanza con la razón. Si bien la filosofía de Protágoras puede considerarse como una recuperación y reivindicación del sentido del hombre común, de su sensatez y capacidad de juicio, no es, en definitivas cuentas, una estricta negación de la filosofía eleática. Protágoras no podría decir, en rigor, que el hallazgo de Parménides sea falso. *Aisthesis* abarca una amplia gama de significados, como se ha expuesto en el capítulo 1, es decir, incorpora toda evidencia y juicio verdadero, según el caso. Vimos también que la realidad según Protágoras aún se mantiene en los linderos presocráticos, en los que lo material y lo espiritual, lo sensible y lo inteligible, no están escindidos. De manera que la realidad es una suerte de realidad material-espiritual desde la que todo viene a manifestarse.

En este sentido, las leyes justas de una *polis* son “hallazgos de sabios y antiguos legisladores” y todo lo que al hombre “le parece” tiene correlativamente un *logos* en la realidad: el “parecer” se manifiesta en las posibilidades de las cosas así manifestadas, es decir, la realidad. De allí que *aisthesis* no se limita a una experiencia subjetiva meramente sensorial o material, implica todo lo que se aparece como evidente. Es posible decir, a modo de ejemplo, que es una experiencia de *aisthesis*, verdadera, la de los encadenados del fondo de la caverna de Platón, que sólo ven sombras en movimiento y creen que ésa es toda la realidad. Pero igualmente es una auténtica experiencia de *aisthesis* el *darse cuenta*, una vez que el liberado sale de la caverna, que el mundo exterior es la realidad. Protágoras añadiría, sin que le falte razón, que la *aisthesis* del liberado es “mejor” que la de los encadenados. Se comprende así, por lo tanto, lo distorsionados de aquellos comentarios que sólo admiten en Protágoras la mera sensorialidad como conocimiento definitivo.

Según esto, el conocimiento para Protágoras tiene un rasgo fundamental; es una experiencia personal, no por ello subjetiva, arbitraria o caprichosa. Es *personal*, lo que no significa que sea privada e incommunicable.³⁴⁷ Hemos visto cómo Protágoras no puede decir que una *aisthesis* ajena es falsa, aunque no sea experimentada por él; si resulta oscura o incierta, se suspende el juicio, es decir, se medita o se espera. Y como no se puede negar, puede decirse lo que Protágoras dijo acerca de los dioses: “Si existen o no existen, qué forma tienen, no lo sé [...]” No lo sabe porque no ha tenido personalmente esa experiencia, porque su disposición y circunstancias quizá no le han permitido captar esa dimensión de la realidad, porque capta otras; pero ante la oscuridad del asunto, como él mismo dice, sólo afirma que “no lo sabe”. Nada más podría decir Protágoras sobre Parménides, por ejemplo; sin negar, por ello, que el hallazgo del eleático sea una experiencia de *aisthesis*.³⁴⁸

Para asentar lo referido será conveniente considerar el caso del conocimiento sobre los dioses, no tanto para disertar sobre la religiosidad o no de Protágoras, sino para resaltar la dimensión personal, la finitud, y la posición ante lo que no nos resulta evidente en el conocimiento. Recordemos para ello el célebre fragmento:

Acerca de los dioses no puedo saber, ni cómo son ni cómo no son, ni cuál es su forma. Pues muchas cosas me impiden saberlo.³⁴⁹

Literalmente, Protágoras no niega ni afirma que los dioses existan; lo que afirma es que *no lo sabe*, y esto es consistente con lo que he venido diciendo. Este testimonio supone una actitud

³⁴⁷ Si así fuera, carecería de todo sentido que Protágoras se hubiese ocupado de la retórica y la argumentación. Por lo demás, contradiría la misma experiencia humana: es un hecho que todos podemos comunicar nuestras convicciones, creencias u opiniones.

³⁴⁸ Creo que la observación de J. Mansfeld, 1979, p. 50, recoge el espíritu de lo dicho: “Finally, Protagoras cannot have argued that what the geometers say is false; it is true to them, and they have a *logos* in its favour. To this argument, Protagoras opposes another *logos*, which is not concerned with “empiricism” or with “the senses” (it can never be said often enough that Protagoras does not distinguish between thinking and sensing), but with what one can *see for yourself*. Personal experience is at variance with mathematical theory, but it cannot, thereby, disprove this theory; the existence of gods cannot be disproved either. All Protagoras may be supposed to have claimed is that his own *logos* is *stronger* than that of the mathematicians in that, for him, it is better supported by the evidence, i. e. based upon what we can know”.

³⁴⁹ *Peri theon oute ei eisin outh' hopoioi tines eisi dunamai legein: polla gar esti ta kolounta me*, Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, IX 55-56; En la versión de Diógenes Laercio: ... *ta polla gar ta kolounta eidenai, adelo tes kai brachys oun ho bios tou anthropou*, I, 51. “Muchas cosas me lo impiden, la oscuridad [del asunto] y la brevedad de la vida del hombre”. Cfr. Cicerón, *De natura deorum academica*, I 24, 63; Eusebio, *Preparación evangélica* XIV 33, 7; Filodemo, *De la piedad*, XXII. Cfr. A. Melero, 1996, pp. 98-99; J. Barrio, 1980, pp. 72-73.

distinta de la que niega la existencia de los dioses y niega con ello las experiencias religiosas que los otros auténticamente tienen –como lo haría un Critias-. El sofista tampoco muestra una actitud como la de Anaxágoras, que públicamente afirmaba que el sol era sólo una piedra incandescente y que en consecuencia no era Apolo. Dado que a la *aisthesis* de Protágoras no se presenta de manera evidente cómo son los dioses ni cómo no son ni cuál es su aspecto (*idean*), no puede afirmar que no sean. No puede ni negarlos ni afirmarlos. El pasaje tampoco permite sospechar que se trate de una explicación racional de lo religioso al modo de Pródico. Sostener que “no puede decir” deja abierta la posibilidad de que los dioses existan; que yo no los conozca, no significa que otros no los conozcan con verdad. Lo honesto exige un reconocimiento de poder decirlo o saberlo, si no se tiene evidencia. Pienso que este aspecto de la experiencia auténtica y religiosa de otros, lleva a Protágoras a pronunciarse por una suerte de “no sé” y no por una negación.

Éste es un buen ejemplo para mostrar que el sofista no podía en ningún caso negar la *aisthesis* del otro ni esgrimir como falsa ninguna experiencia auténtica. “No poder decir” cómo son los dioses nos sugiere que Protágoras no apunta a un saber específico, sea intelectual o sensorial o sentimental solamente: sin una *aisthesis* religiosa no será posible la creencia en la existencia de los dioses. Por esto tampoco se queda en lo meramente sensorial: todos sabían cuál era la apariencia de Afrodita y de Dioniso. Las estatuas eran una *mimesis* que traía a la representación sensible la apariencia verdadera de los dioses.³⁵⁰ Y si bien Protágoras debía aceptar la verdad de lo que los demás creían, no por ello debía compartirlo de la misma manera por falta de una *aisthesis* religiosa correspondiente. El no poder decir si existen o no es pertinente, porque asume también lo comunitario; independientemente o no de su *aisthesis* religiosa, Protágoras admite la posibilidad de verdad de sus conciudadanos.

El pasaje también remite a lo que impide conocer o tener la evidencia de algo. Esto explica la posición del sofista ante la existencia de los dioses –“no lo sé”-, pues la oscuridad del asunto, que leemos en Diógenes Laercio, es un obstáculo para saber. “*Eidenai*”, “*Eido*”, además de significar “saber”, “ver” y “figurarse”, también tiene que ver con aparecer y observar. En este sentido Protágoras no puede saber cómo son los dioses ya que nunca los ha visto y, como lo

³⁵⁰ Cfr. H.-G. Gadamer, 1991, pp. 92-93.

confiesa, le resulta incierto y oscuro el asunto. Si bien no puede negar una verdad como la de Parménides, que no se revela en experiencia mundana alguna, tampoco lo puede afirmar pues no comparte el saber del eléata. En síntesis, para Protágoras el hombre sensato no ha de apartarse de su experiencia, si bien *aisthesis* no se reduce a lo sensorial, como hemos visto.

Asociada a la oscuridad e incertidumbre del objeto, se hace referencia a la brevedad de la vida como un obstáculo adicional para el conocimiento de asuntos como el de los dioses.³⁵¹ Se nos invita a esperar y meditar ante lo incierto, pero se nos advierte acerca la brevedad de la existencia. Quizá Protágoras nos insinúe que haya que mantenerse en un ambiguo “no lo sé”, si no se presenta una evidencia de otro orden, pues si la brevedad de la vida es un impedimento para una meditación que sería inevitablemente seria y larga, la muerte podría sorprendernos sin habernos topado con la evidencia.

La referencia a la brevedad de la vida es sugerente desde otra perspectiva. Supone la distancia entre la finitud humana y la inmortalidad de los dioses, en consecuencia, lo que el hombre es capaz de conocer. Si fuéramos dioses quizá podríamos conocer ciertas cosas que por nuestra limitación parecieran estar fuera de nuestro alcance, por el largo tiempo de meditación que requieren. Con esto Protágoras justificaría su posición de no saber, y sin negar otras experiencias posibles al respecto, pone en juego la condición humana en general y no sólo su opinión personal. Es posible también encontrar aquí un eco que resuena contra Parménides y su ruptura con el sentido común.³⁵²

³⁵¹ La opinión de Mansfeld es similar a la que aquí se sostiene: “I interpret his reference to the shortness of human life as constituting a definite obstacle to a decision which would be epistemologically justifiable as entailing that the only criterion which would enable him to accept that there are gods would consist in a *clear and distinct personal experience* confirming that what is asserted to be the case is, indeed, the case”, J. Mansfeld, 1979, p. 42. Cursivas mías. El autor recuerda en la nota 11 que tradicionalmente los dioses eran muy difíciles de ver (*Ilíada*, XX, 131), y que encontrarlos no era siempre una experiencia feliz.

³⁵² Es una opinión común que Protágoras escribe contra Parménides, cfr. Á. Cappelletti, 1987, p. 77, p. 82; F. Bravo, 2001, p. 37; E. Dupréel, 1948, p. 23; M. Mendelson, 2002, p. 4 y ss., sólo por mencionar algunos. Es así que comparto con Cappelletti el descuerdo con la sugerencia de Capizzi, para quien Protágoras podría ser un “proeleático”. En efecto, si “todo es verdad”, supone Capizzi, hay una relación con Parménides. Pero, como bien señala Cappelletti, ningún testimonio apoya semejante tesis. Pues “si el hombre es la medida de todas las cosas” y eso es equivalente de la tesis “*aisthesis es episteme*”, incorporando además el devenir de lo real y la disposición del hombre en el conocimiento, con dificultad algo podría ser más opuesto a la tesis de Parménides. “¿Sostener que *aletheia* y *doxa* se identifican, no viene a ser la más cabal expresión del anti-eleatismo? ¿Qué puede haber más contrario a Parménides que la afirmación de múltiples verdades?”, Á. Cappelletti, 1987, p. 94. Cfr. A.

Sugerir los límites de lo que podemos conocer, como lo hace Protágoras, es en cierta forma una innovación que se contrapone a filosofías como la de Jenófanes, Pitágoras, Parménides, la del mismo Heráclito y años después la de Platón, que parten de una postura más optimista – quizá más utópica- de lo que podemos humanamente conocer. Esto está vinculado con la identificación de *aisthesis* y conocimiento, y con el inevitable peso que tiene lo emocional y lo sensorial en la evidencia cognoscitiva. Si bien Protágoras no niega las verdades de estos filósofos, con la afirmación sobre la brevedad de la vida cuestiona la posibilidad de un conocer humano análogo al divino:

límite y discernimiento [*krisis*] de las cosas es el hombre.³⁵³

γ. *De las antilogías.*

“Acerca de todas las cosas hay dos *logoi* opuestos entre sí.” Así reza el célebre enunciado de Protágoras conocido como “antilogías”.³⁵⁴

Capizzi, 1955, p. 309. Esto no hace a Protágoras, ni mucho menos, escéptico o ateo. El mismo Cicerón distingue la duda de Protágoras sobre los dioses, por ejemplo, del ateísmo. Cfr. *De natura deorum academica*, I, 1, 2.

³⁵³ Hermias, *Irris. philoso.* 9, en Á. Cappelletti, 1987, p. 86.

³⁵⁴ Kai proitos ephe duo logous einai peri pantos pragmatos antikeimenous allelois-, Diógenes Laercio, IX, 51, G. Kerferd, 1981, p. 29 y W. Guthrie, 1992, pp. 53-54, tomo III, entienden “*logon agones*” como confrontación de argumentos, escritos, orales, privados o públicos. En opinión de Guthrie, confrontaciones generalmente privadas que se llevaban a cabo en medio de la instrucción del sofista. Por otro lado, estoy tomando la traducción del “*pragmatos*” del fragmento en el sentido más amplio del término, es decir, como la realidad (cosas) con todas sus manifestaciones. Como hemos visto en el capítulo 1, la realidad de Protágoras aún no alcanza escisiones sensibles o inteligibles y el *homo mensura* abarca juicios del tipo “me parece frío” o “me parece justo”. Esto es, las “cosas” del enunciado no pueden reducirse a juicios de valor o a juicios “subjetivos”, pues implican todas las *aistheseis* que se tienen acerca de lo real. “Schiappa sostiene que este principio debe entenderse en sentido heraclíteo y traducir el término “*pragma*” como “realidad” y no meramente como “cuestión” [“cuestión” es la traducción de Solana], término que acentúa el lado subjetivo. En mi opinión es poco probable aceptar como incompatibles los aspectos subjetivos y objetivos, componentes esenciales e irreductibles de cualquier interpretación relativista del conocimiento”, J. Solana D., 1996, p. 36 n 28. Comparto la opinión de Solana, aunque estaría a favor de traducir “*pragma*” como “realidad” pues no debe suponer la acentuación del “lado subjetivo”. En primer lugar, hemos visto, la realidad contiene los *logoi* de los fenómenos, y en segundo lugar, Protágoras desconoce las cualidades de las cosas como algo “subjetivo”. Cfr. Capítulo 1. Por lo demás, señala Bravo: “[...] en la época de Protágoras *chrema* es un término recientemente introducido por Anaxágoras, quien lo utilizó como sinónimo de *pragma*. Y de ahí que, para explicarlo, Platón [*Cratilo*, 385e-386a] y Sexto Empírico [*Esbozos Pirrónicos* I, 216] recurran a este último término, de ascendencia pitagórica, que significa cosa. Entre el término pitagórico *pragma* y *chrema* en sentido anaxagoreano o protagoreano sólo hay una diferencia de extensión: mientras que el primero abarca tanto las cosas como los hechos (o conjuntos de cosas con cierta vinculación), el segundo sólo se refiere a los hechos, especialmente a las experiencias. Que el hombre es la medida de todas las cosas significaría, pues, que el hombre es el dominador de sus propias experiencias”, F.

El siguiente comentario de Séneca recoge la interpretación tradicional acerca de ellas:

Sobre cualquier asunto es posible defender, con la misma validez una tesis como su contraria, incluso a propósito de esa misma proposición, dado que cualquier asunto puede ser defendido en un sentido o en su contrario.³⁵⁵

A continuación intentaré precisar el sentido que a mi juicio tiene la tesis de Protágoras, así como el alcance de la interpretación de Séneca.³⁵⁶ Pienso que será útil al respecto comenzar con el conocido pasaje del *Eutidemo*, donde Sócrates afirma que Protágoras sostuvo la

Bravo, 1998, p. 52. Creo que el sentido al que se refiere Protágoras supone hechos y cosas (y también “cosas” en el sentido prearistotélico del término, cfr. Cap. 1, n. 22), quiero decir, la realidad con todos sus *logoi* o posibilidades, *todas* las experiencias humanas. Éstas, tienen un *logos* en la realidad fluyente que puede ser en sí misma *todo* lo que aparece a los hombres, como afirma Sexto. “Que «cosas» incluya el calor y el frío, la justicia y la injusticia es innegable [esto es lo que especialmente quiero resaltar], pero *Protágoras* c y d muestran que los griegos las consideraban aún comúnmente como cosas existentes (*pragmata*). *Chremata* habrá sido para Protágoras lo que era para su contemporáneo Anaxágoras: esto es, habrá incluido las cosas «opuestas» y concretas a la vez [cfr. Cap. 1]. No podemos excluir a las últimas del argumento, apoyándonos en que el hombre no puede ser la medida de la existencia de los árboles y piedras (como hace Nestlé [...]) [Cfr. Cap. 1, p. 50 y ss.] [...]” W. Guthrie, 1992, p. 192, tomo III. Lo que contradiría, por demás, el testimonio de Sexto. Para un estudio detallado de los usos de *chrema*, cfr. W. Guthrie, 1992, pp. 191-192. “El principio antilógico, por tanto, constituye el fundamento de una teoría filosófica general que incluye los tres conceptos esenciales constitutivos de la reflexión filosófica: ser, verdad y valores”, J. Solana D., 1996, p. 37.

³⁵⁵ *Ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit*, *Cartas*, 88, 43. Asimismo, cfr. Clemente de Alejandría, *Stromata*, VI, 65. “La antilógica es básicamente un método de argumentación. Consiste en oponer argumentos opuestos, para producir, con ello, una contradicción. Es pues una técnica específica de la argumentación, consistente en encontrar un *logos* diferente del del oponente, de modo que éste debe aceptar los dos *logoi* o abandonar el suyo”, A. Melero, 1996, p. 28. Si bien se trata, en efecto, de un método de argumentación (*logos*), no debemos olvidar que ese *logos* hablado se corresponde con el *logos* captado desde la realidad; esto es, no se trata de argumentación arbitraria. Esta puede ser una de las razones por las cuales se distingue la antilógica de la práctica erística, cuyo fin era vencer en la argumentación por encima de todo y a como diera lugar: “La finalidad del arte erístico es la búsqueda de la victoria en la argumentación, por cualquier medio y *con independencia de la verdad*”, A. Melero, 1996, p. 28. *Cursivas mías*. Para la distinción entre antilogía, erística y dialéctica, cfr. A. Melero, 1996, pp. 27-30. Por lo demás, la antilogía se aplica universalmente, como demuestran las refutaciones de Platón y Aristóteles, y no sólo al ámbito de los valores, cfr. J. Solana D., 1996, p. 36.

³⁵⁶ “El método de examen que los sofistas pusieron a punto es lo que suele denominarse Antilógica. Protágoras pasa por haber sido el primero en proclamar que sobre cualquier asunto hay dos razonamientos, capaces de formulación verbal, mutuamente opuestos. A él se debe el desarrollo del método antilógico, consistente en defender sucesivamente dos puntos de vista opuestos: elogio/censura; acusación/defensa [...] como señala J. de Romilly, la oposición de tesis y argumentos permitía ponderar mejor las situaciones, analizar en detalle los conflictos, examinar las distintas responsabilidades. En este sentido, el método antilógico trasciende los límites de la retórica práctica, para convertirse en un poderoso instrumento de análisis y conocimiento”, A. Melero, 1996, pp. 27-28.

imposibilidad de la contradicción y además menciona el problema de la existencia o no de lo falso.³⁵⁷

- [D]-¿Has hablado, Ctesipo, como si existiera la contradicción? [*hos ontos, ephe, tou antilegein, o Kresippe, poie tous logous;*] (1)
- [C] ¡Por supuesto!, dijo. ¡Ya lo creo! ¿O acaso tú, Dionosidoro, piensas que no existe la contradicción? [*Panton depou, ephe, kai sphodra ge- e su, o Dionysodore, ouk oiei einai antilegein;*] [...] (2)
- [D] Pues bien, ¿hay enunciados para referirnos a cada una de las cosas que son? [*eisin hekaston onton logon;*] (3)
- [C] Claro. (4)
- [D] ¿Para decir de cada una que es o que no es? [*oukoun hos estin hekaston e hos ouk estin;*](6)
- [C] Para decir que es [*hos estin*] [...] (7)
- [D] ¿Nos contradiríamos –dijo- diciendo los dos el enunciado de la misma cosa?, ¿o, más bien, en ese caso, no estaríamos diciendo lo mismo? [*Poteron oun, e d' hos, antilegoimen an tou autou pragmatos logon amphoterai legontes; u outo mena n depou tauta legoimen;*](8)
- [S] Aceptó [C]. (9)
- [D] Pero cuando ni el uno ni el otro –añadió- dice el enunciado propio de la cosa [*All' hotan medeteros, ephe, ton tou pragmatos logon lege*], ¿podríamos contradecirnos? [*tote antilegoimen an;*];¿No sucede que ninguno de los dos ha hecho siquiera la mínima mención de la cosa? (10)
- [S] Admitió [C] también esto. (11)
- [D] Pero entonces, ¿nos contradecemos cuando yo digo el enunciado propio de la cosa y tú dices otro enunciado de otra cosa? [*All' ara, hotan ego men ton tou pragmatos logon lego, su de allou tinon allon, tote antilegomen;*] ¿No sucede, entonces, que yo digo la cosa y tú, en cambio, no dices absolutamente nada? ¿Y el que no lo dice, cómo podría contradecir al que lo hace? [*ho de me legon to legonti pos <an> antilegoi;*] (13)
- [S] Ctesipo se quedó mudo. (14)
- [S] Yo, sorprendido por la argumentación, exclamé: [...] este argumento que ya he oído tantas veces y a tantas personas no deja nunca de asombrarme. Los seguidores de Protágoras lo utilizaban frecuentemente y aun lo hacían otros más antiguos que ellos [*kai gar hoi amphiprotagoran sphodra echronto auto kai hoi eti palaioterai;*][...] ¿es imposible –porque a ello va enderezado el argumento, ¿no?- decir lo falso?, pues cuando se habla, ¿se dice la verdad o no se habla? [*all' e legont' alethe legein e me legein;*] (15)
- [S] Aceptó. (16)
- [S] Si es imposible decir lo falso, ¿es imposible tener opiniones falsas? [*doxazein mentoi estin;*] (17)
- [D] No es posible –dijo. (18)
- Entonces –dije-, no hay de ningún modo opinión falsa? [*oud' ara pseudes, en d' ego, doxa estin to parapan*]. (19)
- [D] No, contestó.³⁵⁸ (20)

³⁵⁷ En este pasaje, Sócrates [S] narra una conversación entre Dionosidoro [D], Ctesipo [C] y él. He enumerado los argumentos de cada personaje con el fin de facilitar su estudio. También, sobre la no contradicción en Protágoras, cfr. *Metafísica*, V, 29 1024b 34 y ss.; *Tópicos*, I, 11.

³⁵⁸ *Eutidemo*, 285d10-286d6. Traducción de F. Olivieri con algunas modificaciones. En (1) mantengo los signos de interrogación del texto griego, y no los de admiración, que introduce el traductor; modificación a la traducción en (17), donde *doxazein* queda suprimido; en (19), suprimo los signos de interrogación ausentes del texto griego. “Platón nunca menciona a Antístenes (excepto en la circunstancial enumeración de pospresentes a la muerte de Sócrates, en *Fedón* 59b8). Sin embargo, el lenguaje más preciso y técnico que emplea en estas líneas, como los tres casos con que ejemplifica la imposibilidad del contradecir, coinciden exactamente con los testimonios que Alejandro de Afrodísia nos transmite sobre Antístenes y su tesis al comentar a Aristóteles”, F. Olivieri, 1999, p. 233 n. 62. Asimismo, Aristóteles le atribuye esta tesis de la imposibilidad de la contradicción a Antístenes en *Metafísica*, 1024 b 33. Diógenes Laercio, IX 52, afirma que Protágoras expuso la tesis del *kairos* (ocasión,

Empecemos por esclarecer, a partir de todo lo que he venido argumentando a lo largo de este trabajo, la relación de Protágoras con estos enunciados del pasaje. Ciertamente, está en juego la existencia o no de la posibilidad de contradecir, y según este texto pareciera que Sócrates le atribuye a Protágoras que la contradicción no existe (15). El interrogante que surge, entonces, es el siguiente: si no hay contradicción, como Sócrates pone en boca de Protágoras y a diferencia de lo que opina Séneca, ¿cómo es, entonces, que para el sofista “acerca de todas las cosas hay dos *logoi* enfrentados entre sí”?³⁵⁹

Protágoras sustentaría sin duda, con Dionosidoro, que hay enunciados para referirnos a cada una de las cosas que son (3), por ejemplo, “esto es un hombre”, “esto es un muro”. Sin embargo, pienso, Protágoras admitiría también, en un sentido, enunciados para decir cosas que no son (6), a saber, “esto no es un hombre”, “esto no es vino” o, más significativamente, “esto no es bueno” o “esto no es justo”. Se puede decir que la tiranía *no* es buena y que las leyes de una *polis* democrática la rechazan. Pero estaría de acuerdo, en otro sentido, en que no se puede decir algo que no *es*: *no* se puede decir que un hombre es lo mismo que un barco, puesto que no se puede decir o pensar acerca de un *logos* de la realidad, sin la evidencia que presenta en *aisthesis*.

Cuando se afirma, como lo hace Dionosidoro, que no hay contradicción (8) (9) (13), se da por sentado que con respecto a las cosas sólo hay *un* enunciado verdadero.³⁶⁰ Pero sabemos que para Protágoras varios enunciados, incluso contradictorios, pueden ser verdaderos. Pienso que aquí se encuentra el origen de la opinión de que Protágoras niega la contradicción. Ya que se

momento oportuno). La teoría del *kairos* es mejor conocida por Gorgias; sin embargo, es perfectamente comprensible su importancia para Protágoras al momento de considerar la cosa de una u otra manera: en efecto, es según la ocasión cuando algo puede aparecer bueno o malo, admisible o inaceptable, etc. Cfr. W. Guthrie, 1992, p. 184 n. 19, tomo III. En esta versión “logopática” del conocimiento, quizá valga recordar el final de un pasaje de Faniás: “*kairos Eroti philos*”. Cfr. A. Luque, 2001, p. 203.

³⁵⁹ “[...] el principio antilógico ni presupone ni implica una identificación de los contrarios, sino más bien, su diferencia (en otro caso, ¿cómo podrían ser *antikeimenous*?). En consecuencia, tampoco puede atribuirse a Protágoras la negación del principio de no contradicción (Aristóteles) ni la imposibilidad de la contradicción (Platón)”, J. Solana D., 1996, p. 37.

³⁶⁰ Es precisamente por ello que la tesis de Antístenes no debe equipararse con la de Protágoras: éste no admitiría que hay “un único enunciado para una única cosa”, cfr. *Metafísica*, V, 29, 1024b 30 y ss.

le atribuye la idea de que si dos argumentos contradictorios son verdaderos, entonces no puede haber contradicción. Veamos esto más de cerca.

Aunque dos *logoi* distintos o contradictorios pueden ser ambos verdaderos, no involucra que por ello dejen de ser distintos o contradictorios. Tomemos, por ejemplo, la pena de muerte. Ella, porque, tiene posibilidades (*logoi*) que pueden comprenderse de diversas maneras, como justa o injusta, para poner el caso, y permite preguntarse si alguno de estos *logoi* que lleva a tales diferencias es falso. Más todavía si nos ubicamos en la perspectiva de Protágoras para quien las *aistheseis* no son arbitrariedades sino que tienen su fundamento en un *logos* de la realidad. La única respuesta que cabe es que ninguna es falsa y, no obstante, son contradictorias. Esto es precisamente lo que se pasa por alto en el pasaje del *Eutidemo*, y se hace porque se parte del supuesto de que de dos enunciados contradictorios sólo uno puede ser verdadero.³⁶¹

No se trata, por supuesto, de argumentos enfrentados del tipo “me parece un árbol y me parece un barco” o de un uso meramente caprichoso del lenguaje. Si en la degustación de un vino a uno le resulta amargo y a otro dulce, desde el punto de vista de Protágoras, los dos son verdaderos. Esto nos lleva, entonces, a la pregunta de Sócrates (19) (20): ¿es imposible pensar y decir lo falso?

La pregunta no puede tener para Protágoras una respuesta unívoca. Es necesario afirmar, de nuevo, que ninguna *aisthesis* es falsa: ninguna de las opiniones sobre la pena de muerte, o acerca del vino, lo es. Si en la misma cosa, o hecho, se encuentran los *logoi*, o las causas inteligibles, o las posibilidades, de lo que se puede comprender no puede ser, entonces, indiferente lo que se comprende ya que carecería de cualquier evidencia. Es desde esta perspectiva que Protágoras podría calificar como “falso” el enunciado “el árbol y el barco son

³⁶¹ “[...] the human-measure doctrine yields a rhetorical practice based on the assumption that there are not just two sides to every question, but that on any significant point of controversy there are likely to be multiple, competing positions, multiple ‘measurements’ resulting from different perspectives which individuals bring to a particular issue. As a result of this multiplicity, antilogic would have us first acknowledge the ‘partiality’ of any and all opening positions in controversy [...] Once we recognize that all relevant *logoi* (reasons) are both *part of* what can be said and *partial to* certain aspects of the case, we can begin to work toward understanding by appeal to antilogic’s primary strategies: the dialogical consideration of opposing positions in relation to one another, the suspension of judgment while alternatives are tested, and the crafting of a resolution based on *pros to kairon*, what is appropriate to this particular situation”, M. Mendelson, 2002, p. xvii.

lo mismo”, porque en este caso “falso” significaría “sinsentido”.³⁶² Para la Atenas antigua eran un sinsentido, por ejemplo, los derechos políticos de los esclavos, y por ende en la acepción de Protágoras, eran algo “falso”.

Lo mismo puede plantearse desde otra perspectiva. Si *aisthesis* implica la evidencia, la seguridad de la experiencia de lo real y nunca es falsa, ¿cuándo erramos? Yo *veo* (*aisthesis*) que cuando el remo entra al agua, se parte. Sin embargo, basta que el remero saque el remo del agua o haga algún movimiento para darme cuenta (*aisthesis*) de que no está partido. ¿Era falso que yo estuviera viendo el remo partido? No. ¿Es falso que ahora vea que no está partido? Evidentemente, no. ¿Es verdad que el remo está partido mientras está sumergido? Después de la segunda *aisthesis*, Protágoras diría que no. Sabemos que no puede haber *aistheseis* falsas, y que el “darme cuenta” es también *aisthesis*. Y eso es lo que ocurre cuando veo el remo salir del agua. Es en ese momento, pienso, cuando es posible hablar con Merleau-Ponty no de falsedad sino de “desilusión”:³⁶³ no puedo afirmar que la *aisthesis* anterior fuera falsa, pero la fuerza de la evidencia se manifiesta en la segunda *aisthesis*. Es evidente que la *aisthesis* anterior era, por así decir, provisional, y ésta es, al menos por ahora, *firme*. Y en ese desencuentro de *aistheseis* y firmezas experimento la desilusión. Como diría el mismo Protágoras, la segunda *aisthesis* del remo es “mejor”. Más aún cuando todos los que ven el remo tienen la misma *aisthesis* que yo: que no está partido.

Para evitar el error, Protágoras propondría la meditación o la espera. Sin embargo, esto sería pertinente cuando las *aistheseis* no son claras, y no en un caso como el del remo partido donde efectivamente hay evidencia. Ahora bien, si en lugar de un remo partido sumergido en el agua digo que veo una casa, estaría simplemente afirmando, ahora, un sinsentido. Los fenómenos que se presentan ocurren gracias a sus causas inteligibles o a sus posibilidades (*logoi*), de manera que no es probable que en las posibilidades del remo se incluya una casa y menos todavía que tenga una *aisthesis* correspondiente. Sin embargo, es posible para el remo aparecer como partido en el agua: todos tenemos evidencia de ello. Y es el remo en el agua el que tiene el *logos* que nos permite comprender que no está partido. Si a alguno le viene en

³⁶² Cfr. M. McCabe, 2000, p. 131.

³⁶³ M. Merleau-Ponty, 1945, p. 343.

gana afirmar que ve una casa y proclama que es verdadero porque él lo dice, no estamos hablando ni de Protágoras ni de su *homo mensura*.³⁶⁴ En este caso se está en presencia de una arbitrariedad o de una falta de sentido.

Finalmente, hay que hacer una acotación. Hablamos de *aisthesis* individual, al modo de quien cata un vino; y hablamos de las *aistheseis* de la comunidad que son, en última instancia, la síntesis de las *aistheseis* de los ciudadanos, es decir, el “algo uno” que remite a la sensatez que hace posible la *polis* en tanto que comunidad: en rigor, no debemos confundir lo uno con lo otro.

En efecto, no se trata de marcar una distinción esencial entre ambas, sino de marcar el espacio ciudadano de los desacuerdos. Las evidencias o verdades que hacen posible la vida en comunidad deben ser compartidas para que haya *polis* –por ejemplo, las convicciones acerca de lo justo o lo bueno-. Pero aquellas *aistheseis* que no afectan la sensatez y la ley, como los desacuerdos posibles acerca del vino, no requieren de un acuerdo general. Precisamente éste es el equilibrio de la diversidad: se trata de admitir la posibilidad de *logoi* encontrados, contrarios o diversos, en todo aquello que no imposibilita la convivencia ciudadana, como lo hace ver Protágoras en su respuesta a Sócrates en el *Protágoras*. Es el compartir la virtud lo que hace posible la *polis*, lo que permite la convivencia sin negar la diversidad.

³⁶⁴ Lo referido hace ver, a mi juicio, el error que comete J. Solana D., 1996, 38: “Para Antístenes todas las opiniones humanas estaban igualmente fundadas; para Protágoras igualmente infundadas. De ahí que la noticia [de Diógenes Laercio] pueda ser cierta, por cuanto según la lógica protagorea, tan cierto puede ser lo uno como lo otro”. Se trata de la opinión común respecto a las antilogías. Toda nuestra reflexión ha girado en torno a la relectura de los pasajes de Protágoras, con el fin de mostrar que los *logoi* diversos que cada uno sostiene no son infundados y por lo tanto tampoco arbitrarios, y que pueden ser ontológicamente considerados como verdaderos. Para Protágoras la afirmación “puede ser cierto lo uno como lo otro” es verdadera, siempre que “lo uno y lo otro” sean opiniones, juicios, percepciones, (*aistheseis*) evidentes, seguras, y fundadas en un *logos* de la realidad.

Capítulo 4

Lo que enseña Protágoras

*Acostúmbrate a estar bien atento a lo que dice el
otro, y en la medida de lo posible penetra en el
alma del que habla.*

Meditaciones, Marco Aurelio

α. Introducción

Una vez estudiado el problema de la verdad y el conocimiento en la filosofía de Protágoras, es preciso establecer qué se enseña y qué se aprende con relación a *aisthesis*. Pero, ¿en qué sentido podemos suponer que *aisthesis* se aprende y se enseña? En efecto, si todas las *aistheseis* son verdaderas, son una evidencia de lo que manifiesta la realidad a cada hombre en cada caso, y eso mismo constituye el conocimiento –pareciera que no hay nada que aprender ni qué enseñar- ¿qué es lo que puede enseñar Protágoras?

Contamos con un primer indicio del propio Protágoras. Afirma que las *technai* conocidas desde antiguo como la poesía, los oráculos y los ritos religiosos, la gimnasia, la música, y muchos otros, han sido disfraces (*parapestama*) de la sofística.³⁶⁵ Sus cultores se escondían bajo esos mantos por el temor de provocar envidia; pero Protágoras, a diferencia de todos ellos, reconocía públicamente que era un sofista y que educaba a los hombres.³⁶⁶ Es bien sabido que la palabra “*sophistes*” no tenía un sentido peyorativo en épocas anteriores a Platón, y simplemente designaba al sabio en un sentido amplio.³⁶⁷ Así, no es del todo un desacuerdo

³⁶⁵ Cfr. *Protágoras*, 316d-317a.

³⁶⁶ Cfr. *Protágoras*, 317b 2; A. Capizzi, 1990, p. 90.

³⁶⁷ Es muy abundante y conocida la bibliografía sobre este punto. Para una excelente historia del término, cfr. W. Guthrie, 1992, p. 38 y ss., tomo III. También, E. Zeller, 1955, p. 40 y ss. Según Guthrie: “El término ‘sofista’, por consiguiente, tenía un sentido general, así como otro especial [recibir dinero por la enseñanza] [...] y en ninguno de ellos era necesariamente algo que connotase oprobio. Si recordamos la vocación educadora de los poetas griegos, cabría decir que el término que más se le adecua en castellano es el de maestro o profesor. Y es posible también que, desde comienzos del siglo V, se pronunciase con una inflexión peyorativa o despectiva, como hoy tal vez las palabras “lumbrera” o “intelectual”. Por obra y gracia del conservador Aristófanes se convirtió, definitivamente, en un término insultante que implicaba charlatanería y superchería, aunque todavía no se limitaba en modo alguno a la clase de los Sofistas profesionales”, W. Guthrie, 1992, p. 44, tomo III. Recuérdese, en efecto, que Aristófanes llama “sofistas” a los filósofos de la naturaleza y a Sócrates. En este mismo sentido, E. Zeller, 1955, p. 53, afirma lo siguiente: “Se llama sofista a todo maestro pagado en aquellas artes que se incluían en la cultura superior”. A. Capizzi apunta, como es sabido, que la labor del sofista era ‘practicare una qualche

cuando Protágoras llama sofistas al poeta o al músico,³⁶⁸ y aunque habla de un “disfraz” también sugiere que esas artes en tanto que sabiduría son una expresión sofística;³⁶⁹ valga decir, son arte sofístico porque pueden enseñarse y aprenderse.

Además de ello, habrá que tomar en cuenta en el análisis que Protágoras dice a Sócrates que él no intenta una enseñanza especializada, al estilo de Hippias,³⁷⁰ sino que enseña aquello que realmente interesa a sus alumnos: *arete* política o hacerse buenos ciudadanos.³⁷¹ Esto nos sugiere que el conocimiento al que se refiere Protágoras es un asunto práctico. En consecuencia, se *es* un buen ciudadano cuando se *actúa* como tal.³⁷² Protágoras ofrece a sus discípulos hacerlos ciudadanos “mejores” y “más capaces”, y su enseñanza no consiste, como se desprende de los testimonios, en ofrecerles *teorías* acerca de *qué es* un buen ciudadano, sino que se trata de un *saber hacer* que imparte a sus alumnos, un saber fundamentado en la misma tradición y uso de la *polis* que no requiere necesariamente de una investigación o conocimiento teóricos, como proponía Sócrates, por ejemplo. Se trata, entonces, de una educación fundada en creencias socialmente compartidas.³⁷³

tecnica’. “*Sophistes*’ era l’uomo che praticava e insegnava una *sophia*, un’abilità pratica, non importa quale: in una parola, un maestro; e Protagora, che intraprese ad Atene all’inizio degli anni cinquanta appunto un insegnamento tecnico, non fu certo un innovatore, appropriandosi evidentemente di un nome già diffuso per inserire la propria arte [...]”, A. Capizzi, 1990, pp. 89-90. Esto está esencialmente vinculado, como veremos, con el sentido eminentemente práctico de la enseñanza de Protágoras. También, cfr. R. Mondolfo, 1980, p. 70; Woodruff, 2017, pp. 213 y ss.

³⁶⁸ En este sentido, señala W. Guthrie, 1992, p. 41, tomo III: “Así, encontramos que, desde que se tiene la primera noticia de su existencia, en una oda de Píndaro, el término *sophistes* claramente significa poeta. Con la poesía iba la música, ya que el poeta lírico era su genuino acompañante. Ateneo cita unas palabras de Esquilo acerca de un *sophistes* que tocaba la lira, para ilustrar su aserto de que “todos los que practican el arte de *mousike* suelen ser llamados sofistas”, y la referencia al cantor y músico Támiris como *sophistes*, en el *Reso* de Eurípides, se cita como otro ejemplo”.

³⁶⁹ Cfr. W. Guthrie, 1991, pp. 45-46, tomo III.

³⁷⁰ Cfr. *Protágoras*, 318e 4. En efecto, en estos pasajes que a continuación se estudian, “El propio Protágoras describe su ‘método’ (es decir, su camino) intelectual y pedagógico [...]”, Á. Cappelletti, 1987, p. 69. Cfr. E. Lisanyuk, 2017, pp. 61 y ss.; P. Stern, 2018, pp. 127 y ss.

³⁷¹ *Protágoras*, 318e5-319a5. A este respecto señala J. de Romilly, 1988, p. 48, acerca de los sofistas: “Estos maestros no eran [...] teóricos desinteresados en busca de verdades metafísicas: la instrucción que facilitaban era tan práctica, y debía ser tan eficaz en la vida como una técnica profesional; pero su alcance rebosaba el marco de las profesiones: *era una téchne para el ciudadano*”. Cursivas mías. La finalidad de la educación de un sofista como Protágoras era “[...] formar hombres de primer orden, sabios y hábiles a la vez, y sobre todo dirigentes de masas, hombres de Estado, la élite de cada ciudad en definitiva. Afirmaban que se puede enseñar *arete*. Ahora bien, la *arete*, la *virtud* de los latinos, no es esencialmente la virtud moral, es el conjunto de cualidades que forman al hombre eminente y lo hacen útil e ilustre”, R. Flacelière, 1996, p. 144.

³⁷² Cfr. *Protágoras*, 324d-328d.

³⁷³ Pienso que L. Vega, 1997, p. 29, establece con claridad la diferencia entre la perspectiva de Protágoras y la de Sócrates: “El relativismo, en líneas generales, sostiene que lo que la gente considera justificado creer o hacer

Se entiende entonces que en el *Protágoras* se responde a Sócrates como se hace, es decir, que la *arete* es enseñable, lo que se confirma en pasajes del *Teeteto*, donde Sócrates hace una defensa de Protágoras y expone la relación de éste con el conocimiento y su trabajo como maestro.³⁷⁴ Tratemos entonces de entender lo que Protágoras intenta cuando le dice a su alumno:

Joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo [*apienai oikade beltioni gegonoti, kai en te hysteraia tauta tauta*·]. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor [*aei epi to beltion epidodonai*].³⁷⁵

β. *Del maestro de arete.*

La discusión entre Sócrates y Protágoras, en el *Protágoras*, gira en torno a la posibilidad de enseñar *arete*. Protágoras afirma que se enseña. Sócrates, quien mantiene sus dudas al respecto, le pide una demostración de ello.³⁷⁶ Protágoras accede gustosamente y pregunta a la audiencia si debe hacerlo mediante un *mythos* o un *logos*. Dado que los presentes lo dejaron a su elección, Protágoras contestó: “me parece que es más agradable contarles un *mythos*”.³⁷⁷

Es importante señalar, pienso, que cuando Protágoras pregunta si procede a través de un *mythos* o un *logos*, en cierta forma los hace equivalentes: uno u otro es capaz, según él, de *demonstrar* que la *arete* es enseñable. Sócrates ni nadie de los presentes objetan que una demostración pueda ser satisfecha por un *mythos*. Es de notar también que Sócrates, en sus comentarios críticos a la postura de Protágoras, no hace referencia al uso del *mythos* para *demonstrar* la enseñanza de la *arete*.³⁷⁸ Todo indica que no se considera extraño el proceder de

depende decisivamente de su propia disposición o de sus condiciones de vida (tiempo y lugar, cultura, convenciones, medio social, forma de vida, etc.). Es lo contrario a suponer que una opción epistémica o práctica sólo se justifica en razón de sus virtudes intrínsecas (epistemológicas o normativas)”. En otros términos, “[...] [se] empieza a descender del cielo filosófico de los *marcos* conceptuales a la tierra pantanosa de las *culturas*”, L. Vega, 1997, p. 38.

³⁷⁴ *Teeteto*, 165e-168c.

³⁷⁵ *Protágoras*, 318a 6-9.

³⁷⁶ Cfr. *Protágoras*, 320b-c.

³⁷⁷ *Protágoras*, 320c 6-7. Cfr. Grote, 2004, pp. 38-39.

³⁷⁸ Sin embargo, cuando Sócrates le pregunta a Protágoras por la unidad de la virtud (329c), le pide que le responda mediante un razonamiento, un *logos*. Lo que podría sugerir que Sócrates prefiere un *logos* al *mythos* para la demostración.

Protágoras. En realidad, después de lo que he señalado con respecto a la *episteme* del sofista, es comprensible que utilice un *mythos* para demostrar por qué todos los hombres pueden participar de la *arete* política. *Aisthesis* y *episteme* incorporan y reconocen fuentes diferentes del pensamiento estrictamente racional, y que el conocimiento, en consecuencia, no es *sólo* lo racional.

Esto no significa que el *mythos* no tenga *también* su racionalidad, o que no pueda usarse como elemento de una argumentación racional, pues efectivamente nos enseña, y nos enseña con belleza; pero sobrepasa lo que el *logos*, como puramente racional, está en capacidad de expresar. Se trata del reconocimiento y la conjunción de esa fuente del pensamiento y el *logos*, del trabajo armónico de la imaginación y la razón en el conocimiento. Desde este punto de vista, ¿qué significaría distinguir entre el *mythos* y el *logos*? Que el *logos* es sólo una dimensión, una parte, una parcela de *episteme*, y, para la *aisthesis-episteme*, tan imprescindible como la del *mythos*, o la de cualquier otro elemento que intervenga en la formación del conocimiento.³⁷⁹ Así, la poesía, el dolor o el amor, por ejemplo, son fuentes de las que también se nutre el conocer.

De acuerdo con ello, pienso que Protágoras a través de su *mythos* trata de dejar sentado fundamentalmente que las condiciones de la naturaleza humana permiten al hombre aprender *arete*; en otras palabras, se poseen cualidades que, como veremos, posibilitan, mediante la educación, llegar a ser un hombre virtuoso. Se trata de lo que hace posible que la especie humana se eduque en asuntos como la virtud. Por este motivo, es preciso detenerse en la historia de Prometeo que Platón pone en boca de Protágoras.³⁸⁰

³⁷⁹ Como lo demuestra el mismo Protágoras en su proceder: primero, narra un mito; luego, para culminar su demostración, utiliza un discurso (*logos*).

³⁸⁰ Cfr. *Protágoras*, 320c8-322d5. “Se conoce el mito tal como se supone que Protágoras se lo contó a Sócrates”, J.-P. Vernant, 2001, p. 247. Para una opinión distinta, cfr. F. Bravo, 2001, p. 37. Con respecto a este punto, Cappelletti nos presenta una síntesis muy útil de autores que muestran acuerdo o desacuerdo con relación al origen histórico del mito: “Algunos críticos, como Shorey y Von Fritz, consideran que su verdadero inventor es Platón y no Protágoras; otros, como Friedländer, creen ver en él por lo menos ciertos elementos extraños al sofista; otros lo juzgan una versión completamente inexacta (Pohlenz) o aun una parodia de Platón (Gomperz, Frutiger). Inclusive entre los autores más recientes no faltan quienes, como Capizzi, se muestran adversos a la autenticidad del mito. Sin embargo, la mayor parte de los críticos contemporáneos están de acuerdo en sostener que el contenido del “mito de Protágoras” es esencialmente auténtico y corresponde al pensamiento del propio sofista (Nestlé, Menzel, Wilamowitz, Bitterauf, Lana, Ryffel, Lesky, Guthrie, etcétera. No hay razones serias para ponerlo en duda [...]”, Á, Cappelletti, 1987, pp. 119-120. Aunque mi posición se aproxima a la de la mayoría

Recordemos que el mito comienza invocando las épocas en las que sólo existían los dioses, previas al nacimiento de las razas mortales. Los dioses las forjaron en el interior de la tierra, con fuego y tierra. Sin embargo, antes de salir a la superficie, a la luz, los dioses encomendaron a los titanes Prometeo y Epimeteo que distribuyeran las capacidades (*dynameis*) convenientemente entre todas las especies creadas. Epimeteo –el *Irreflexivo*³⁸¹ le solicita a Prometeo que le permita hacer la distribución y que después la inspeccione. Lo convenció y comenzó entonces a hacer la repartición. Epimeteo, en efecto, distribuye minuciosamente las capacidades para que las especies no perezcan.

Pero como Epimeteo no era del todo sabio, no se dio cuenta de que había gastado todas las capacidades en los seres sin razón [*ta aloga*·], pero le quedaba todavía sin dotar a la especie humana [*anthropon genos*], y no sabía qué hacer.³⁸²

de los especialistas, esta interesante discusión no constituye el objetivo de la investigación. La perspectiva aquí asumida coincide, en realidad, con la sostenida por pensadores como D. Musti o G. Luri con respecto a la paternidad histórica de los testimonios que nos ha legado la tradición a nombre de Protágoras, Sócrates o Pericles. D. Musti, por ejemplo, hace un exhaustivo estudio sobre la democracia antigua, a partir de la Oración Fúnebre de Pericles, asumiendo la autoridad de Tucídides, y concentrando su investigación en lo que *efectivamente dicen* los testimonios. En el caso particular de la Oración de Pericles, como es bien sabido, la situación del origen histórico es más compleja, pues según algunos pudo haber sido escrito por Aspasia, por el mismo Pericles o inventado por Tucídides. Cualquiera haya sido el caso, el autor opta por seguir la autoridad de Tucídides y presenta su tesis sobre una “teoría de la democracia” a partir de la Oración. “Parece que la definición más representativa de *demokratía* se remonta al *Epitafio* que pronunció Pericles por los caídos del primer año de la guerra de Peloponeso, tal como lo refiere Tucídides en II 35 y ss. Y, sobre todo, en II 37. *La valoración que hacemos aquí presupone la historicidad del discurso de Tucídides, la plena representatividad de Pericles respecto a la idea democrática* –por tanto, la existencia de una «teoría democrática» de la democracia griega-, y comporta una exégesis del pasaje de Tucídides y de los textos del siglo V a. C., que en cierto modo pueden considerarse paralelos. Esto es lo que nos disponemos a sostener en las páginas que siguen”, D. Musti, 2000, pp. 33-34. Cursivas mías. Cfr. Cassin, 2008, pp. 131 y ss. Asimismo, G. Luri, en la siempre difícil tarea de escribir sobre Sócrates, hace una acertada afirmación, en parte ya señalada: “Antes de seguir analizando esta cuestión [se refiere a la acusación de Polícrates contra Sócrates], conviene, en aras de la honestidad, reconocer lo inseguro del suelo que pisamos, ya que sobre Sócrates sabemos que, con rigurosidad, apenas sabemos algo. Por lo tanto, si nuestro objetivo fuese realizar una crónica del Sócrates histórico, habríamos de renunciar a tal intento. Pero no es eso lo que pretendemos. Más aún: *desde una perspectiva estrictamente filosófica poco importaría que Sócrates nunca hubiera existido y que fuera un personaje legendario*, como Pitágoras, Orfeo o Museo”, G. Luri, 1998, p. 51. Cursivas mías. De la misma manera, no sólo el que los testimonios que se atribuyen a Protágoras puedan ser inseguros, sino el hecho de que se dudara de su existencia y el sofista fuera, por ejemplo, una invención literaria de Platón –según dicen algunos de Sócrates-, desde el punto de vista filosófico, como dice Luri, y yo comparto, poco importaría. Asumiendo la autoridad de Platón, que atribuye a Protágoras una cantidad de testimonios, sumamente valiosos, he procedido a trabajar con las ideas, a retomarlas, como he señalado antes, para pensar a partir de ellas y reflexionar acerca de lo que nos enseñan. Como no es una crónica del Protágoras histórico lo que aquí se propone, no he renunciado al intento. Todo lo que sería muy lamentable, pues valiosos testimonios, especialmente en esta época, quedarían silentes.

³⁸¹ J.-P. Vernant, 2001, p. 246 n. 12.

³⁸² *Protágoras*, 321b7-321c3.

Cuando Prometeo llega a revisar el reparto, precisamente el día en que el hombre debía surgir “de la tierra hacia la luz” [*ek ges eis phos*],³⁸³ cae en cuenta de que los seres vivos están provistos de todo excepto el hombre, que está “desnudo, descalzo, al descubierto y sin armas”.³⁸⁴ Dada la grave situación, y tratando de encontrar una salvación para el hombre, Prometeo decide robar a Hefesto y a Atenea la sabiduría práctica (*entechnon sophian*)³⁸⁵ y el fuego para regalárselos al hombre.

De ese modo el hombre obtuvo la sabiduría para vivir, pero no tenía la [sabiduría] política; pues ésta estaba junto a Zeus.³⁸⁶

Con la sabiduría práctica y el fuego, los hombres participaron de atributos divinos y, como consecuencia, fueron los únicos seres que creyeron en los dioses y les erigieron estatuas y altares. Luego, dice Protágoras, los hombres articularon la voz y las palabras rápidamente; inventaron casas, vestido, calzado y alimentos de la tierra. Sin embargo, no lograban vivir en ciudades porque no tenían la sabiduría política que Prometeo no pudo robar a Zeus.

Al principio, sigue el mito, los hombres vivían dispersos y eran aniquilados por las fieras. Y si bien la sabiduría práctica era una buena ayuda para la alimentación, no lo era para la defensa, que requiere del arte político del que los hombres carecían. Trataban de unirse y formar ciudades pero, una vez reunidos, cometían injusticias entre sí precisamente por no tener el arte político. Volvían a dispersarse y, por lo tanto, estaban destinados a perecer. Es entonces cuando Zeus, temeroso de que desapareciera la especie humana, envía a Hermes a que lleve *aidos* y *dike* a los hombres para que haya orden en las ciudades y lazos de amistad entre ellos.³⁸⁷ Zeus, además, advierte a Hermes que *aidos* y *dike* han de pertenecer a todos:

³⁸³ Protágoras, 321c 8.

³⁸⁴ Protágoras, 321c 6-7.

³⁸⁵ Sabiduría hábil, industriosa, sabiduría de *techne*.

³⁸⁶ *Ten men oun peri ton bion sophian anthropos taute eschen, ten de politiken ouk eichen.*, Protágoras, 321d 4-6.

³⁸⁷ Protágoras, 322b9-322c3. “Sentido moral” y “justicia”. *Aidos* significa también pudor, honor, vergüenza, dignidad. Cappelletti lo traduce como “vergüenza”; Schmidt y Eggers lo traducen como “respeto”; García G. como “sentido moral”; Rodríguez A. como “sentimiento de respeto a los demás y justicia –respeto asimismo para las normas que rigen la comunidad-”; Taylor, como “the sense of right and conscience”; Por su parte, señala W. Guthrie, 1992, pp. 74-75, tomo III: es el sentido de bondad, rectitud o justicia, y *aidos* una cualidad moral más compleja, que viene a ser una combinación de pudor, recato, respeto a los demás y que no está lejos de lo que se

[...] y que todos participen, pues *no podrían generarse ciudades* [*ou gar an genointo poleis*] si sólo algunos [*oligoi*] participaran de éstos [*aidos* y *dike*], como en el caso de las demás artes [*hosper allon technon*·]. Establece una ley de mi parte: quien no sea capaz de participar de *aidos* y *dike*, que sea matado como una enfermedad de la ciudad.³⁸⁸

Por estas razones, culmina Protágoras, “tanto los otros como los atenienses” opinan que sobre asuntos que se refieren a la *arete* de la arquitectura o de algún otro arte, pocos deben participar de la deliberación, pues poco a nada tienen qué decir. Y en eso, dice Protágoras, está de acuerdo con Sócrates. Sin embargo, cuando se trata de una deliberación sobre la *arete* política es requerida y aceptable la opinión de cualquier persona, ya que todos deben participar de esa *arete* que se refiere a la justicia y la sensatez pues de lo contrario, no habría *polis* ni ciudadanos.³⁸⁹

Ahora bien, siendo como se piensa que Protágoras es un “racionalista pragmático”, ¿por qué decide empezar la respuesta a Sócrates con un mito?; podría, por ejemplo, haber contestado con dos discursos o con un largo discurso. Pienso que la respuesta se sugiere en lo que ya he señalado: *episteme* no es sólo razón, no es sólo lo verificable; hay una fuente no racional que también nutre el conocimiento y desempeña un papel importante en la demostración. Sólo con el *logos* no puede dar cuenta de los orígenes del hombre. Con él, en efecto, Protágoras explicó lo que estuvo a su alcance. Pero lo que en cierta forma tiene que ver con aspectos más complejos, como la naturaleza humana o el por qué del sentido del pudor y de la justicia, y otros por el estilo, los encuentra más allá de la experiencia común, y el salto a lo divino

entiende por conciencia”. C. García G., 1981, p. 526 n. 31, señala lo siguiente: “Se evita el nombre más concreto de las virtudes morales y se prefiere el nombre más vago y arcaico que acentúa el valor social (*aidos* es mucho más amplio que *sophrosyne*)”. En efecto, la virtud se adquiere en la *polis*, pero presupone el *aidos* que antecede a la formación de la *polis*. Probablemente por eso, Protágoras no habla de “*sophrosyne*” –la virtud indispensable de la ciudad- a lo largo del mito. Finalmente, apunta J. de Romilly, 1997, p. 190 n. 3: “[*Aidos*] designa todas las formas de consideración que se pueden tener para con el prójimo, teniendo en cuenta lo que le es debido”.

³⁸⁸ Protágoras, 322d 2-5. Cursivas mías. En este sentido, comparto la opinión de J. de Romilly: “[Para Protágoras] La justicia, en efecto, *permitía el éxito del grupo y, por consiguiente, de cada uno. No olvidemos nunca que la gente de entonces estaba convencida de que la felicidad del individuo era en función del Estado* [...] pero esto no era en Protágoras una simple afirmación de principio, lanzada sin demostración: su análisis del desarrollo de la vida humana establecía claramente que fuera de los grupos organizados no había supervivencia posible. Cada uno necesita de los demás. Cada uno necesita formar con ellos un grupo unido y coherente. Semejantes asociaciones implican el respeto hacia el prójimo y el reconocimiento de derechos recíprocos. Nuestro interés pasa por el sentido de la justicia”, J. de Romilly, 1997, pp. 169-170. Cursivas mías.

³⁸⁹ Protágoras, 322e6-323a5.

reconoce la limitación humana al respecto. ¿No hace Platón lo mismo cuando introduce sus mitos, esto es, cuando no puede demostrar sólo a través del *logos* alguna verdad fundamental?

A partir del robo que lleva a cabo Prometeo, como hemos visto, los hombres obtienen la sabiduría práctica y el fuego. Y lo primero que hacen una vez que han recibido los obsequios del titán, es adorar a los dioses. Esto nos permite ver hasta qué punto se deforma la postura de Protágoras al achacársele un agnosticismo a ultranza cuando en realidad es más bien un no poder decir o negar algo acerca de ellos.³⁹⁰ Los hombres, entonces, salen “a la superficie de la tierra” —el día previsto por los dioses— con la capacidad artesanal y el recurso del fuego. En otras palabras, y esto es importante para la comprensión cabal, los hombres en el momento en que salen del interior de la tierra, ya poseen las artes de Hefesto y Atenea, porque simplemente sin ellas no podrían sobrevivir.³⁹¹ Ninguna especie mortal sale del interior de la tierra sin capacidades, robadas o no.

³⁹⁰ Esto sugiere, pienso, la disposición por parte de Protágoras a aceptar la verdad de los otros aunque él mismo no haya sido capaz de conocerla, como es el caso del conocimiento de los dioses.

Es frecuente, sin embargo, interpretar esta alusión a los dioses sólo como una “vestidura mítica”. Se sostiene que lo que interesa a Protágoras no es tanto la relación con lo divino sino la naturaleza humana, cfr., por ejemplo, F. Rodríguez A., 1995, p. 174. Con esto estoy de acuerdo. No obstante, si se está hablando de la “naturaleza humana”, es también significativo que la primera expresión de esa naturaleza sea, según Protágoras, la adoración de los dioses. Entendiéndola como la conciencia inicial (*aisthesis*) humana. “La posición de Protágoras hacia la religión no consistió, por tanto, en polemizar abiertamente con los puntos de vista tradicionales, sino, más bien, en considerar a ésta como un fenómeno humano positivo, con una función benéfica para las sociedades humanas”, A. Melero, 1996, p. 130 n. 72. Cfr. G. Kerferd, 1981, p. 167 y ss. Por su parte, Guthrie señala lo siguiente: “También fue originario, al decir del mito, el instinto de adoración, porque los hombres participan de la divinidad [...] Puede que el propio Protágoras reconociera en la adoración algo peculiar del hombre, y tal vez necesario, para él, sin comprometerse a sí mismo en la existencia de su objeto”, W. Guthrie, 1992, p. 74, tomo III. Asimismo, me parece acertado el comentario de Copleston al respecto: “La frase [acerca de los dioses] diríase que viniera a añadir colorido a la descripción de Protágoras como pensador escéptico y destructor, que orientó la fuerza de su crítica contra toda tradición establecida en materias de moral y de religión; pero tal modo de entenderla no se compadece con la impresión que recibimos del diálogo *Protágoras* de Platón, y debe ser inexacto. Igual que de la relatividad de los códigos legales concretos se ha de sacar la conclusión de que el individuo debe someterse a la educación tradicional, así también la conclusión moral que ha de sacarse de nuestra incertidumbre con respecto a los dioses y a su naturaleza es la de que debemos mantenernos fieles a la religión de la ciudad. Si no estamos seguros en lo que concierne a la verdad absoluta, ¿por qué echar por la borda la religión que heredamos de nuestros padres? Aparte de que la actitud de Protágoras no es tan insólita o destructiva como los adeptos de una religión dogmática pueden suponerlo [...] Ciertamente que los sofistas debieron de debilitar la confianza en la tradición, pero parece que Protágoras, personalmente, era de carácter conservador y no tenía intención alguna de formar revolucionarios; antes, al contrario, hacía profesión de formar para ser buenos [en rigor, “mejores”] ciudadanos”, F. Copleston, 2001, p. 103, tomo I. En este sentido, J. de Romilly, 1997, p. 123, ve una “ruptura” entre Protágoras y los sofistas posteriores: “[...] después de él, la crítica parece acentuarse progresivamente y a pasos agigantados”.

³⁹¹ “La sagacidad (sabiduría o habilidad) técnica [...] es innata en el hombre desde el principio, atendiendo a que en el mito está concedida por Prometeo en el momento mismo en que los hombres van a surgir a la luz. Sólo que

Es sugerente que estas habilidades, aunque divinas, no permitan la formación de la *polis*, esto es, no constituyan lo requerido para una vida humana *en comunidad* y, por ende, la vida humana en general. Así, la *polis* no depende de las artes que cada uno tenga a bien cultivar según sus capacidades, sino que depende de que *todos* participen del arte político. Eso es, además, lo que hace que la especie humana no perezca y pueda incluso hacer frente “a la fuerza de las fieras”. Es la ausencia del arte político, tal como lo venimos entendiendo, lo que hace que Zeus tema por la subsistencia de la especie, y encomiende al dios mensajero la repartición de las cualidades ciudadanas a *todos* por *igual* –aquí está el fundamento, me parece, del hombre medida-: el “sentido moral” y la “justicia”. Zeus envía, por lo tanto, a los hombres aquello que va a *hacer posible* la formación de ciudades, la vida comunitaria -ordenada y amistosa-. Es decir, no hay ciudad *antes* de la intervención de Zeus, y ella es, por ende, posible gracias al sentido moral y de justicia.³⁹² A la naturaleza humana le es inherente, un sentido de lo moral, de pudor, vergüenza, respeto, y de la justicia.³⁹³ Ninguna otra especie mortal recibió estas capacidades, de manera que lo propiamente humano es tener la noción de lo moral y de lo justo.³⁹⁴

con otra expresión, la de inteligencia práctica (*synesis* en Eurípides), es el primer don divino en Eurípides y Esquilo”, W. Guthrie, 1992, p. 74, tomo III.

³⁹² Cfr. Apéndice 3.

³⁹³ En el libro titulado “Gran discurso” dijo Protágoras: “La enseñanza necesita de dos cosas: aptitudes naturales y ejercitación”, Anec. Par., I, 171, 31 de Hippomacho B 3. W. Nestlé, por su parte, afirma: “En opinión de Protágoras, la cultura humana es, pues, la más alta manifestación de la finalidad *inmanente en la naturaleza*, visible ya en la vida animal”, Nestlé, 1987, p. 122. *Cursivas mías*. De manera similar, A. Lesky, 1989, p. 375, afirma: “Si apartamos la envoltura mítica, sorprendemos en Protágoras la convicción de que en el hombre la moralidad y el sentimiento de justicia son cualidades innatas”. Por ello, *arete* es natural y adquirida a la vez: supone esos sentimientos y requiere de educación. No parece diferente a la opinión de F. Rodríguez A., 1995, pp. 172-173: “No se habla en este pasaje explícitamente de naturaleza humana, pero resulta a todas luces evidente que de ella forman parte, en un grado mayor o menor de desarrollo, las dos cualidades mencionadas”. La posición de Zeller es aun más clara: “[...] el sentido de la justicia y el horror a la injusticia; estas propiedades están inculcadas en todos por la naturaleza, y quien careciera de ellas no podría ser tolerado en ninguna comunidad [...] El derecho se presenta aquí como ley natural; el orador [Protágoras] no conoce aún la posterior distinción entre el derecho natural y positivo. La disposición natural [...] necesita enseñanza para llegar a su total desarrollo; más aún ese su objetivo sólo puede alcanzarse cuando vienen en su ayuda la naturaleza y el ejercicio”, E. Zeller, 1955, pp. 73-74. “Protágoras, el primero en legitimar teóricamente los postulados de la democracia ateniense, cree poder fundamentar su ejercicio gracias a una dotación natural universal: la de *aidos* y *dike*. *Es en la physis donde se cimienta la política de la democracia ateniense* [...] La política es un diálogo entre la ciudad, que posee la exclusiva de *to meletema* y la *physis*”, G. Luri, 1998, p. 36. *Cursivas mías*. Sobre la concepción democrática contenida en el mito, cfr. C. Gargía G., 1988, pp. 52-53.

³⁹⁴ “En el mito del nacimiento de la cultura, que pone Platón en boca de Protágoras, para explicar la esencia y la posición de su *techne*, se distinguen dos grados de evolución. No se trata, evidentemente, de dos etapas históricas separadas en el tiempo. La sucesión es sólo la forma que toma el mito para representar la necesidad y la importancia de la alta educación sofística. El primer grado es la civilización técnica. Protágoras la denomina,

Todos los hombres los poseen. ¿Significa entonces que todos los hombres guardan un comportamiento moral y justo? Evidentemente, no. El mismo Protágoras habla de castigo para los que irrespeten la ley de la *polis*, y, no obstante los regalos de Zeus, también sostiene que la *arete* es enseñable. Protágoras plantea el asunto que es preciso tratar: por un lado, poseer sentido moral y, por el otro, requerir de la educación. En efecto:

Ahora bien, el que con razón acepten a cada uno de los hombres como consejero acerca de esta virtud [política], por creer que cada uno participa de ella, eso es lo que digo; pero el que crean que ésta no se da por naturaleza ni tampoco espontáneamente [*hoti de auten ou physei hegountai einai oud' apo tou automatou*], sino que es enseñable [*alla didakton*] y que, si se presenta en alguien, es a partir de un cuidado, eso es lo que trataré de demostrarte en seguida.³⁹⁵

“Lo que dice” Protágoras es lo que acaba de narrar en el *mythos*: todos participan de la *arete* política porque todos tienen sentido moral y de lo justo; *arete*, sin embargo, se enseña. Y la demostración que se anuncia es, como he expuesto en el capítulo 2, que los hombres castigan

siguiendo a Esquilo, el don de Prometeo que adquirió el hombre con el fuego. A pesar de esta posesión, se hubiera visto condenado a miserable ruina y se hubiera aniquilado en una lucha espantosa de todos contra todos, si Zeus no les hubiera otorgado el don del derecho que hizo posible la fundación del Estado y de la sociedad. No resulta claro si Protágoras tomó esta idea de la parte perdida de la trilogía del *Prometeo* o de Hesíodo, que ensalza el derecho como el más alto don de Zeus porque mediante él se distinguen los hombres de los animales que se comen unos a otros. En todo caso, la elaboración de Protágoras es original [...] Pero existe todavía un estadio más alto de la intelección del derecho del Estado. Es lo que enseña la *techne* política de los sofistas. Es para Protágoras la verdadera educación y el vínculo espiritual que mantiene unida la comunidad y la civilización humanas”, W. Jaeger, 1992, p. 274. Según Protágoras, afirma con razón G. Luri, 1998, p. 93, “la *politike techne* es posible por su asentamiento en *aidos*”.

Ese estadio más alto al que se refiere Jaeger, es la *polis*. Nestlé, por su parte, afirma que “La evolución [de los hombres a lo largo del mito] es plenamente natural. Pero también es naturaleza la capacidad racional, animo-espiritual del hombre, la chispa prometeica de su ser, la cual la levanta por encima de la animalidad y la capacita para un convivencia ético-jurídica con sus semejantes. La ley y el uso (*nomos*) no están pues en contradicción con la naturaleza (*fisis*), sino que son apéndices de ésta [...] aunque germinalmente arraigan en las predisposiciones naturales y comunes de los hombres, el lenguaje, la religión y el orden estatal se elaboran en detalle por los diversos pueblos y tribus, de modos diferentes y convencionales. No hay una lengua que sea la única correcta, ni ninguna religión que sea la única verdadera, ni existe el mejor estado adaptable a todos los hombres; sino que todas esas regulaciones, aunque surgen de unos talentos comunes a todos los hombres [...] Las concepciones de este escrito están pues en plena armonía con las ideas de los escritos “Verdad” y “Acerca de los dioses”, W. Nestlé, 1987, p. 123. Cursivas mías. En el marco del debate tradicional entre la *physis* y el *nomos*, comparto la posición de Jaeger y Nestlé. Desde este punto de vista, la cultura y el Estado no son sólo meras convenciones, tienen su arraigo profundo en la naturaleza y se despliegan como posibilidades que surgen de esa misma naturaleza. Cfr. Apéndice 3.

³⁹⁵ Protágoras, 323 c 3-8.

y amonestan a aquellos que carecen de bienes –como la *arete*- que se adquieren con esfuerzo y ejercicio.³⁹⁶

Cuando Protágoras se refiere en el mito a lo que impide que los hombres formen ciudades, habla de “sabiduría política”³⁹⁷ o de “arte [*techne*] político”.³⁹⁸ Habla de *arete* al final de su narración del mito –cuando ya Zeus ha intervenido- y le dice a Sócrates que, por lo que ha demostrado en su narración, los hombres aceptan que todos participen de los asuntos que versan sobre *arete* política, pero rechazan que todos intervengan en una deliberación sobre la *arete* arquitectónica.³⁹⁹ Esto es, cuando Protágoras habla de *arete* se refiere a los hombres en la *ciudad* que deliberan sobre asuntos políticos en la asamblea, pues acerca de ellos inquirió Sócrates. Gracias al *aidos* y a la *dike* sólo los humanos, en medio de todas las razas mortales, son capaces de fundar y vivir en ciudades, tener leyes y lograr la excelencia.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Cfr. *Protágoras*, 323d-e. Cfr. Capítulo 2. La “demostración” de Protágoras apela a la belleza del mito o a la experiencia de los hombres en la *polis*. “La opinión de Protágoras sobre *arete*, *dike* y *nomos* implica, ciertamente, que la naturaleza humana en su estado original contiene la posibilidad de progreso moral, pero que su realización es cuestión de experiencia y educación”, W. Guthrie, 1992, p. 76, tomo III.

³⁹⁷ *Protágoras*, 321d 4-5.

³⁹⁸ *Protágoras*, 322b5, 3228c.

³⁹⁹ Cfr. *Protágoras*, 322d-323a. En 319a 4, sin embargo, Sócrates le dice a Protágoras que lo que enseña es “*politiken techne*” y Protágoras asiente. Y, en 320b, cuando Sócrates termina de expresar su duda acerca de la enseñanza de la “*politiken techne*”, concluye que no cree que “*aretén*” sea enseñable. “*Arete*” y “*techne*” se vuelven sinónimos en este contexto. Sin embargo, Protágoras no habla de *arete* durante la narración del mito, y la introduce cuando vuelve a referirse a los ciudadanos deliberando en la asamblea. Esta sinonimia, sin embargo, mantiene su sentido durante la discusión, pues lo que enseña Protágoras es un *saber hacer*, dado que no enseña teorías y orienta a los jóvenes en asuntos prácticos. Al respecto, Jaeger señala correctamente: “Platón nos ha informado ampliamente sobre Protágoras [...] El sofista, cuando enseña la *arete* política, denomina a su profesión *techne* política. La conversión de la educación en una técnica es un caso particular de la tendencia general del tiempo a dividir la vida entera en una serie de compartimentos separados concebidos en vista de un fin y teóricamente fundados, mediante un saber adecuado y transmisible. Hallamos especialistas y obras especializadas en matemáticas, medicina, gimnasia, teoría musical, arte dramático, etcétera”, W. Jaeger, 1992, pp. 273-274. Asimismo, señala W. Guthrie, 1992, pp. 212-213, tomo III: “La connotación práctica de *arete*, y su estrecha relación con *techne*, son responsables de que fuera natural para un griego lo que para nosotros es una confusión de excelencia moral y técnica [...] *Las dos se utilizan indistintamente en Protágoras*”. Cursivas mías. Cfr. *Protágoras*, 322b5, 322b8.

⁴⁰⁰ Cfr. F. Rodríguez A., 1995, p. 173: “En suma, la ciudad, el Estado [según el mito de Protágoras], es un orden, y es también una agrupación de hombres que tienen entre sí un sentimiento de comunidad y amistad; *está fundada en características inherentes a la naturaleza humana*, en rasgos suyos puramente restrictivos y cooperativos”. Cursivas mías. Asimismo, afirma Weingartner, 1973, p. 64: “Hermes’ civic virtue is not a power that enables men to live a certain kind of life which may then be actualized more or less well in different times and places. Rather, the *capacity* to create and perpetuate customs and institutions is intelligible only within the context of *actual* arrangements”. Esto no implica que comparta la tesis de A. Capizzi, 1955, p. 248, que atribuye a Protágoras el descubrimiento del imperativo categórico.

Si bien el sentido de lo moral y de lo justo pertenece a todos los hombres, no los hace, espontáneamente, hombres virtuosos. Es en este punto donde se hace patente la necesidad de la educación y el aprendizaje, y ellos son los que cultivan en los hombres *arete*, aunque es cierto que en todos los hombres ese cultivo no será idéntico. Por estas razones, Protágoras puede ser maestro de *arete*, y todos los hombres educados, en la medida de sus posibilidades, pueden ser hombres virtuosos.⁴⁰¹ Al decir sentido moral y sentido de lo justo, no se refiere Protágoras, por supuesto, a un contenido de justicia específico impreso en las almas humanas, a modo de una especie de verdades eternas, se refiere a la posibilidad misma de concebir lo justo –cualquiera sea luego su manifestación legal-, de sentir respeto y vergüenza frente a ciertos actos, propios o ajenos. Esto no quiere decir que todos los hombres de la tierra deban concebir la justicia de la misma manera y admitir las mismas leyes, pues esto contradice obviamente la experiencia; sólo quiere decir que todos los hombres pueden concebir lo justo de diversas maneras. Por lo tanto, no se trata de negar las discrepancias entre los hombres, sino de afirmar el sentido moral que se educa y le pertenece sólo a lo humano.

Cabe ahora plantearse una pregunta: ¿hay *aisthesis* de lo justo como hay *aisthesis* de lo frío, por ejemplo? Pienso que desde una perspectiva sí y, desde otra, no.

Empecemos por destacar una diferencia fundamental entre ambas *aistheseis*: la de lo justo necesita ser educada. Por eso, como he señalado antes, el *homo mensura* es un hombre de

⁴⁰¹ “Protágoras considera que la virtud o excelencia (*arete*) puede enseñarse en la medida en que es tarea de la educación ayudar al desarrollo de los gérmenes susceptibles de formación que están presentes en el educando, al modo como el jardinero consigue con su cuidado que las semillas de las plantas lleguen a desarrollarse”, W. Nestlé, 1987, p. 125. En este mismo sentido, afirma A. Lesky, 1989, p. 375: “Pero la predisposición normal a favor de las virtudes políticas [*aidos* y *dike*] no es suficiente en sí; debe desarrollarse mediante la educación. Su significación, que es fundamental para la sofística, resalta con particular claridad en cuanto hemos dicho. En un importante fragmento presenta la tesis de que la enseñanza tiene necesidad de la predisposición natural (*physis*) y de la práctica (*askesis*). Protágoras se enfrenta, aunque no radicalmente, a la convicción arcaica y clásica del valor decisivo de la predisposición natural, pero habla con igual énfasis de la importancia del proceso educativo [...] Por lo demás, el Protágoras de Platón, que también aquí podemos identificar con el histórico, tampoco da al castigo otro sentido más que el de medida pedagógica”. En este sentido, también apunta Luri: “En la medida en que podemos juzgar su pensamiento [se refiere a Protágoras] a través del tamiz platónico (Protágoras 320c-323a), la esencia del mismo consistiría en la afirmación de la universalidad de la *politike techne*. Ahora bien, ésta no se da por natura ni por un crecimiento espontáneo. No es *physis*. Es cierto que la base que posibilita su crecimiento es una donación gratuita y universal de Zeus: se trata del pudor (*aidos*) y la justicia (*dike*). Con su ayuda, el *homo faber* se transforma en un *homo politicus*. [...] lo que está queriendo decir Protágoras es que todos estamos igualmente dotados para su adquisición siempre que dispongamos del ambiente educativo adecuado de enseñanza y *epimeleia*. Por eso propugnaré la universalización de la enseñanza y defenderé que la función del castigo en la *polis* ha de ser reeducativa”, G. Luri, 1998, pp. 38-39.

polis,⁴⁰² que ha sido educado por ella y en sus leyes, y que, por lo tanto, puede reconocer lo justo. Esto es, se ha educado como un ciudadano que puede *ver* lo justo o lo injusto en un determinado acto y actuar correspondientemente. No es el caso de los salvajes del coro de Ferécates, por ejemplo, ante quienes un hombre injusto de Atenas, como Frinondas, aparecería como uno virtuoso. Y es así, porque el salvaje no ha sido educado en una ciudad y no puede reconocer lo justo pues carece de referentes. Esto no significa que el salvaje no pueda tener sentido moral o de lo justo, significa que no pertenece a una *polis*, y, por ende, no puede ser educado. Esta es la diferencia, después de todo, entre el *homo mensura* y el salvaje. Desde esta perspectiva, para el ciudadano sí puede llegar a ser equivalente tener una *aisthesis* de lo que es justo y del frío,⁴⁰³ ambas pueden tener para él la misma evidencia, y no para el salvaje. Es esta *aisthesis* de lo justo la que requiere de una formación, y no la del frío. Más precisamente, el hombre puede concebir lo justo -o lo injusto- con la misma naturalidad, por decirlo así, como tiene *aisthesis* de lo frío. Que el asesinato *es* un acto injusto, puede tener la misma fuerza de evidencia que el frío del viento.

Como se desprende de lo anterior, hay *aistheseis* que se enseñan bien por la *polis* o bien por un maestro –aunque el maestro supone la *polis*-. Antes de comenzar a considerar el caso de la *arete* política, conviene que pensemos en la *arete* de cualquier otro arte. Es evidente que ante la calidad de la uva, por ejemplo, la *aisthesis* (opinión, juicio) de un vinicultor es *mejor* que la de un desconocedor de viñedos; con respecto a la construcción de un edificio, es *mejor* la *aisthesis* del constructor que la de cualquiera. Esto no quiere decir, por supuesto, que las *aistheseis* de los profanos en esos oficios sean *falsas*, ocurre que la de los artesanos expertos es *mejor*, tal como lo muestra la experiencia.

⁴⁰² Cfr. Capítulo 2; cfr. *Protágoras*, 327a-328a.

⁴⁰³ En efecto, la *aisthesis* según Protágoras y el *homo mensura* abarcan la posibilidad de hacer estos juicios. Cfr. *Teeteto*, 152a-c, 166c-167c; cfr. cap. 1. En otras palabras, la misma amplitud del término lo permite. G. Luri refiriéndose a los tribunales populares de justicia de Atenas, afirma, con razón, lo siguiente: “No existía la deliberación entre los miembros del jurado; no podían, por tanto, consultarse unos a otros. Cada cual actuaba según su conciencia, de acuerdo con un juramento que previamente ha realizado y por el que se comprometía a «a votar de acuerdo a las leyes allí donde existan leyes, y donde no existan, votar lo más justamente que podamos». Tal juramento implica la admisión de que los jurados tenían un sentido innato de la justicia que formaba parte del acervo político comunitario (de la *politike techne*), base de la democracia ateniense, tal como había sido teorizado por Protágoras”, G. Luri, 1998, p. 20.

Si es así, es necesario, entonces, responder a otra pregunta: ¿en qué sentido decimos que *aisthesis* se aprende?

Recordemos lo amplio del término *aisthesis*: juicios, opiniones y emociones, entre otros. Todos estos aspectos, ciertamente, ocurren en tanto que somos humanos, pero no es menos cierto que también se aprenden. Se enseña a tener *aistheseis* distintas, a comprender las cosas de diversas maneras, de una *mejor* manera. El alfarero enseña cómo hacer las vasijas, y para ello el aprendiz necesita comprenderlo, tener *aistheseis* mejores que las que tuvo inicialmente, que no le permitían hacer buenas vasijas. Así, como dice Protágoras, la educación debe provocar un cambio, partir de un cierto estado para lograr otro mejor.⁴⁰⁴ La opinión, el juicio y el *saber hacer* del aprendiz de alfarería tendrían que haber mejorado después de aprender la *techne*, es decir, después de haber aprendido ciertas *aistheseis* sobre el barro y su cocimiento. En otras palabras, el aprendiz ha cambiado sus *aistheseis* iniciales hacia otra *mejores*, y ahora *comprende* el arte de la alfarería.⁴⁰⁵ Aprendió a trabajar con la tierra y a tener la medida de agua adecuada para que el barro tenga esta o aquella consistencia; aprendió a moldearlo de diversas maneras según la forma que quiere lograr; a conocer sus texturas y colores; quiero decir, el maestro alfarero le *enseñó* a su aprendiz algunas verdades sobre la naturaleza del barro y éste *aprendió* a verlas, a tocarlas y a conocerlas. El maestro, en general, enseña a *ver* las cosas de otra manera, logra una transformación en el *ver*, que es lo importante.

No se trata, por supuesto, de enseñar y aprender a tener *aistheseis* en un sentido biológico o psicológico, se trata de enseñar y aprender a tener *mejores aistheseis*, en el sentido amplio involucrado en el término. Es en este sentido específico como podemos decir que las *aistheseis* se aprenden.

El caso de la *arete* política, sin embargo, nos plantea un problema adicional. Protágoras nos ha dicho que de tal cosa no hay un *único* maestro conocido, pues de haberlo sería equivalente a preguntarse por el maestro de la lengua griega.⁴⁰⁶ Hemos visto, además, que Protágoras ha

⁴⁰⁴ Cfr. *Teeteto*, 167a 1-7. Valga recordar que el arte del alfarero, en tanto que tal, como el de todo maestro, presupone la *polis*.

⁴⁰⁵ Recuérdese que la traducción que pienso más conveniente para la *aisthesis* según Protágoras, es comprensión.

⁴⁰⁶ Cfr. *Protágoras*, 327e3-328a1.

mostrado cómo la misma ciudad con sus leyes enseña a sus ciudadanos la *arete* política.⁴⁰⁷ Sin embargo, Protágoras es maestro de *arete*, ¿cómo es esto posible?

A diferencia de cualquier otra, la *arete* política involucra de una manera esencial a la comunidad: es imposible cultivarla en solitario. Necesita del referente o el marco de la *polis*.⁴⁰⁸ El salvaje no se hace él mismo un hombre políticamente virtuoso,⁴⁰⁹ y en el supuesto de que encontrase un maestro, éste indudablemente vendría de una comunidad, porque un maestro desvinculado de una *polis* carece de sentido.⁴¹⁰ En otras palabras, Protágoras como maestro no se enfrenta a hombres *in abstracto*, a salvajes, esto es, sin un horizonte cultural. Al ciudadano de Atenas, Protágoras sólo puede enseñarle a ser un *mejor* ateniense; no a ser ciudadano, como si no tuviera ningún tipo de referente o experiencia. A ser ciudadano le enseña la *polis*. El discípulo de Protágoras sabe *lo que es* –un ciudadano–, pero quiere aprender a ser mejor (*beltion*) y el más capaz (*dynatotatos*). Como lo afirma el mismo Protágoras:

⁴⁰⁷ Cfr. capítulo 2. “Para Protágoras, la *arete* puede enseñarse, pero no mediante una disciplina intelectual: uno la ‘coge’ como el niño coge su lengua nativa”, E. Dodds, 2001, p. 176.

⁴⁰⁸ Jaeger señala que Protágoras distingue la *techne* política de las demás, dando a la política un sentido de totalidad. Por esta misma razón, dice el autor, Protágoras distingue su educación de la educación de corte más específico al modo de Hipias, por ejemplo. “Para Protágoras sólo es verdaderamente general la educación *política*”, W. Jaeger, 1992, p. 275. Cfr. *Protágoras* 318e y ss. En general, acerca de la *arete* que enseñan los sofistas, es importante el comentario de Zeller: “Parece que los antiguos sofistas tomaron al principio el concepto de virtud en el mismo sentido y con la misma imprecisión que eran corrientes entre sus compatriotas de la época. Bajo ese nombre reunían todo cuanto según la concepción griega hacía capaz a un hombre, es decir, por una parte, todas las habilidades de utilidad práctica, con inclusión de la destreza corporal, pero en particular todo cuanto tiene valor para la vida doméstica y cívica, y, por otra parte, también la capacidad y la integridad de carácter, puesto que de todo lo que sabemos sobre su doctrina moral se desprende que lo último no quedaba excluido y que los maestros sofistas de la primera generación andaban muy lejos de oponerse sistemáticamente a las opiniones morales dominantes”, E. Zeller, 1955, p. 73. Con respecto a esta última afirmación sobre la primera generación de sofistas –Protágoras y Gorgias, particularmente–, puede ser oportuna esta referencia: “Si no deja de ser cierto que el pensamiento de Critias o Calicles fue fruto de las ideas sofísticas, no lo es menos que tales ideas aberrantes surgen cuando la razón dimite del control efectivo de la vida colectiva. Y frente a Calicles o Critias podemos oponer siempre la figura de Pericles como exponente del gobierno de un ilustrado, imbuido en ideas sofísticas”, A. Melero, 1996, p. 47.

⁴⁰⁹ En ese caso tampoco podríamos hablar de política. Estoy de acuerdo con la posición de Weingartner, 1973, p. 64: “If virtue in Athens is *to do as the Athenians do*, then surely the Athenians are the chief teachers of that virtue”. Cursivas mías. Recordemos el papel de los padres, la nodriza, los poetas, los maestros y las leyes de la *polis* en la educación en la virtud. Y, precisamente por esto, la educación que imparte Protágoras no puede ser algo completamente extraño con respecto a sus alumnos: puede hacerlos mejores pero no propiamente ciudadanos, pues esto lo aprenden necesariamente en la *polis*. Protágoras los enseña a ser, como es este el caso, mejores ciudadanos *atenienses*.

⁴¹⁰ Se trataría de algo similar al argumento de Wittgenstein con relación a la inexistencia de un lenguaje privado.

Oh joven, lo que te sucederá con mi compañía es que si un día estás conmigo, te irás a tu casa habiendo llegado a ser mejor, y al día siguiente lo mismo; y cada día siempre hacia lo mejor.⁴¹¹

Asimismo:

Mi enseñanza es prudencia [*euboulia*] sobre los asuntos familiares, cómo administrar su casa de la mejor manera, y sobre los asuntos de la ciudad, cómo podría ser el más capaz tanto en el hacer como en el hablar [*kai prattein kai legein*].⁴¹²

Analícemos esto con atención.

Protágoras enseña un *saber hacer*: *euboulia*. La buena deliberación, la prudencia, nos sugiere efectivamente un saber práctico que se adquiere con la experiencia, con el saber que se acumula en el mismo vivir.⁴¹³ ¿Se trata, entonces, esta enseñanza de Protágoras, de algo completamente desconocido para los discípulos? Lo sería, si fueran salvajes a quienes tuviera que educar. En realidad, estos asuntos deben ser evidentemente familiares, por así decir, para los alumnos; ellos han vivido en casas, con padres que las administran y son ciudadanos de la *polis*. Por lo tanto, Protágoras les enseña a ser *mejores* ciudadanos, no a ser ciudadanos.⁴¹⁴

Me parece útil tomar de nuevo el ejemplo de Protágoras con relación al maestro de griego:⁴¹⁵ no tiene sentido preguntarse por el maestro que enseñó griego a toda la Hélade, pues el lenguaje pertenece a todos, todos lo han ido forjando desde mucho tiempo atrás y se ha convertido en parte de ellos –prácticamente ya es como si se tuviera por naturaleza-. Sin

⁴¹¹ *Protágoras*, 318a 6-9.

⁴¹² *Protágoras*, 318e5-319a2.

⁴¹³ “Al hablar de administrar bien sus asuntos y los del Estado, la definición de Protágoras supone un contenido intelectual, una sabiduría y una experiencia nacidas del arte de dirigir bien sus ideas. Este contenido intelectual es, de hecho, inseparable de la retórica [...]”, J. de Romilly, 1988, p. 23. Asimismo: “Y a los propios sofistas [...] no les movía evidentemente el solo deseo de la verdad; según sus propias declaraciones, su enseñanza, como *techne*, tenía un fin ante todo práctico. ¿Podía ser de otro modo? ¿Hay que culparles por ello? Una ciudad no puede ser hecha por filósofos puros que meditan sobre esencias. Es preciso que florezca en ella cierto sentido de las realidades. Es preciso, por lo tanto, formar a gente capaz de tomar parte, sin esperar demasiado, en las deliberaciones políticas, y también de defenderse, sin demasiada torpeza, ante los tribunales”, J. de Romilly, 1988, p. 55.

⁴¹⁴ Ni tampoco los enseña a ser “buenos” ciudadanos: “También aquí conviene subrayar el tono competitivo de esta didáctica: Protágoras no promete hacer buenos a sus discípulos, sino mejores”, C. García G., 1988, pp. 39-40. “La virtud, pues, se aprende como la lengua materna, que nadie la enseña a los niños porque todo el mundo se encarga de hacerlo. Lo cual no es óbice para que haya algunos particularmente idóneos para impartir tal enseñanza –pretensión que reivindica para sí Protágoras”, A. Koyre, 1966, p. 54.

⁴¹⁵ Cfr. *Protágoras*, 327e3-328a1.

embargo, aprender gramática o el uso correcto, eficiente y elegante de sinónimos y géneros, por ejemplo, hace del hablante un *mejor* hablante de la lengua.⁴¹⁶ Esto no significa, por supuesto, que el profesor de gramática haya inventado o descubierto la gramática de la lengua, o la lengua misma, significa que la conoce *mejor* y por eso es precisamente maestro. Lo que quiero destacar es la relación que se establece entre el estudiante de gramática y su maestro con respecto a la lengua misma. Les pertenece a ambos desde un inicio, pero uno la conoce *mejor*. Este es el sentido, pienso, de la enseñanza de Protágoras sobre la administración de la casa y de los asuntos de la ciudad.

El joven que estudia con Protágoras, podrá ser el “más capaz” de los ciudadanos en lo que se refiere a la *polis*, tanto en el hacer como en el hablar. El hacer, como hemos visto, es importante en la *episteme* de Protágoras: no le enseña a su discípulo una teoría acerca de *qué es* un buen ciudadano para que luego actúe a partir de esa enseñanza. El aprendiz no va a enterarse de lo que es un ciudadano, ni Protágoras le exige que deje atrás todo lo que ha aprendido a lo largo de su vida, de lo que seguramente tampoco podría dar cuenta mediante teorías o definiciones. Protágoras le va a enseñar a ser un *mejor* ciudadano, a partir de lo que Atenas ha concebido como buen ciudadano. Quiero decir, lo que enseña Protágoras no puede ir en contra de los “hallazgos de los buenos y antiguos legisladores” de la ciudad, esto es, no puede enseñarles a sus discípulos nada que quebrante la ley y la *sophrosyne*.⁴¹⁷ En este sentido el *ser* y el *hacer* del buen ciudadano coinciden.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Estudios que comenzaron precisamente con los sofistas. “Antes de la sofística no se hablaba de gramática, retórica ni dialéctica. Debieron de ser sus creadores. La nueva técnica es evidentemente la expresión metódica del principio de formación espiritual que se desprende de la forma del lenguaje, del discurso y del pensamiento. Esta acción pedagógica es uno de los grandes descubrimientos del espíritu humano”, W. Jaeger, 1992, p. 287. Cfr. p. 288 y ss. Asimismo, refiere A. Melero, 1996, p. 21: “En el caso de Protágoras esta preocupación por la *orthoepia* [del lenguaje] trasciende los límites de la «corrección», para examinar las relaciones existentes entre el pensamiento y la expresión. Protágoras definió el género gramatical, distinguió las partes del tiempo y analizó la noción *kairós*.” Cfr. *Retórica*, 5, 1407b 6; *Poética*, 19, 1456b 15.

⁴¹⁷ Esta es, pienso, una de las mayores diferencias de Protágoras con respecto a otros sofistas como Trasímaco, Antifonte, Critias o Calicles. Se trata también de la diferencia en espíritu de la primera sofística con respecto a la segunda. Cfr. *República*, I 336b y ss.; *Gorgias*, 482a y ss. La posición de Protágoras puede aparecer como conservadora pues no tiene como fin, al menos en lo que leemos en los testimonios, revertir o rebatir los valores que tradicionalmente asume la *polis*. A menos que consideremos como extraordinario haber sido un maestro asalariado de *arete*; pero aun así no puede olvidarse que su enseñanza toma como punto de partida la tradición, y en varias oportunidades, generalizándolo aún más, señala que hay comportamientos virtuosos que no son exclusivos de los atenienses, sino propios de los hombres. Sobre la oposición de Antifonte y también de Hipias con respecto a Protágoras, cfr. A. Melero, 1996, p. 357 n. 37.

⁴¹⁸ Bravo ha mostrado, como también Gould, que la *episteme* de Sócrates “[...] es el eje, no de una teoría de la verdad, sino de la búsqueda de un fundamento válido para las acciones morales; y no de un fundamento

Ahora bien, admitida la importancia del buen hacer, ¿por qué es también importante ser “el más capaz” y el “mejor” ciudadano en el *hablar (legein)*?

Además de las razones históricas que puedan explicar la aparición de maestros de retórica en Atenas,⁴¹⁹ la filosofía de Protágoras y su concepción del hombre demandan *arete* en el uso del lenguaje. Un ciudadano en la asamblea, por ejemplo, debe tratar de persuadir a sus colegas si quiere lograr la aprobación de una determinada propuesta. Debe tener una cierta *aisthesis*

puramente teórico (lógico, ontológico, etc.), sino práctico, es decir, de un motivo que impulse la acción moral”, F. Bravo, 1998, p. 58. *Episteme*, sería, entonces, una “convicción, habilidad y entrenamiento moral”, F. Bravo, 1998, p. 59. Esta interesante reinterpretación de la ética socrática, tiene puntos en común con la interpretación sobre Protágoras que aquí se expone. En efecto, se trata de un saber vivir, de un saber hacer, en última instancia. Sin embargo, y esta quizá sea una importante diferencia, la convicción y la habilidad moral no la adquiere Protágoras, como sí Sócrates, en una indagación que pretenda el descubrimiento de una verdad estable, o un fundamento válido, sino en la tradición, en los usos, en lo que los hombres comprenden y hacen –no olvidemos, hombres en su horizonte histórico- como bueno, si es el caso. Si bien la búsqueda de Sócrates tiene un fin práctico, transformar el comportamiento hacia lo justo, por ejemplo, sentar convicciones verdaderas – racionalmente verdaderas- que fundamenten las acciones, Protágoras se sitúa desde “lo que hacen efectivamente los hombres”, desde su *sophrosyne* de ciudadanos, como nos lo hace ver en el discurso del *Protágoras*. Ciertamente, “[...] mientras que la *episteme* en cuestión [la de Sócrates] es una habilidad basada en una convicción racional, *pistis* carece de dicho fundamento; y mientras que la primera es infalible, la segunda oscila entre la verdad y la falsedad”, F. Bravo, 1998, p. 58. De allí que la “*episteme*” de Protágoras no sea una convicción racional exclusivamente –dado que es *aisthesis*- ni sea, ni pueda ser, intemporalmente verdadera. A propósito de la importancia que adquiere la tradición para nuestro sofista, me parece esclarecedor el punto de vista de Weingartner sobre Protágoras como maestro: “Like the teachers in the tradition he acknowledges, Protagoras is engaged in indoctrination. How then does he differ from them, and on what does he base his claim that he is “rather better than anyone else” (328b2)? If one had to answer in a single word, one would say by virtue of “self-consciousness”. Unlike parents and nurses, but also unlike the great poets of the past, Protagoras has made it his business to *reflect* upon the practices of men and to make himself aware of what has hitherto remained implicit. Protagoras’ great speech itself provides evidence of this. The Athenian people, for example, do this and that; but it is Protagoras who points out that their activities are predicated on the implicit *belief* that virtue can be taught. He seeks to find the principles that are embedded in the practices of a society and to articulate the beliefs men really have (as indicated by what they do) [...] He confines himself, rather, to acting as a reporter of the key propositions that underlie the customs of men. Protagoras the teacher is also a sociologist”, Weingartner, 1973, p. 65. En este mismo sentido, también sostiene Koyre, 1966, p. 54: “[Protágoras] no pretende innovar, ni reformar la sociedad o su concepción de la «virtud»: lo que promete –y su éxito prueba que cumple su promesa- es analizar en su estructura el *nomos* [...] cómo conseguir la aprobación de los miembros de la comunidad que sea, cómo llegar a ser rico, influyente, poderoso”. No se le atribuye a “rico”, “influyente” o “poderoso” ningún sentido peyorativo –y no tendría por qué tenerlo-. Se resalta con el texto citado, de nuevo, el halo conservador que rodea la actividad de Protágoras. Es así que Protágoras admite el sentido de “virtud” que mantiene la *polis* y que muestra, más que en definiciones, en sus prácticas. Por ello, Koyre afirma que la virtud de Protágoras es la del vulgo o la popular, y que como toda concepción del “sentido común” es “incoherente, confusa y hasta contradictoria, como nos lo va a hacer ver Sócrates”, A. Koyre, 1966, p. 54. El discurso de Protágoras da cuenta, como hemos visto, de que el saber de la virtud “del vulgo” –que para Protágoras son ciudadanos virtuosos y con derechos políticos- se expresa en el *hacer*.

⁴¹⁹ Muchos autores tratan sobre este punto. Cfr. especialmente F. Bravo, 1998, p. 47 y ss.; C. Eggers, 1997, p. 127 y ss.; W. Guthrie, 1992, p. 26 y ss., tomo III; W. Jaeger, 1992, p. 263 y ss.; E. Zeller, 1955, p. 39 y ss.

(comprensión) sobre un asunto, y necesita hacerse comprender, es decir, comunicarlo a otros.⁴²⁰

Por otro lado, ningún ciudadano tiene un poder extraordinario para imponer su voluntad, en cuyo caso obviamente no habría necesidad de persuadir a nadie. Si no puede imponerse ni puede eludirse las verdades de los otros, resta un camino: el uso correcto y convincente de la palabra, la persuasión en el sentido de tomar en cuenta la opinión del otro. Esto implica, como hemos visto, el uso comprometido del discurso tanto con la realidad como con el pensamiento, *logoi* en los tres casos –realidad, discurso y pensamiento-. De este modo, aprender a usar la palabra de la *mejor* manera posible es lo que permite *mostrar* a los otros la evidencia que se tiene; permite que en cierta forma el otro capte la *aisthesis* ajena como si fuera propia. Como veremos más adelante, lo que puede hacer el sabio es tratar de *cambiar* el *ver* del otro, esto es, lograr otra manera posible de comprender y persuadir de que esta es *mejor*. Insisto con la idea de la palabra comprometida y no del “palabrerío vacío”: la palabra debe expresar la *aisthesis* –comprensión, evidencia, verdad- que se tiene de la realidad, en pocas palabras, lo que cree *verdaderamente*. El *logos* que se expresa está esencialmente *correlacionado* con el *logos* de la realidad,⁴²¹ y en ese sentido expresa verdades, dice verdades.

Más generalmente, si cada hombre es la medida de todas las cosas por medio de sus *aistheseis*, y éstas constituyen lo verdadero, la palabra es el recurso con el que contamos para convivir. La palabra expresa el sentir y la verdad de cada uno y debe hacer ver a los demás en qué consiste la evidencia propia, hacer *girar*, por así decir, el prisma de la realidad para que se pueda ver de otra manera.⁴²² En este sentido, el ciudadano de la asamblea deberá “ser capaz”

⁴²⁰ Cfr. M. Finley, 1992, pp. 79-80. “El dirigente político lo era en tanto, y sólo en tanto, aceptase la Asamblea su programa prefiriéndolo al de sus oponentes”, M. Finley, 1992, p. 80. Sin embargo, diría Protágoras, si hubiera desacuerdo con otras *aistheseis*, incluso contrarias, se estaría en la obligación de considerarlas respetuosamente a todas igual de verdaderas que las propias. No me refiero, por supuesto, a que el ciudadano o la asamblea sostengan algún sinsentido –o falsedad evidente-, pues en este caso simplemente no habría discusión ni asamblea.

⁴²¹ Cfr. Cap. 3. A propósito de esto, afirma acertadamente H.-G. Gadamer, 2002, p. 54: “¿Qué clase de experiencia es la que hace consistir la verdad en el discurso mostrante? Verdad es desocultación. Dejar estar lo desocultado, hacerlo patente, es el sentido del discurso. Uno presenta algo que así está presente y se comunica con otro tal como está presente para uno”.

⁴²² Esta concepción del lenguaje, de la palabra, coincide con la de otro sofista de la primera generación, igual de importante, Gorgias. Baste recordar el *Elogio a Helena* para saber el poder y la fuerza que el sofista de Leontini atribuía a la palabra: “Yo considero toda poesía como palabra con metro. Esta infunde en los oyentes un

de mostrar su punto de vista, su *aisthesis*, y de persuadir a la audiencia de que la suya es la mejor, si así lo cree, y esto involucra el dominio de la palabra y del discurso –el arte de la retórica–.

Cabe ahora preguntarse, dada la inagotable experiencia histórica, por el peligro del charlatán: el que manipula y miente flagrantemente haciendo uso de la palabra.

Todos, desde siempre, hemos conocido charlatanes, manipuladores y mentirosos. Esto es, la *techné* retórica en manos equivocadas puede ser –y ha sido– una calamidad. Pienso que Protágoras o Gorgias no rechazarían el peligro de la falibilidad del arte de la palabra, tal como el primero reconoce la finitud del hombre y lo que humanamente puede conocer.⁴²³ Pero el punto de vista de Protágoras es el del ciudadano que ha vivido en una *polis* con leyes capaces de forjar caracteres sensatos, que siguen el espíritu de las leyes de los “sabios y antiguos legisladores”. Esto no es ninguna garantía de inmunidad ante el engaño, por supuesto, pero si la *polis* no es capaz de educar a la mayoría de sus ciudadanos como hombres sensatos, ¿estamos hablando realmente de una *polis*? ¿No es precisamente ésa virtud política lo que nos une en comunidad y, por lo tanto, la hace posible?

Se trata de una pregunta que deberíamos hacernos ahora nosotros mismos: ¿está nuestra comunidad educando a la *mayoría* de sus ciudadanos como hombres virtuosos, sensatos o respetuosos de la ley? ¿No es esta deficiencia lo que despierta en nosotros el sentimiento de la

estremecimiento preñado de temor, una compasión llena de lágrimas y una añoranza cercana al dolor, de forma que el alma experimenta mediante la palabra una pasión propia con la felicidad y adversidad de los otros” [...] Las sugerencias inspiradas mediante la palabra producen placer y apartan del dolor. La fuerza de la sugestión adueñándose del alma, la domina, la convence y la transforma como por una fascinación”. Traducción de J. Barrio. Valga mencionar que Helena es inocente en cualquier caso: fue víctima del Destino o del Amor, raptada violentamente *o persuadida con palabras*.

⁴²³ Es importante la acotación de W. Jaeger, 1992, p. 295: “Si para Protágoras resultaba evidente que la democracia existente era ‘el estado’ a que se dirigían todos sus esfuerzos educadores, hallamos también en poder de los enemigos del *demos* las armas cuyo uso habían aprendido mediante la educación de los sofistas. No habían sido originariamente forjadas para combatir el estado, pero resultaban peligrosas para él. Y no era sólo el arte retórico, sino, ante todo, las ideas de los sofistas sobre la naturaleza y sobre la ley”. Igualmente refiere Dodds: “Al desterrar el Conglomerado Heredado [se refiere al conjunto de ideas religiosas heredado], muchos desechan con él los frenos religiosos que habían tenido sujeto al egotismo humano. Para hombres de fuertes principios morales –un Protágoras o un Demócrito– esto no tenía importancia: su conciencia era lo bastante madura para no necesitar andaderas. No ocurría lo mismo con la mayor parte de sus discípulos. Para ellos, la liberación del individuo significaba una libertad ilimitada de auto-afirmación; significaba derechos sin deberes, a menos que la auto-afirmación sea un deber [...]”, E. Dodds, 2001, p. 182.

duda y la desconfianza hacia un discurso político o hacia nuestro vecino? Si la mayoría de los ciudadanos, podría decir Protágoras, no es de hombres políticamente virtuosos, sensatos, no estaríamos hablando entonces ni de ciudadanos ni de *polis*. Estaríamos frente a un conglomerado de hombres sobreviviendo o compartiendo en lo posible un territorio. En otras palabras, no estaríamos, después de todo, muy alejados de los salvajes de Ferécates.

Pensemos, sin embargo, en el peor de nuestros ejemplos históricos contemporáneos. Puede aparecer un Hitler. No sólo con un discurso convincente, sino *él mismo* convencido de la superioridad de su raza y de la necesidad del exterminio judío, por ejemplo. Con respecto a esto, podríamos responder dos cosas a partir de la reflexión a que da lugar Protágoras.

En primer lugar, cabría preguntar si el peligro está en el arte retórico o en algo más profundo que encontró expresión en la palabra de un líder apoyado por una comunidad. Por muy eficiente que fuera esta *techne*,⁴²⁴ deberíamos preguntar por los límites de la sensatez de la comunidad en su aceptación o rechazo de ciertas ideas y acciones.⁴²⁵

En segundo lugar, y en cierto modo más importante por lo que nos ocupa, debemos retomar la *conjunción* que hace Protágoras entre el actuar y el hablar, es decir, la tesis de que el buen uso de la palabra no está –ni debe estar– divorciado del buen actuar. En efecto, el buen ciudadano, o quien tenga pretensiones políticas, no debería conducir su vida de una manera distinta de lo que pregonaba en su discurso. Mucho menos en la antigüedad, donde los linderos entre la vida privada y la pública no estaban tan nítidamente separados como para nosotros. Pienso que para Protágoras sería inaceptable concebir un actuar –aunque fuese “privado”– que pusiera en duda el hablar. No olvidemos que el ciudadano será *mejor* “tanto en el hacer como en el hablar”.⁴²⁶

⁴²⁴ Entendida ahora como aquello que es capaz de persuadir a favor de causas injustas o perversas.

⁴²⁵ En efecto, Pericles en su discurso fúnebre afirma: “[...] nosotros mismos somos los que valoramos o, al menos, consideramos rectamente los asuntos políticos, no tomando las palabras como obstáculo para la acción, sino más bien el no haberse instruido previamente de palabra antes de ir de hecho a lo que es necesario”, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 40, 2. Traducción de J. Solana D.

⁴²⁶ *Protágoras*, 319a 2. “Homero había expresado, en la *Iliada* (IX, 443), el ideal humano de la unidad entre las palabras y las acciones. Pero frente a este ideal (habla según tus obras, obra según tus palabras), aparece pronto la tendencia a la separación, e incluso a la oposición, entre *logos* [palabra] y *ergon* [obra]. El primero en percatarse de ello parece haber sido Solón, quien denuncia, al mismo tiempo, los primeros pasos hacia la ruptura tradicional de la imagen unitaria del espíritu humano”, F. Bravo, 2001, pp. 25-26. Protágoras aún se está refiriendo, como lo atestigua el mismo Platón, a la unidad de la obra y la palabra en el hombre.

En este sentido, pensemos de nuevo en Hitler, en su discurso público y en las atrocidades cometidas al margen de lo públicamente conocido: eso sería lo opuesto a la buena retórica según Protágoras. Éste enseña, por el contrario, la *mejor* manera de administrar los asuntos familiares –lo privado- y los de la ciudad –lo público-, complementándose ambos. Así, un ciudadano con denotada actividad política, no debería ser al mismo tiempo un mal hombre de familia o tener “en los asuntos domésticos” una conducta menos transparente.

Para nosotros es mucho más difícil pensar en esta armonía entre el actuar y el hablar, pues la vida privada del político, en tanto que privada, pareciera tener poco qué ver con su buen proceder público.⁴²⁷ Y quizá para algunos probablemente deba ser así, siempre que no trate de imponer ese actuar privado en el ámbito de lo público. Sin embargo, el argumento de la sinceridad, de la honestidad, que hemos venido estudiando a propósito de *aisthesis*, nuevamente se manifiesta aquí: el buen ciudadano, más aún el que va a buscar a Protágoras porque quiere influir en los asuntos de su *polis*, debe ser sincero y coherente tanto en los asuntos de la casa como en lo público. Esta es una reflexión que podemos plantearnos a partir de la experiencia de los antiguos.⁴²⁸

Desde el punto de vista de Protágoras, es factible hacer algunas consideraciones al respecto. Un político que tenga un comportamiento privado contrario a lo que la comunidad considera

⁴²⁷ A menos que se trate de delitos mayores.

⁴²⁸ En este sentido, señala muy acertadamente Jaeger: “Para nosotros la moral del Estado se halla siempre en oposición con la ética individual y muchos de nosotros quisiéramos mejor escribir la palabra en el primer sentido, entre comillas. Para los griegos del período clásico o aun para los de todo el período de la cultura de la *polis* era, en cambio, casi una tautología, la convicción de que el Estado era la única fuente de las normas morales y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del Estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre. Una moral privada diferente de ella, era para los griegos una idea inconcebible. Debemos hacer abstracción aquí de nuestra idea de la conciencia personal. También ella procede de Grecia, pero se desarrolló en tiempos muy posteriores. Para los griegos del siglo V sólo había dos posibilidades: o la ley del Estado es la más alta norma de la vida humana y se halla en concordancia con la ordenación divina de la existencia, de tal modo que *el hombre y el ciudadano son uno y lo mismo* [como es el caso de Protágoras]; o las normas del Estado se hallan en contradicción con las normas establecidas por la naturaleza o por la divinidad, en cuyo caso puede el hombre dejar de reconocer las leyes del Estado; pero entonces su existencia se separa de la comunidad política y se hunde irremisiblemente, salvo que su pensamiento le ofrezca un nuevo asiento inconvencible en aquel orden superior y eterno de la naturaleza”, W. Jaeger, 1992, pp. 297-298. *Cursivas mías*. En la época de Pericles, apunta F. Rodríguez, 1995, p. 197: “[...] la sabiduría es todavía un elemento constructivo al servicio del Estado y en que no existe fisura profunda entre lo individual y lo colectivo”. Asimismo: “[...] tiene relación con la “virtud” o *arete* del hombre el logro de ese éxito de todas sus iniciativas; iniciativas, desde luego, al servicio de la ciudad, pero cuyo buen resultado es al tiempo un triunfo propio: aún no existe una escisión profunda entre lo individual y lo colectivo”, F. Rodríguez A., 1995, p. 198.

moralmente aceptable, podría ser, una vez descubierto, objeto de censura. Al menos, podría ser objeto de debate. El referente de la medida de cada hombre es su *polis*, de manera que quien ocupa un cargo público, el que encarna ese referente común, no debería violentarlo. Así, por ejemplo, un hombre que maltrate a su familia o una mujer de comportamientos ligeros, podrían ser cuestionados por la comunidad siempre que busquen ocupar altos cargos públicos. Y esa reacción tendrá sentido en tanto que la comunidad busca proteger los patrones, los referentes, las “medidas”, que rigen la vida común. De allí, entonces, podría decir Protágoras, que la sinceridad en todos los ámbitos de la vida debe ser el atributo del ciudadano que intenta ser el “más capaz” y el “mejor” de todos.

Sin embargo, queda en pie una pregunta: ¿por qué Protágoras ha de enseñar *arete* política si él mismo afirma que la *polis* hace al ciudadano?:

Pero si hay algunos entre ustedes que se distingue en hacer avanzar un poco hacia la *arete*, hay que alegrarse [*alla kan ei oligon estin tis diapherei hemon probibasai eis areten, agapeton*]. Yo creo ser uno de esos [*on de ego oimai eis einai*], y útil, más que los otros hombres para que alguien llegue a ser bello y bueno [*pros to kalon kagathon genesthai*] y digno del sueldo que pido, y aun uno mayor según parezca al mismo que aprende.⁴²⁹

El maestro de *arete* puede ayudar a otros a ser *mejores*. Protágoras no tiene una teoría sobre lo que es *arete* –como nos lo muestra en su exposición del *Protágoras*- para luego enseñarla a sus discípulos. Protágoras sólo puede hacer avanzar un poco más a sus discípulos en lo que ya conocen, y así ayudar a cultivar la excelencia. Nuevamente, su misión no es enseñarles *qué es* ser un ciudadano, es hacerlos *mejores*. ¿Cómo podría ser Protágoras maestro de *arete* de unos hombres que desconocen por completo lo que es ser ciudadano, de unos salvajes, por ejemplo? ¿Cómo podría hacerlos *mejores*? Hacer de un hombre *kalos* y *agathos*, es decir, excelente, requiere del sedimento moral adquirido en la *polis*, *pero* que se puede *mejorar*: éste es el papel de la enseñanza del sofista.

Asimismo, Protágoras no enseña a sus alumnos a hablar –obviamente ya saben hacerlo cuando buscan sus enseñanzas-, lo que les enseña es a hablar *mejor*, les enseña el arte retórico.⁴³⁰ Si ya

⁴²⁹ *Protágoras*, 328a8-328b5.

⁴³⁰ Sobre la importancia de la educación retórica, cfr. W. Jaeger, 1995, p. 288 y ss. En términos generales, “El profesionalismo de los Sofistas se pone de relieve por el hecho de que Protágoras tenía dos clases de alumnos: los

saben hablar es porque provienen de la *polis*, porque son ciudadanos; análogamente con la *arete* política. Los jóvenes buscan a Protágoras porque quieren destacar entre todos los ciudadanos y no porque desconozcan por completo *lo que es un ciudadano*.⁴³¹

γ. De cómo enseña Protágoras.

En el *Teeteto*, Sócrates hace una apología de Protágoras, no obstante haber sometido a crítica su afirmación “*episteme* no es otra cosa que *aisthesis*”. Lo que involucra la identificación entre *aisthesis* y “sensación”, a los ojos de Sócrates. Ante ello, Protágoras comienza a argumentar haciendo ver que se están irrespetando sus ideas:

Pero querido [*all' o makarie*], dirá, dirígete con más nobleza hacia lo que yo digo [*gennaioteros ep' auto elthon ho lego*] y, si eres capaz, demuestra que las *aistheseis* de cada uno de nosotros no devienen personales [*idiai aistheseis hekasto hemon gignontai*], y si lo aceptas, que no pueda ser –si hay que nombrarlo así- o llegar a ser para cada uno lo que aparece [*to phainomenon mono ekeino gignoito*]. Pues al hablar del cerdo o del cinocéfalo no sólo te empuercas tú sino que persuades a tus oyentes a que hagan lo mismo con mis escritos, y con eso no haces bien [*ou kalos poion*].⁴³²

Es importante destacar la exigencia de respeto y “nobleza”, pues ello ilustra la actitud que señala Protágoras que debe tenerse ante una tesis que resulta contraria y extraña a lo que pensamos; éste es uno de los sentidos del *homo mensura*.

Además, Protágoras exige a Sócrates que le explique cómo es que las *aistheseis* no son de cada uno, y cómo lo que se comprende no llega a ser para cada uno. En efecto, si la evidencia

jóvenes de buena familia que querían entrar en la política, y otro, como un tal Antimero de Mendes (es decir, no un ateniense), que estaba estudiando ‘con fines profesionales para llegar a ser un verdadero Sofista’”, W. Guthrie, 1992, p. 47, tomo III.

⁴³¹ Mi interpretación sobre la educación de Protágoras y el *cambio* que debe provocar el sabio en el alumno o en quien sostiene una opinión contraria, coincide con lo que afirma Mansfeld: “What Protagoras, when teaching or discussing things, does is that he uses and further develops something which is already there. He further refines, both morally and formally, a process of personal development which began in our earliest infancy –when we were only very tiny measures of things- and which was continued in early and not so early youth by the application not only of verbal, but also of non-verbal means of persuasion (blows; cf. *Prot.* 325d). The education he provides links up with such education as each of us, inevitably, has already received, and his use of language and argument links up with and is a further refinement of the way each of us has already learned to communicate with others by asking questions, giving answers, obeying or giving commands, and so on. In other words, his *techne* is a specialized form of normal *paideia* [...] If further explanation of what makes this, ultimately, possible, is wanted, recourse must be had to the history not of the individual person, but of human civilization”, J. Mansfeld, 1979, p 48.

⁴³² *Teeteto*, 166c2-166d8. Modificación a la traducción. Cfr. P. Spangenberg, 2009, pp. 72 y ss.; L. Castagnoli, 2017, pp. 3 y ss.

que captamos es de una cierta manera, ¿cómo podríamos admitir que no *es* de *esa* manera? Necesitaríamos una *aisthesis* distinta, y sentir que la primera ha sido una “desilusión” respecto de la evidencia anterior.⁴³³ Por otro lado, sabemos que Protágoras se refiere a una *aisthesis humana* que no es una mera y aislada sensación animal. Se trata, en realidad, de comprender o de conocer -sinónimos para Protágoras-, y eso es tarea exclusiva del hombre, no del cerdo como sugiere Sócrates.

Ahora bien, ¿qué significa que conocer y comprender sean sinónimos, como pretende Protágoras? Pienso que el entender y experimentar, propios del *conocer*, se contagian del abrazar y del incorporar del *comprender*. Una de las acepciones de “comprender” en español es precisamente “rodear por todas partes”, como si la comprensión exigiera cortejar la cosa, incluirla como parte de nosotros; en fin, rodearla, hasta comprenderla.⁴³⁴ ¿Y cómo podríamos decir, entonces, que ese abrazar, cortejar y comprender, no *me* pertenece como dice Sócrates? Es por ello también que la comprensión que traduce la *aisthesis* de Protágoras, incorpora, como ya se ha hecho ver anteriormente, lo emocional y sensorial junto al *logos* en el conocer, valga decir, al ser todo del hombre: es un comprender que involucra, sin negarlo ni mucho menos, algo *más allá* del *logos*, las evidencias del sentimiento, del afecto o de lo sentido.

Después de todo, el hombre como medida de las cosas está condenado a comprender lo otro y al otro, pues en eso radica su condición de estar inmerso aquí y ahora en una comunidad. Es desde esta perspectiva que puede admitirse el siguiente señalamiento de Gadamer:

⁴³³ Cfr. Cap. 3.

⁴³⁴ M. F. Palacios, 2004, pp. 10-11, hace una interesante distinción entre conocer y comprender: “*Diferencio entre conocer [actividad intelectual, mental] y comprender [quedar prendido, contener, incluir algo en sí] o reconocer. Cuando conozco, no sé qué me ocurre, me apropio del mundo y creo “dominarlo”. Cuando reconozco, comprendo en mí, poseo el mundo por digestión y asimilación. Si digo que alguien es un conocido, estoy diciendo que tengo “trato” con él y no amistad. La lectura placentera sería amistosa, reconocimiento, comprensión de lo que leo y no sólo conocimiento*”. Corchetes de la autora.

Me parece que esta distinción entre conocer y comprender es lo que se conjuga y armoniza en la *episteme* de Protágoras, que es precisamente *aisthesis*. El conocimiento no es sólo una actividad mental, implica una experiencia en la que el hombre se correlaciona con la realidad que armónicamente se le manifiesta. El comprender es *un poco más* que la actividad intelectual, que una “tarea para el pensamiento” como diría Gadamer, que una exigencia de pruebas o verificaciones. En cierta forma, entre el hombre y la realidad surge una relación amorosa, en tanto que la realidad se muestra especialmente para el “estilo” del hombre que puede comprenderla. Por este conjugarse de lo afectivo y lo racional en la *episteme-aisthesis* de Protágoras, no tiene lugar una distinción entre conocer y comprender.

“[Comprender] es la *forma originaria de realización del estar ahí*, del ser-en-el-mundo [...] la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder y ser «posibilidad»”.⁴³⁵

Protágoras continúa refiriéndose a su manera de enseñar:

Pues yo digo que la verdad es como escribí: que cada uno de nosotros es la medida de las cosas que son y de las que no [*metron gar hekaston hemon einai ton te onton kai me·*], y que en esto diferimos unos de otros enormemente [*myrion mentoi diapherein heteron heterou auto touto*], porque para unos las cosas son y aparecen de una manera, para otros de otra [*hoti to men alla esti te kai phainetai, to de alla*]. Yo no digo que no haya sabiduría ni hombres sabios, sino que llamo sabio a alguno de nosotros a quien lo que le parece malo y es malo lo cambia [*metaballon*], y lo hace parecer y ser bueno [*poiese agatha phainesthai te kai einai*].⁴³⁶

Ya me he referido al significado del hombre como medida de las cosas con sus *aistheseis* cambiantes, personales y evidentes. Pero si cada hombre es siempre la medida de sus verdades, se hace importante establecer cómo entiende Protágoras la existencia de la sabiduría y de los hombres sabios. Lo que afirma en el pasaje citado es coherente con todo lo que hemos venido estudiando: su idea de sabio no supone verdades unívocas –ni exclusivamente racionales-, ni puede calificar como falsas las *aistheseis* que tengan sus alumnos. La sabiduría es la habilidad de hacer *ver* o *comprender* al otro las cosas de una manera distinta, de llevarlo a una nueva perspectiva, a otro *logos*. Sabio es quien muestra al interlocutor que su *aisthesis* sobre un asunto es *mejor*, aunque ciertamente no más verdadera ni definitiva; en resumen, quien cambia de un estado peor a un estado mejor. El recurso con el que cuenta para ello es la palabra. La palabra, insisto, fiel a su comprensión de las cosas, a la manera como ha captado una dimensión de la realidad que el otro no ha logrado. No la palabra vacía de convicción y de sentimiento –de significado- que, difícilmente, pienso, podría lograr esa transformación, ese giro en el comprender del otro.

Se trata, por último, de intentar y lograr que la *aisthesis*, aunque siempre e irrevocablemente personal, se transmita y se haga presente a la conciencia ajena, se instale en ella como una posibilidad –como una *mejor* posibilidad– de comprender. No hablamos, entonces, de una

⁴³⁵ H.-G. Gadamer, 1997, p. 325. No intento, ni mucho menos, aludir a la prolífica historia del término “comprensión”. La aproximación al término que aquí se presenta a lo largo del trabajo, surge de la misma interpretación sobre Protágoras. En este caso particular, pienso que la definición de Gadamer es pertinente con respecto a lo hallado en los testimonios sobre el sofista, y que apunta a lo que se quiere significar.

⁴³⁶ *Teeteto*, 166d 1-9. Modificaciones a la traducción.

palabra hueca, sino de la palabra en la que *habita* la verdad o, quizá mejor, de otra manera de la verdad, y que si se alcanza el propósito, termina por alojarse en el ser y comprensión del otro. Desde este punto de vista no podemos hablar de “mundos privados” en la filosofía de Protágoras, como pretendía Taylor,⁴³⁷ pues, si así fuera, la palabra del sofista y su función transformadora dejaría de tener sentido.

Así lo confirma Protágoras:

Recuerda lo que se comentó antes, que a un enfermo lo que come le sabe [le aparece], y es, amargo [*pikra phainetai ha esthiei kai esti*], para una persona sana es y parece lo contrario [*to de hygiainonti tanantia esti kai phainetai*]. Y no vamos a hacer más sabio a ninguno de los dos [sophoteron meno un touton oudeteron dei poiesai], porque no es posible [*oude gar dynaton*], ni vamos a acusar tampoco al enfermo de ignorante por mantener tal opinión, ni de sabio al sano porque opina de otra manera. Hay que lograr un *cambio*, pues es *mejor* el segundo estado [*metableteon d' epi thatera ameinon gar he hetera hexis*].⁴³⁸

Protágoras enseña la *techne* para lograr el cambio en el otro y hallar lo común de puntos de vista encontrados respecto a la realidad, toda vez que aquéllos tienen su origen y fundamento en la multiplicidad de ésta⁴³⁹. Si Protágoras hubiese concebido a los hombres –a los hombres medida- encerrados en su subjetividad e incomunicados, no habría asumido –como reza en el mito- que fundaran ciudades y que fueran capaces de educarse en una *arete* que supone y exige lo comunitario y lo que involucra. En otras palabras, a pesar de las diferencias naturales entre los hombres, entre sus *aistheseis*, ninguna es tan profunda como para impedir la comunicación y la convivencia. La maravillosa imagen de Hermes entregando a los hombres el *aidos* y la *dike* de Zeus, enseña que *todos* están en capacidad (*dynamis*) de sentir respeto mutuo, de hacer justicia y que cuentan con algo que los capacita para compartir la vida en común.

Esta capacidad es precisamente lo que necesita educación, esfuerzo y ejercicio para que se incremente y sea mejor. Y esos esfuerzos son los que permiten el surgimiento de hombres

⁴³⁷ Cfr. A. Taylor, 1959, p. 326. Cfr. Cap. 1, p. 37 y ss.

⁴³⁸ *Teeteto*, 166e1-167a9. Cursivas mías. Modificaciones a la traducción.

⁴³⁹ Cfr. Cap. 3.

excelentes.⁴⁴⁰ De esta manera, mientras más educados seamos, más excelentes y más respetuosos, mejor podremos relacionarnos con los otros cuyas *aistheseis* son distintas de las nuestras: no es nada extraordinario pensar que la excelencia de la *polis* es proporcional a la excelencia de sus ciudadanos. El origen y la condición de posibilidad del diálogo es admitir que, a pesar de las evidencias encontradas, las de los otros son igualmente *evidencias* y que todas, en última instancia, son puntos de vista acerca de lo real. Si se entiende bien, aquí hay una verdadera lección que a veces se nos olvida de lo que es democracia.

El sabio es, recordemos el texto citado, el que genera el cambio: lo que puede “parecer y ser malo”, puede hacerlo “parecer y ser bueno”. Esto no significa forzar o distorsionar el argumento, es decir, disfrazar lo malo de bueno: se trata de mostrar otros *logoi* posibles del lenguaje y de la realidad que se corresponden, de mostrar los *logoi* de lo bueno que *también* existen en la cosa de que se trate, si es el caso (v.g. la pena de muerte). En otras palabras, *hacer visibles* distintos *logoi* que se ocultan al otro, e intentar así cambiar su *aisthesis*. Es precisamente por esto, que no se trata de demagogia.

En efecto, si en todas las cosas hay *logoi* opuestos, es posible, como hemos visto, que algo pueda ser bueno y malo, frío y caliente, dulce y amargo, según el punto de vista o, más exactamente, según la disposición que se tenga. El sabio, entonces, cambiando la disposición – y el estado del alma, como veremos- muestra lo bueno de lo que inicialmente puede parecer y ser malo. Pienso que es preciso, para comprender este planteamiento, no perder de vista que cada argumento (*logos*) tiene un fundamento (*logos*) en la realidad, a menos que se trate de un arbitrario, un demagogo o un mentiroso. Así, mientras el demagogo podría ocultar los *logoi* buenos del asunto del que se trate, por su propia conveniencia, si es el caso, el sabio ha de

⁴⁴⁰ Cfr. Estobeo, *Florilegio* III 29, 80. Esto no quiere decir, por supuesto, que todos los hombres que se eduquen serán excelentes, como si fuera una ley a la que la naturaleza humana obedeciera. El sofista enseña y procura que su discípulo sea en el ámbito de sus capacidades lo mejor *posible*. Como lo manifiesta en el ejemplo de los flautistas. Esto lo ilustra bien Rodríguez cuando comenta la relación entre el sofista y el médico: “Al fin del mito de Protágoras [...] se nos decía que los que no fueran capaces de participar de *aidos* y *dike* debían ser exterminados como una enfermedad de la ciudad. El sofista concede con esto que puede haber hombres que, pese a todo [pese a que Zeus ordenó una repartición igual entre todos los hombres], participen mínimamente de los rasgos comunes de la naturaleza humana; son una anomalía comparada con la enfermedad. La comparación es muy significativa, pues para los hipocráticos [...] la enfermedad es asimismo una perturbación de la naturaleza, a la que el arte médico devuelve al hombre. Aquí, el intento de curación estará a cargo de la enseñanza impartida por el sofista; pero no se excluye el fracaso, como no se excluía tampoco el fracaso del médico”, F. Rodríguez A., 1995, p. 180.

tener la habilidad de verlos y mostrarlos, y, hasta donde sea posible, lograr que los demás los comprendan.

Ahora bien, deformar a conveniencia el argumento significa mentir. Y mentir significa, a su vez, afirmar interesadamente algo que no se corresponde con los *logoi* de la realidad: hablar a espaldas de la correlación necesaria entre el hombre y la realidad que exige lo verdadero, según Protágoras. En este sentido, lo que dice el demagogo no podría ser, en rigor, un *logos* (dar razón), pues carecería del correlato necesario de la realidad que también es *logos*. Y esa correlación es lo que expresa lo verdadero; la posibilidad del pensamiento depende de la realidad.⁴⁴¹ El demagogo usaría, entonces, palabras completamente desnudas y vacías de significado. En realidad, diría *nada*: sólo palabra hueca.⁴⁴² Ésa es, pienso, la diferencia más importante entre el sabio al que se refiere Protágoras y el mero demagogo: en la palabra del sabio hay verdad, hay expresión del *logos* captado y comprendido de la realidad; la del demagogo, por el contrario, es la palabra vacía y desnuda que mencionaba Teodoro en su conversación con Sócrates.⁴⁴³ Desnuda y vacía porque no es más que un sinsentido, esto es, no se correlaciona ni se corresponde con *logos* alguno de la realidad. La “habilidad” del demagogo es, entonces, hacer ser y parecer a la palabra con un *pseudo* significado, aunque en realidad se trata de palabrería hueca; en eso consiste precisamente su engaño. Por el contrario, en la palabra del sabio hay expresión de la evidencia de *aisthesis*, y su labor es, si es el caso, mostrar que lo que inicialmente parece y es malo, puede *también* ser y parecer bueno –porque hay *logoi* que lo fundamentan-. Es posible, entonces, que lo que se juzga malo, pueda ser visto ahora como bueno. El sabio dará luminosidad, por así decir, a los *logoi* de lo bueno.

Es así como el sabio puede hacer con su *techne* del argumento débil uno fuerte,⁴⁴⁴ como reza el célebre fragmento de Protágoras. Lo bueno de algo, puede ser el *logos* débil que el sabio con su *techne* puede hacer fuerte. En este caso, el sabio tendría que mostrar que el *logos* bueno es más conveniente, *mejor*, que el otro. De modo que el argumento débil no tiene que ser,

⁴⁴¹ “Es una y la misma cosa el pensar y aquello por lo que hay pensamiento, pues sin acudir a lo que es ¿podrías acaso encontrar el pensar?”, cfr. Poema de Parménides, 30-35. Cfr. F. Bravo, 2001, p. 68.

⁴⁴² Diría nada, diría el no ser. Ese es el que miente, el demagogo.

⁴⁴³ Cfr. *Teeteto*, 165a 2.

⁴⁴⁴ Cfr. Aristóteles, *Retórica*, B24, 1402a 23.

necesariamente, el más injusto, como nos lo ha hecho ver la tradición al menos desde Aristófanes,⁴⁴⁵ pues lo débil o fuerte del argumento dependerá del contexto y la ocasión.⁴⁴⁶

‘Convertir en fuerte el argumento débil’ es el lema protagórico y sofístico que más descrédito ha acumulado sobre sí, por causa de las interpretaciones torcidas de los tradicionalistas y los socráticos. Para Aristófanes, por ejemplo (en las *Nubes*), ambos términos vienen a significar ‘argumento justo’ e ‘injusto, respectivamente’. El ‘argumento débil’ que se hace triunfar es la nueva educación retórica, carente de sentido moral, más la cobardía, el desenfreno sexual, etc. Hoy están de acuerdo todos los estudiosos en que esta interpretación es, por lo que respecta al sentido original de la frase, equivocada. *La crítica de la segunda sofística no debe hacernos obtener conclusiones falsas sobre la primera.* El pasaje protagórico del *Teeteto* nos hace ver claramente, en efecto, que se trata de la *conveniencia de la comunidad*; las opiniones y planes que el orador convierte en ‘fuertes’ son equiparadas con las percepciones correctas de un organismo sano. Sencillemente, logra convencer de que la acertada es una medida que a primera vista parecía poco conveniente.⁴⁴⁷

Si el cambio que provoca el sabio es siempre hacia *mejor*, y hemos visto que ningún hombre actúa, juzga o es “medida” *in abstracto*, es claro que se trata, como apunta el autor, de lo más conveniente para la comunidad, y, así, para el hombre. ¿Qué sentido tendría, en última instancia, que el argumento débil fuera siempre el más injusto? Pienso que hay que tomarse en serio la analogía del sabio de Protágoras con el médico. Se trata de curar, de sanar, y eso siempre implica hacer fuerte la salud, cambiar un estado peor por uno *mejor*. La labor del

⁴⁴⁵ Cfr. Aristófanes, *Las Nubes*, 112 y ss.; J. Barrio, 1984, p. 24. Igualmente afirma W. Nestlé, 1987, pp. 123-124: “Se reprochó a Protágoras el haber enseñado a “hacer de la causa más débil la más fuerte”. Y el reproche tendrá seguramente justificación; pero lo que no la tiene es identificar por principio, como hace Aristófanes (*Nubes*, 889 ss.), la causa más débil con “la más mala e injusta”. Pues puede perfectamente ocurrir que un acusado sea meramente un calumniado y que por pruebas aparentes llega a verse en una situación peligrosa [...]”. En este mismo sentido, afirma con razón J. de Romilly: “«Más débil» y «más fuerte» se entienden, evidentemente, referidos al valor persuasivo de cada argumento, esto no quiere decir, como se admite a veces, que «más fuerte» signifique «mayoritario», se trata de un razonamiento dialéctico razonado”, J. de Romilly, 1997, p. 101 n. 8.

⁴⁴⁶ De esta manera, es incomprensible el comentario de Zeller: “[...] [Protágoras] había prometido a sus discípulos que les enseñaría el arte de convertir en más fuerte la causa del más débil y ayudar a vencer a aquel que por derecho tenía que sucumbir. Esa promesa presupone que la ley jurídica no tiene una validez absoluta; si Protágoras no tenía reparo en proclamarlo abiertamente, eso demuestra cuán poco su reconocimiento de una natural disposición moral le impedía sacar de su gnoseología la consecuencia de que en cuestiones de derecho, como en todo, podía hablarse a voluntad en pro y en contra y que, por consiguiente, no tanto importa que sea derecho cuanto que pueda imponerse como derecho, que aparezca como tal”, E. Zeller, 1955, p. 76. El argumento de Protágoras no supone, no hay evidencias para ello, combatir la ley jurídica. Ésta es expresión de la *sophrosyne* que todos los ciudadanos deben tener para que haya *polis*. La presentación de argumentos en pro y en contra puede ser precisamente para hacer valer la ley jurídica, que es expresión de la justicia. No en todos los ámbitos de la vida se *imponen* una razón o un argumento; esa es la antítesis del espíritu de Protágoras. El debate dialéctico serio, como él mismo lo solicita en el *Teeteto*, busca traer a a luz el argumento más convincente y más conveniente en todos los casos.

⁴⁴⁷ F. Rodríguez A., 1955, pp. 198-199. Cursivas mías. Cfr. *Nubes*, 112 y ss. También sobre el uso correcto del género según Protágoras, cfr. 658 y ss.

médico no es enfermar ni envenenar; lo mismo ocurre con el sabio, su tarea no es engañar ni destruir.⁴⁴⁸

Si no hay opiniones más verdaderas que otras, y, como hemos visto, *episteme* no es una exclusividad del sabio –dado que *aisthesis* es *episteme*–, no hay entonces una línea que divida la *doxa* de la *episteme*. De allí que una opinión pueda ser sólo *mejor* que otra, y que la *utilidad* marque la diferencia, por así decir, entre las diversas opiniones. Lo que subyace a todo esto es que no hay, para Protágoras, conocimientos absolutos por encima de la experiencia cambiante de los hombres. Las experiencias son verdaderas, pero no todas son igualmente convenientes o útiles. Ya hemos visto, por lo demás, que lo útil es bueno, y que lo bueno es diverso, de manera que una opinión, o mejor, una concepción de *episteme* que monopolice lo verdadero y que sea sólo de unos pocos, es inconcebible desde este punto de vista. Protágoras no niega que haya verdad, afirma *verdades*.⁴⁴⁹

δ. De la persuasión, el diálogo y la terapia.

Surge entonces la necesidad de la persuasión mediante el discurso, es decir, del cambio que debe provocar. La referencia de esto sigue siendo *aisthesis*: la demostración del orador no se restringe sólo a la razón, acoge también las fuentes no racionales para lograr la comprensión de los demás. Así, por ejemplo, Protágoras para mostrar la enseñanza de *arete*, utilizó un *mythos*, la unión armoniosa entre el *logos* y la imaginación y apeló a todo lo que implica la

⁴⁴⁸ En este sentido, apunta Mendelson: “Often seen as the *locus classicus* of a pernicious relativism, the human-measure doctrine is more fairly approached as the starting point of an anti-foundational philosophy that concentrates on the relation of individual perception to the nature of knowledge. The doctrine does indeed imply that knowledge should be seen as ‘relative to’ the source or perspective from which it is derived and that different perspectives will yield different (re) constructions of any experience. But variability in individual perception does not entail the naive belief that all views are equal; rather, as Protagoras put it, goodness is ‘diverse and multiform’ and while one set of thoughts may not be ‘truer’ than another by any absolute standard, one position (or *logos*) may be ‘stronger’ in the sense of more advantageous or useful (Plato’s *Protagoras*, 334b)”, M. Mendelson, 2002, p. xvii; p. 20.

⁴⁴⁹ “[...] from Protagorean perspective the conflation of knowledge and opinion does not enfeeble our ability to make distinctions and argue for and against competing claims; it only denies the possibility of absolute claims [...] Instead, Protagorean theory argues (by implication) that the humanized nature of knowledge legitimates a wider conception of truth in response to the full scope of human experience”, M. Mendelson, 2002, pp. 20-21.

comprensión.⁴⁵⁰ De modo que lo verdadero no debe diseccionarse, desgarrarse o analizarse; la comprensión (*aisthesis*), por lo tanto, como he señalado, supone el *logos* y el *pathos*.

En este punto puede ser útil retomar el ejemplo del amante. La persuasión que el sabio intenta debería ser como la del buen amante con el ser amado: cuidadosa, paciente y amable. El amante no puede obligar ni imponer al ser amado que lo ame, pero sí puede aproximarse a él cuidadosa y pacientemente, evitando así cometer algún exceso que pueda irrespetarlo o herirlo.⁴⁵¹ Puede “rodear”, cortejar, en una palabra, hacerle *comprender*, -que es a la vez un *sentir*- su amor. Igualmente el amante no puede demostrar su amor al ser amado con razones, de manera que sea “necesario” que no lo ame. Pero el amado necesita ser persuadido, seducido y esto inevitablemente supone, como la *aisthesis* misma, el *pathos*. Todo lo afectivo debe estar comprometido para que haya comprensión. El giro que trata de lograr el amante implica que todas las experiencias que conjuga *aisthesis* se expongan y se involucren para que el amado lo comprenda y lo sienta como amante. Utilizando una expresión cotidiana, para que “ahora lo vea y lo sienta como amante”. Ese *ver* es el cambio hacia el *sentir* que logra el amante, tal como lo hace también el sabio. Es así que Longo escribe sobre Dafnis buscando a Cloe:

Bien es verdad que para el amor todo es franqueable, el fuego, el agua o la nieve Escitia.⁴⁵²

El reto del sabio, como el del amante, es precisamente que las diferencias se vuelvan franqueables, que la palabra traspase las pesadumbres del fuego y de la nieve y se abra el espacio de encuentro para los desacuerdos y las rupturas: la palabra “cura”, como dice Protágoras. Es por esto que podemos referirnos a la persuasión y la seducción: como el amante que derrumba barreras, seductora y amorosamente, el sabio debe persuadir, invitar, y hacer pequeñas, “débiles”, las diferencias.⁴⁵³ Este sentido de la “cura”, es, pienso, el mejor testimonio de que no estamos frente a un uso hueco o manipulador del lenguaje. Se trata de la

⁴⁵⁰ Nótese que para Protágoras no hay antagonismo entre mito y *logos*: como vimos, inicialmente prefirió utilizar uno en lugar del otro. El mito mismo, por lo demás, como ya he señalado, tiene su propia racionalidad, y en ese sentido es una unión amistosa entre la imaginación y la razón.

⁴⁵¹ Es así que oportunamente señala M. F. Palacios, 2004, p. 37: “La relación con el amante es lo inestable: lo que siempre está a punto de romperse”.

⁴⁵² *Dafnis y Cloe*, p. 84.

⁴⁵³ Cfr. Aristóteles, *Retórica*, B24, 1402a 23.

palabra cargada y habitada de verdad, es decir, de razón y sentimiento. De nuevo, es como el cortejo del amante; como éste, el sabio busca, cuando es posible, un espacio de acercamiento, de proximidad y no el conflicto.

Así, si el conocimiento es comprensión, la tarea del sabio debería ser vencer la incomprensión. Para eso persuade, transforma y enamora. Todo el aspecto no racional del discurso es, sin lugar a dudas para Protágoras, tan importante como el racional: está dirigido a cambiar la *aisthesis* del otro. Esta tarea del sabio, además, involucra necesariamente la disposición tanto del orador como del escucha: en el discurso se incorpora –de la misma manera que el argumento- toda la gestualidad, el tono de la voz, el estilo del orador, para que se logre la comprensión, la *aisthesis* adecuada.⁴⁵⁴ De ahí la importancia de la *techne*. Esta comprensión que se busca supone ese “rodear” al otro, incorporándolo dentro de sí; quiero decir, no lo convierte en un interlocutor impersonal que *debe* asentir a las razones expuestas, más bien el otro debe ser persuadido: su disposición, su *logos* y su emoción deben estar compenetrados en esa comprensión. De nuevo, el otro debe ser tratado como un amado.⁴⁵⁵ Y en esta relación, más que en ninguna otra, pienso, desaparece cualquier sospecha que haga del sabio o del hombre medida un “sujeto” que se enfrenta a su “objeto”.

En este *hacerle ver* al otro el propio *ver*, el sabio debe acudir también a la imaginación: de alguna manera debe lograr el cambio, la transformación, para que se instale en el otro su *aisthesis* como posibilidad. Y en ese intento de acercamiento, de hacer que el otro comprenda, comienza una exploración “del sí mismo”, un conocerse y encontrarse con rincones, por así decir, del sentimiento y de la razón quizá desconocidos hasta ese momento en que se volvieron recursos: hay un *conocerme* mientras hago que el otro me comprenda.⁴⁵⁶ La imaginación es,

⁴⁵⁴ Cfr. *Fedro*, 271a y ss. “Los sofistas fueron los primeros en constatar cómo el comportamiento humano varía según las circunstancias: en la guerra y en la paz, en el ámbito de lo privado o de lo público. Eso llevó, en la práctica, al estudio y descubrimiento de la psicología general y colectiva”, A. Melero, 1996, p. 31.

⁴⁵⁵ Puesto que el sabio no puede dejar de enseñar –en realidad, eso es lo que lo hace sabio- uno puede entender la estrecha relación que la tradición establece entre educar y amar.

⁴⁵⁶ J. Muñoz, 1997, pp. 20-21, hace referencia a nuestra “responsabilidad hermenéutica” en el encuentro con el otro: “Una responsabilidad a la que incumbiría, entre otras cosas, hacernos conscientes de que estudiar seriamente una forma extraña, ajena, de vida equivale a ampliar la nuestra, no a integrarla simplemente en los límites ya bien trazados y estipulados de la misma, que no ha dejado de ser, sin duda, una forma de vida radicalmente excluyente y aún incompatible con muchas otras, según muestra la historia, en su vocación de implantación planetaria”. Es así que vale el comentario de Luri: “[...] sólo podemos conocer nuestra alma en

además, en este sentido, una fuente imprescindible de la que se nutre todo el esfuerzo por hacerse comprender y que nutre la *aisthesis* del otro. Los poetas siguen siendo, desde este punto de vista, sabios.⁴⁵⁷

El diálogo -el *hacer ver*- se convierte, además, en una suerte de camino de ida y vuelta de palabras *habitadas* de evidencias que buscan instalarse en los que dialogan. El otro no sufre menoscabo alguno frente al sabio, recordemos que en sus *aistheseis* aunque distintas hay verdad. Y es probable que siempre podamos –incluido el sabio- aprender algo del otro *mirar* la realidad, de ese punto de vista distinto que revela otras posibilidades. Trátese del loco, del anciano o del enfermo, esto es, aunque consideremos que las nuestras son “mejores”.⁴⁵⁸ Aquí parecería oportuno recordar a Gadamer:

Sucede más bien [oponiéndose a la dicotomía sujeto-objeto] que hay algo como que juguetea de aquí para allá entre el hombre y lo que éste encuentra en el mundo. Así, una de las experiencias más esenciales que una persona puede hacer es que otro la vaya conociendo mejor. Pero esto significa que hemos de tomar en serio el encuentro con el otro, porque siempre hay algo en lo que no teníamos razón ni la tenemos. Por el encuentro con el otro superamos la estrechez de nuestro saber corriente de las cosas. Se abre un nuevo horizonte hacia lo desconocido. Esto sucede en todo diálogo auténtico. Nos vamos acercando a la verdad porque no nos aferramos a nosotros mismos.⁴⁵⁹

Este es el camino de la palabra habitada al que me he referido más arriba, y la disposición necesaria para abrirnos al otro y a su verdad. Protágoras afirma que el enfermo no es ignorante respecto a su enfermedad, pues tiene su verdad, su *aisthesis*, al igual que el sano o el mismo médico. El médico puede –debe- aprender del padecer del enfermo; en otras palabras, el médico puede comprender el dolor del paciente si lo escucha, si “lo toma en serio”.⁴⁶⁰ “Por el encuentro con el otro superamos la estrechez de nuestro saber”: precisamente por eso nuestras *aistheseis* no son estáticas o inmóviles, están siempre abiertas al devenir, al cambio de perspectiva, a padecer desilusión o a encontrar nuevas evidencias. Con ese encuentro

tanto que representada en su actuar. No hay *episteme* posible sobre del «mí», porque su producirse no es en *eauto* sino en el ámbito de su relación con lo otro”, G. Luri, 1998, p. 45.

⁴⁵⁷ Cfr. W. Jaeger, 1992, p. 277; A. Capizzi, 1990, pp. 59-63; Protágoras, 339a.

⁴⁵⁸ Cfr. Cap. 3.

⁴⁵⁹ H.-G. Gadamer, 1998, p. 44. “Porque el verdadero diálogo no consiste tanto en entender lo que otro dice sino en atenderlo (hacerle sitio)”, M. F. Palacios, 2004, 18. En este sentido, también afirma H.-G. Gadamer, 2002, pp. 61-62: [...] las cosas se nos presentan con una realidad común cuando hablamos de ellas. *El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella*”. *Cursivas mías*.

⁴⁶⁰ Con esta expresión “comprender el dolor” me parece que se hace manifiesta la dimensión del comprender que traduce *aisthesis*.

superamos no sólo la estrechez, sino que nos hacemos más conscientes de la finitud, de que no podemos comprendernos y comprenderlo todo de una sola y única vez.⁴⁶¹

Se trata de un “jugueteo” complejo con el mundo, para decirlo con Gadamer, respecto al cual tenemos evidencias que están abiertas al cambio. El hecho mismo de aceptar que cada hombre es la medida de su verdad, nos hace en conscientes de no poder “aferrarnos” a nuestras evidencias como si fueran las únicas y verdaderas, nos alerta ante el hecho de que otro *vea* cosas, perspectivas o posibilidades que escapan a nuestro ver. En este sentido se abre “un nuevo horizonte hacia lo desconocido”, nos aproximamos a otro modo de correlación entre el hombre y la realidad, y cada uno aunque con *aistheseis* contrarias puede entrar en un diálogo auténtico.

Seguramente cada uno de nosotros ha experimentado en sí mismo que los diálogos ayudan a tener una mayor clarividencia de las cosas, que poseen una fuerza transformadora. Es ingenuo e insensato pensar que cuando alguien habla con otra persona no quiere entenderse con ella.⁴⁶²

Creo que estas palabras reflejan el espíritu del sabio de Protágoras: lograr un mejor *ver* y *hacer ver* con relación a las cosas, “una mayor clarividencia”, amén de la consciencia de esa “fuerza transformadora” del diálogo y de la palabra. Es muy sugerente la idea de la palabra como medicina, aquello que lleva de un estado peor a uno mejor. En esta imagen de la curación en la que la palabra debe estar habitada de verdad, no podemos separar la palabra del pensamiento, la evidencia del lenguaje y la verdad de lo que se dice: no podemos separarnos del *logos*. Si no es así, ¿cómo ocurriría esa “fuerza transformadora” de la palabra? ¿Qué nos dice un sabio si no palabras transformadoras que nos hacen ver, sentir y comprender de otra manera la realidad? En este punto en particular, se aprecia la compleja significación que encierra *logos*: el *logos* que se habla, no es distinto ni del *logos* que se capta de la realidad ni del *logos* que se piensa. En cierta forma, es un mismo *logos*. De esta manera, la palabra es palabra cargada de verdad, de evidencia y de realidad a la vez.

⁴⁶¹ “The act that Burke calls ‘reorientation’ asks us not to persist obstinately in ‘the courage of our convictions’, but rather (as Nietzsche also argues) to have the courage to admit, or even solicit, an alternative, an *antilogos* to our own perspective [...]”, M. Mendelson, 2002, p. 11.

⁴⁶² H.-G. Gadamer, 1988, p. 61.

No hay, entonces, una verdad *aparte* o *detrás* del lenguaje. No se trata de su uso instrumental que sólo comunica lo que se piensa –como si se pudiera pensar sin el lenguaje–; la verdad, la evidencia, en fin, la *aisthesis*, viven en la palabra.⁴⁶³ Es de esta manera como ha de entenderse el cambio que intenta el sabio.⁴⁶⁴

La analogía del médico también es propicia para comprender este sentido de cambio al que se refiere Protágoras: “El médico logra el cambio con medicinas, el sofista con palabras”.⁴⁶⁵ En efecto, podemos pensar en el enfermo que deberá ser sanado por el médico, y en la naturaleza de la comunicación que debe darse entre ellos:⁴⁶⁶ la intervención del médico comienza precisamente por comprender las *aistheseis* del enfermo y por aceptarlas siempre como verdaderas.

El hipocrático tradicionalmente usaba la percepción y la reflexión racional (*aisthesis*) para elaborar su diagnóstico;⁴⁶⁷ tras un concienzudo examen hacía su pronóstico de la enfermedad. El diagnóstico requiere que las *aistheseis* del paciente sean asumidas por el médico como verdaderas.⁴⁶⁸ en efecto, no podríamos pensar en curación si el médico, en tanto que médico, negara las *aistheseis* del enfermo porque no es experto como él en asuntos médicos.⁴⁶⁹ Por el contrario, hay posibilidad de curación precisamente porque admitirá como verdaderas las

⁴⁶³ L. Wittgenstein, 1988, 43; 432; 439; 457. Cfr. Cap. 3, p. 129 n. 51. Nótese, por otro lado, la posición de Platón en el *Teeteto*, 177e 1-2. En palabras de H.-G. Gadamer, 2002, p. 53: “La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje”.

⁴⁶⁴ Con respecto al cambio en la disposición del otro que debe lograr el sabio, afirma el autor de *Sobre la medicina antigua* II: “Ahora bien, aquel que no logra captarse la audición del auditorio ni ponerle en tal disposición de ánimo no tendrá éxito”, p. 13.

⁴⁶⁵ Cfr. *Teeteto*, 167a 6-7. Guthrie afirma al respecto: “Versényi ha observado los estrechos paralelos que existen entre Protágoras y el tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua*: ‘Ambos ponen de relieve el hecho de que sus artes eran invenciones humanas, más que un don original, que sus artes eran necesarias por las diferencias entre un hombre y otro, y entre hombres y animales, y que hay una relatividad que resulta de lo que es bueno para cada uno [...] El objetivo de ambos es encontrar lo que es útil, apropiado, oportuno o debido a la naturaleza de lo que cada uno tiene a su cuidado, así como promover una vida saludable, armoniosa y sosegada. Esta semejanza de objetivo, método y (casi) objeto, no solamente lleva a una constante asociación de los dos, sino que a la vez hace extremadamente difícil dibujar una línea divisoria precisa entre ellos’ ”, W. Guthrie, 1992, pp. 169-170, tomo III. Cfr. *Sobre la medicina antigua*, pp. 39-41. Asimismo, cfr. J. de Romilly, 1988, pp. 29-30.

⁴⁶⁶ Cfr. *Gorgias*, 456b 1-7. Asimismo, el *Elogio a Helena*, de Gorgias.

⁴⁶⁷ Cfr. M. Hermosín, 1996, p. 51; P. Laín, 1982, p. 239 y ss. Especialmente, pp. 65-66.

⁴⁶⁸ De nuevo el argumento de la sinceridad de las *aistheseis* es muy relevante.

⁴⁶⁹ No es experto ni tampoco es ignorante, diría Protágoras, a diferencia de lo que afirmaría Sócrates. Cfr. *Teeteto*, 170b-c. Protágoras admitiría, quizá, opiniones no bien argumentadas, por ejemplo y si es el caso, pero no falsas.

aistheseis del enfermo.⁴⁷⁰ Éste sabe de su enfermedad y la expresa desde su dolor y su padecimiento; esto es, su palabra está habitada de ese dolor y ese padecer. La inversión de la que habla Protágoras implica la necesidad de reconocer, como en el caso del médico, que el otro es la medida de su verdad. El médico es sabio porque *sabe* cómo lograr esa inversión, no porque tenga una opinión distinta de la del enfermo.⁴⁷¹

A través de este ejemplo del médico, creo que Protágoras sugiere que el origen de la incomprensión ocurre cuando se niega al hombre medida: una incomprensión similar a la de un médico negando que su paciente sienta algún dolor que le manifiesta. El médico podría, efectivamente, “explicarle” al paciente que por determinadas razones médicas *no debería* sentir ese dolor, pero el paciente no dejará de padecerlo sólo por eso. En consecuencia, no habrá posibilidad de curación. Esta relación entre el médico y el paciente en la que el primero, para lograr la curación, debe admitir la verdad de la *aisthesis* del segundo, contiene por lo sencillo o lo complejo la noción de sabio de Protágoras, así como la pertinencia de la tesis del *homo mensura* en las relaciones humanas.

⁴⁷⁰ Es evidente, además, que las *aistheseis* del enfermo *deben ser* verdaderas para que haya algo que curar. Por lo demás, Laín señala acertadamente: “[...] el juicio diagnóstico *sólo puede alcanzar verdadero acabamiento* cuando en una u otra medida es compartido por el enfermo; por tanto, *cuando el médico lo comunica a éste verbalmente*. Padecer una enfermedad sin saber qué se padece fue para un griego clásico cosa de bestias o de esclavos. El hombre en plena posesión de su naturaleza, el *polites* o ciudadano libre, demuestra serlo sabiendo de algún modo [...] lo que en su propia naturaleza acontece”, P. Laín, 1982, p. 246. *Cursivas mías*. La posibilidad de curación también supone, entonces, desde esta perspectiva, que el enfermo comprenda lo que sucede en su cuerpo. Es así que el autor de *Sobre la medicina antigua* II, afirma: “Ahora bien, me parece muy conveniente que, al disertar sobre este Arte [la medicina], se emplee un lenguaje accesible a los profanos, pues no debe indagarse ni hablar de otra cosa que no sean las dolencias que uno mismo sufre y padece. Porque no es fácil que, siendo profanos, conozcan por sí solos sus propios males y sepan cómo se originan y cómo cesan y por qué motivos aumentan y disminuyen. Es fácil, en cambio, que comprendan los descubrimientos y explicaciones de otra persona, pues cada cual, al escucharla, no hace sino recordar lo que a su vez le ha ocurrido. Ahora bien, aquel que no logra captarse la audición del auditorio ni ponerle en tal disposición de ánimo no tendrá éxito. Éstas son, pues, las razones por las que no hay necesidad de postulado alguno”, p. 13. Traducción de J. Alsina. Insisto, de nuevo, con Guthrie, en que hay que tomarse en serio la analogía del sofista con el médico. En este pasaje no se pone en duda la capacidad del enfermo, aunque profano, para comprender su padecimiento; es el médico quien debe lograr la disposición adecuada para que pueda ser comprendido.

⁴⁷¹ “En la medicina hipocrática [*pharmakon*] puede designar cualquier sustancia, trátese de un alimento o un remedio medicamentoso capaz de provocar cambios en el organismo”, M. Hermosín, 1996, p. 61 n. 44. Y el *pharmakon* con el que provoca los cambios el sofista, es la palabra. “Al entrar en contacto con el enfermo, el médico hipocrático ponía sobre él su mirada; pero a la vez —como por fortuna sigue haciendo el médico actual— cambiaba con él alguna palabra. Bajo la forma de comunicación verbal, el *logos*, la palabra, es el segundo de los grandes recursos metódicos del diagnóstico hipocrático”, P. Laín, 1982, p. 243. Una opinión contraria a la de Protágoras la encontramos en el *Teeteto*, 178c 1-8.

Así lo confirma Protágoras:

Del mismo modo también en la educación hay que partir de un estado para lograr otro mejor [*outo de kai ente paideia- apo heteras hexeos epi ten ameino metableteon*]. El médico logra el cambio con medicinas, el sofista con palabras [*all' ho men iatros pharmakois metaballei, ho de sophistes logos*]. Pero jamás uno que sostenga opiniones falsas ha hecho que luego otro las tenga verdaderas. Pues ni es posible opinar sobre lo que no es, ni tener otras [opiniones] que las que se refieran a lo que uno experimenta, y éstas son siempre verdaderas [*aei alethe*].⁴⁷²

Todo esto lleva a plantear que, en última instancia, el sabio de Protágoras es el *educador*: el que tiene la *techne* para “cambiar de un estado a uno mejor”. El alfarero es sabio no porque haga excelentes vasijas, no es su *techne* de alfarero lo que lo hace sabio, sino porque puede enseñar alfarería, enseñar en el sentido de Protágoras: cambiar un estado peor –no saber nada de alfarería- por uno mejor –saber y usar la *techne* del alfarero-. Asimismo el escultor, amén de escultor, es sabio si sabe enseñar el arte de la escultura. De la misma manera, el investigador y el pedagogo: el sabio es el investigador y pedagogo; sabio, entonces, es el que transforma, cambia, afecta al otro, y no el que contempla.

Lo que hace al sabio sabio es su arte de educar. ¿Hay, entonces, una *episteme* exclusiva del sabio? Sí. Con la condición de que no violente las verdades de los otros y no considere falsas las experiencias de los demás.⁴⁷³

Esta relación estrecha entre *techne* pedagógica y *episteme* que vemos en el sofista, nos obliga a afirmar que el alfarero, por ejemplo, también tiene su *episteme*.⁴⁷⁴ Lo que está diciendo

⁴⁷² *Teeteto*, 166e4-167b1. Es en este pasaje donde suele verse, a pesar de las evidentes diferencias, la influencia o cierta familiaridad de Protágoras con Parménides: no puedo opinar sobre lo que no es. En efecto, el hombre medido no puede hablar sobre lo que no es a partir de su *aisthesis*, pues ésta es, como hemos visto, una evidencia que se capta de la realidad. Los puntos de partida y las conclusiones de estos dos filósofos son, por supuesto, muy distintos y no hacen a Protágoras un “proeleático”. Cfr. Á. Cappelletti, 1987, p. 77 y ss. Cfr. Cap. 3 n. 79.

⁴⁷³ Nótese la diferencia con Sócrates en *Teeteto*, 179a10-179b5: hay hombres más sabios que otros, en efecto, pero sólo el sabio es medido. Sócrates, que es un ignorante, no podría ser medido, como le obligó Protágoras a decir durante su apología.

⁴⁷⁴ El concepto de *techne* adquiere relevancia, como es sabido, en la época clásica, durante los siglos V y IV, especialmente con Platón y Aristóteles: “[...] pero tanto la visión platónica como la visión aristotélica de la *techne* tienen su precedente inmediato en dos importantes sucesos de la vida griega del siglo V: el rápido desarrollo de la medicina como «técnica» y el auge de la sofística”, P. Laín, 1982, p. 96. En efecto, el compendio de significados de *techne* que presenta Laín de la teoría platónica, nos deja ver la relación de éstos con una práctica como la de Protágoras: *techne* como utilidad; *techne* con un *ergon* propio; *techne* como saber experto; *techne* como lo que puede ser enseñado. En Protágoras parece que no hay posibilidad de concebir *episteme* como

Protágoras es que sin negar ninguna otra, la del sabio es la *episteme* del educador. Y que el alfarero, el escultor, -y por qué no, el filósofo- son sabios en tanto que pueden transformar, cambiar, es decir, educar a los otros. Por eso su ejemplo de sabio en el pasaje es el médico: el médico lo es en tanto que cura, esto es, transforma y mejora al paciente. Este saber específico del sabio no desdice la *episteme* del alfarero o escultor, del poeta o del músico: lo sabio no consiste en la especialización y en la especificación, sino en saber cómo mejorar al otro. Para ello cuenta con la palabra y con el mostrar cómo se hace, al modo del que aprende las cosas bellas y justas, al modo del maestro y el aprendiz.⁴⁷⁵

ε. *Del estado y cambio del alma*

Protágoras continúa su discurso haciendo una referencia al alma y a su relación esencial con *aisthesis*:

Pero creo que quien se forma con un mal estado de su alma opiniones de la misma naturaleza que ella, puede formar otras opiniones con un buen estado; algunos por inexperiencia llaman a esas representaciones [*ta phantasmata*] verdaderas, yo llamo mejores unas que otras, pero no más verdaderas [*ego de beltio men ta hetera ton heteron, alethestera de ouden*].⁴⁷⁶

La transformación que busca provocar el sabio es, como lo muestra el pasaje, en el alma.

De ella dependen, según Protágoras, las opiniones y creencias (*aistheseis*). Hemos visto que el sabio cambia un mal estado, una mala disposición por una *mejor*. Así, al cambiar la disposición del alma, cambian, entonces, las *aistheseis*. Ahora bien, las visiones, apariencias e imágenes (*ta phantasmata*)⁴⁷⁷ que resultan de un “buen estado del alma”, si es el caso, no serían en realidad más verdaderas que las otras, simplemente serían *mejores*. No es más verdadera la salud que el dolor del paciente, no es más verdadero lo que se vive en la vejez que en la infancia. Lo que se propone Protágoras con la educación es, por lo tanto, una

algo distinto de la *techne*; por el contrario, *episteme* conserva el sentido práctico, de utilidad, de poder enseñarse de la *techne*. Cfr. P. Laín, 1982, p. 96 n. 78.

⁴⁷⁵ Cfr. *Protágoras*, 325d. En definitivas cuentas, el sabio es el mismo Protágoras. Es así como el sofista es sabio.

⁴⁷⁶ *Teeteto*, 167b 1-5.

⁴⁷⁷ Platón usa el término en este pasaje como sinónimo de *doxai*.

transformación *del hombre*, que en sus términos⁴⁷⁸, involucra ir de una verdad a otra *mejor*. A propósito de este tema, encontramos en Plutarco:

Protágoras ha dicho: no brota la cultura en el alma si no se va muy al fondo.⁴⁷⁹

En efecto, la palabra del sabio se dirige a lo profundo del alma: la convierte hacia un estado *mejor*. No es un mero adorno del alma. De nuevo, las palabras del amante parecen una analogía pertinente: ellas se orientan hacia el alma del amado, buscan transformarla y conmoverla hasta hacerle sentir su amor. Así, con el alma estremecida y dispuesta hacia el amor, su *aisthesis* sobre el amante ha cambiado, la palabra del amante, en consecuencia, ha convocado la comprensión –sentimiento y juicio– del amado.⁴⁸⁰

Por lo demás, hemos visto reiteradamente que el sabio *mejora* al otro, y en este caso, logra *mejores* juicios y estado del alma. Podríamos preguntarnos ahora qué significa ese “mejor” y cómo se adquiere. Desde el punto de vista de Protágoras, con dificultad podremos definir *qué es* “mejor” para luego aplicarlo a los casos concretos.⁴⁸¹ Por el contrario, debemos comprender lo que significa esta palabra por la manera en que se usa en los ejemplos. Así, el médico cambia a su paciente de un estado peor a uno *mejor*; el educador cambia al discípulo de un estado peor a uno *mejor*. “Mejor” significa, por lo tanto, salud y educación, es decir, lo que es útil y conveniente. En síntesis, un estado preferible a otro.

⁴⁷⁸ Recuérdese que para Protágoras no hay *aistheseis* falsas.

⁴⁷⁹ *Sobre la ejercitación*, 178, 25. W. Jaeger, 1992, p. 285, recuerda que fue Plutarco quien nos transmitió la “trinidad pedagógica de los sofistas”, a saber, naturaleza, enseñanza y hábito.

⁴⁸⁰ Barrio señala, con razón, sobre Protágoras: “La educación, en consecuencia, no puede consistir en un barniz superficial sino en una radical “metanoia” del hombre [...], lo que es preciso en la tarea educativa no es intentar cambiar las opiniones *de un modo superficial*, dejando intacta la estructura anímica, sino modificar radicalmente la naturaleza humana, tarea posible para Protágoras, ya que el ser no es inmutable (de ahí su oposición a Parménides, pues, si la naturaleza del hombre fuese inmutable, la tarea educativa sería imposible), sino fluyente [...] y una vez verificada esa profunda “metanoia”, que el sofista la conseguirá mediante sus discursos, de la misma manera que el médico transforma el cuerpo enfermo en sano con sus medicinas (de ahí la importancia que concedió Protágoras a la retórica, no como mera palabrería hueca, sino como medio para una estructuración coherente y, ¿por qué no?, elegante, del discurso, de forma que fuese más convincente), se habrá conseguido la educación y la finalidad con ella buscada [...]”, J. Barrio, 1980, pp. 33-34.

⁴⁸¹ Si lo definimos, hacemos unívoco el término. Y lo “mejor” está sujeto a la situación concreta, al *kairos*, como diría Gorgias. De manera que su significado dependerá de la situación: en algunos casos será *mejor* declarar la guerra; en otros, no. En algunos casos será mejor aplicar quimioterapia en un tratamiento de cáncer; en otros, no.

¿Cuál es el “criterio” para denotar esa preferencia? En la experiencia y en la situación concreta, lo que resulta útil y más conveniente:⁴⁸² sabemos que es *mejor* el estado de salud que la enfermedad; la instrucción que la ignorancia; la serenidad que la angustia. No se trata, por lo demás, de un conocimiento exclusivo del sabio. El enfermo sabe –porque conoce el estado de salud- que es *mejor* estar sano; recurre entonces al médico para que lo cure. Puede ocurrir que alguien juzgue, en una determinada situación, que su juicio sobre algo es *mejor* que otros –no declarar la guerra, por ejemplo-. En ese caso, deberá convencer a los demás de que su juicio efectivamente es más conveniente. Y si es exitoso en su empresa, lo *mejor* de no declarar la guerra será compartido por todos.⁴⁸³ No olvidemos que lo útil y conveniente no es un absoluto, sino que deben estar orientados por la sensatez.

De esta manera, las opiniones que se afirman dependen del peor o mejor estado del alma: si está en mal o buen estado, así serán las *aistheseis*; la disposición del alma da vida a opiniones que encarnan esa misma disposición. Un ejemplo puede ayudarnos a ilustrar el asunto. Todos sabemos del turbulento estado de alma que embarga a Otelo cuando acusa cruelmente a Desdémona de infiel y la mata. En su terrible acto, su alma envenenada por los celos y su juicio (*aisthesis*) contra Desdémona, se vuelven una *misma* cosa. En efecto, Otelo, ante las evidencias que acusan a su esposa, podría preguntar como Protágoras: “¿cómo puedo juzgar distinto de lo que evidencio?” No podría, y por ello su convicción permanece firme, incluso ante las súplicas de Desdémona. Lo que para Otelo es *verdadero* se expresa en el juicio contra su esposa, que encarna el sentimiento de traición que lo agobia. En este caso, pienso, no es tan difícil imaginar ese peculiar todo que conforma *aisthesis*, y tampoco que en semejante situación se pueda dividir *aisthesis* –sentimiento y juicio- del estado en que se encuentra el alma. Bien dijo Diógenes Laercio:

Para Protágoras, el alma no es otra cosa que *aisthesis*.⁴⁸⁴

⁴⁸² Cfr. *Teeteto*, 172a1-172b2.

⁴⁸³ Cfr. M. Mendelson, 2002, p. 20.

⁴⁸⁴ *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, IX, 51.

Ahora bien, en la tragedia de Otelo no podríamos decir, desde la perspectiva de Protágoras, que los celos “obnubilaron” su juicio o su razón, sino más bien que ellos contribuyeron por *igual* a este juicio. Por ende, no hay falta de racionalidad en los argumentos de Otelo, pues hay un juicio efectivo. Su “desilusión” –por decir lo menos, en este caso- ocurre cuando él mismo *se da cuenta* (*aisthesis*) de la inocencia de su esposa. Quizá valga recordar, a propósito del crimen de Otelo, el testimonio que afirma que para Protágoras el alma se localiza en el pecho.⁴⁸⁵

El cambio hacia un estado *mejor* y saludable, lo ilustra también Protágoras haciendo una interesante analogía con el agricultor que cuida sus plantas:

[...] a los que se ocupan del cuerpo los llamo médicos y a los que se ocupan de las plantas los llamo agricultores. Sostengo, en efecto, que éstos infunden en las plantas, en lugar de las *aistheseis* perjudiciales que tienen cuando enferman, *aistheseis* beneficiosas y saludables, además de verdaderas, y que los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial [*tous de ge sophous te kai agathous retoras tais polesi ta chresta anti ton poneron dikaia dokein einai poiein*]. Pues lo que a cada ciudad le parece justo y bueno, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así. Pero el sabio hace que las cosas útiles lo sean y lo parezcan, en lugar de las malas.⁴⁸⁶

Ciertamente, médicos, agricultores y oradores cumplen con una misma función: infundir *aistheseis* “saludables” o “beneficiosas”, es decir, *mejores*. No deja de ser extraño hablar de *aistheseis* con respecto a las plantas. Sin embargo, el contexto permite comprender que se trata de la idea de infundir bienestar, de insistir en el cambio que es capaz de lograr el sabio de un estado peor a uno mejor. Así como los cuerpos que cura el médico, las plantas también se enferman y el agricultor puede cambiar ese estado. De la misma manera, señala Protágoras, procede el orador.

Esta analogía con el agricultor es, además, muy sugerente: el agricultor es quien conoce el arte de la siembra, conoce la calidad de la tierra, cuida la semilla y se asegura de que crezca y se desarrolle como una planta buena. El agricultor nos sugiere la idea del cuidado, la paciencia y

⁴⁸⁵ Cfr. Tertuliano, *Del alma*, XV. El hecho de que las *aistheseis* –que constituyen el alma- estén situadas en el pecho, “[...] implica necesariamente que tanto la experiencia material como la intelectual o gnoseológica tienen el mismo carácter psíquico”, A. Melero, p. 83 n. 11.

⁴⁸⁶ *Teeteto*, 167b7-167c8. Modificaciones a la traducción.

el cultivo que resulta en un ser saludable.⁴⁸⁷ Desde este punto de vista, entonces, sabio es aquel que conoce el arte de hacer sentir bien, de inspirar *aistheseis* saludables. Así actúa también el orador bueno y honesto: orienta a la ciudad y se encarga de infundir o mantener en ella *aistheseis* adecuadas.

De esta manera, el orador, según Protágoras, debería lograr que la ley se identifique siempre con la sensatez de la comunidad, que no admita en ninguna circunstancia como “correcto” o como un deber, por ejemplo, violentar los derechos ajenos o asumir la venganza. El que hace buen uso de la palabra no busca engañar o hacer fraude; el mismo Platón nos hace ver que no se trata, en el caso de Protágoras, del demagogo que manipula a su conveniencia. La “conveniencia” de la que se podría hablar, en todo caso, es la de la *polis*.⁴⁸⁸ Lo bueno o lo justo para la ciudad es tal, mientras así lo crea y lo juzgue; esto es, la ciudad se constituye en el referente común de todos, establece los límites de lo permitido y encuentra como buenas, justas o no determinadas acciones. Sin que por ello esos límites sean inamovibles ni mucho menos.

Hemos visto en qué sentido lo bueno es diverso, variado y multívoco.⁴⁸⁹ No se trata, entonces, como señala Platón con respeto al arte, que lo bueno en tanto que bueno no debería cambiar. Recordemos que lo bueno es como un prisma de matices diversos, y que el cambio debería ser hacia la visión de otro de esos matices, hacia el descubrimiento de otra de sus posibilidades. Esta es precisamente la tarea del sabio: que lo justo y lo bueno no se desvíen hacia lo malo y

⁴⁸⁷ Cfr. Guthrie, 1992, p. 169, tomo III. Cfr. Estobeo, *Florilegio* II, 31, 39. Guthrie alude a la familiaridad que para la época tenía esta comparación con el agricultor. Para ilustrarlo, transcribo un importante pasaje de la *Ley* hipocrática que el autor refiere y que muestra la relación entre la agricultura, la medicina y la educación: “El aprendizaje de la medicina se asemeja a la eclosión de las plantas. Nuestra natural capacidad es el suelo. Las enseñanzas de nuestros maestros son como las semillas. El aprendizaje desde la niñez es análogo a la siembra de la semilla al alba sobre un terreno preparado. El papel de la instrucción es como si fuera el alimento que proviene del medio ambiente sobre la sementera. La diligencia es el laboreo del suelo. El tiempo consolida todas estas cosas de forma que su crianza y maduración lleguen a plenitud”, W. Guthrie, 1992, pp. 169-170, tomo III. Jaeger sostiene una opinión similar: el “fundamento universal de la idea griega de la educación, considerada como la aplicación de leyes generales a la dignificación y el mejoramiento de la naturaleza por el espíritu humano. Esto demuestra que la unión de la pedagogía y la filosofía de la cultura, que la tradición atribuye a los sofistas y especialmente a Protágoras, respondía a una íntima necesidad. El ideal de la educación humana es para él la culminación de la cultura en su sentido más amplio”, W. Jaeger, 1992, p. 286.

⁴⁸⁸ “Para Protágoras la educación para el estado significa educación para la justicia”, W. Jaeger, 1992, p. 294.

⁴⁸⁹ Cfr. *Protágoras*, 334b 6-7; cap. 2, p. 94.

perjudicial, que lo beneficioso siga siendo –en medio de su diversidad- lo que la ciudad entiende como justo y bueno, es decir, que se convierta en algo *mejor*.⁴⁹⁰

Y así –culmina Protágoras- hay unos que son más sabios que otros, y ninguno tiene opiniones falsas.⁴⁹¹

Llegado a ese punto, Protágoras invita a Sócrates a que evalúe nuevamente su tesis y su actitud, incluso con preguntas. Le pide que esta vez no sea injusto con los argumentos, es decir, que “lo tome en serio”, como diría Gadamer.

Es en el testimonio de Platón donde se destaca que Protágoras separa la “mera contienda verbal” de la “discusión dialéctica”, y que no hacerlo es cometer una injusticia. Efectivamente, en el primer caso se busca confundir al otro –se le juega sucio-, pero en el segundo se actúa seriamente y se corrigen los errores cometidos bien por sí mismo o bien por otros.⁴⁹² Por lo

⁴⁹⁰ En este punto, Guthrie cree ver una paradoja: “Si lo que una ciudad juzga justo y apto, *es* justo y apto para ella mientras lo juzgue así, no querrá que cambien sus opiniones o sus leyes ni, podría pensarse, deberían ser cambiadas. Deberían ser como el aceite de oliva del discurso del *Protágoras*, buenas para esta ciudad pero no tal vez para otras. Parece sin embargo que la ciudad no puede ser sabia, ni sus juicios sanos y provechosos, sino inútiles, y aptos para hacer daño. ¿Cómo entonces pueden ser, así como parecer, a la vez justo y aptos (*kalá*) para la ciudad?”, W. Guthrie, 1992, p. 174, tomo III.

Lo que Protágoras dice en síntesis es i) que lo que a cada ciudad parece justo es tal mientras así lo juzgue; ii) que la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso y no lo perjudicial sea lo justo. Ahora bien, como afirma Guthrie, si lo que la ciudad entiende como justo es beneficioso –no asesinar al prójimo, por ejemplo-, ¿por qué tendría el sabio que intervenir o querer cambiarlo? Lo que Guthrie pasa por alto, a mi juicio, es que hay casos, en los que lo justo podría confundirse con lo perjudicial: una legislación podría ordenar, por ejemplo, –probablemente en un estado no democrático- violar algunos de los derechos humanos. Es precisamente en casos como ése en los que el buen orador podría intervenir y lograr que quienes creen que esa práctica es justa cambien su *aisthesis* y, así, modifiquen su comprensión, por ejemplo, acerca de la persecución política. Esa es la labor del buen orador, en eso consiste su *techne* y es lo que lo califica como sabio frente a los demás. El buen orador, hemos visto, lejos de imponer persuade, seduce, si se quiere, logra con la fuerza de la palabra expresiva que su punto de vista se incorpore en la comunidad como una posibilidad. Por otro lado, ¿qué comunidad permitiría que un orador proponga la eliminación de la ley de protección al menor, por ejemplo? El sabio podría proponer un cambio para *mejorar* la ley, y debe demostrar que su propuesta efectivamente mejora la ley existente. Esta relación que propone Protágoras entre el sabio orador y la ciudad, no excluye el hecho cierto de que algunas leyes son como “el aceite de oliva”, buenas para unas ciudades aunque no para otras. Cada ciudad tiene su *ethos* y cada una es una posibilidad de ser ciudad. No hay una única ciudad, por lo tanto no puede haber únicas leyes. Sin embargo, me pregunto, ¿a partir de dónde se concluye que los juicios de la ciudad son perjudiciales? Las leyes de la ciudad son obra de “antiguos y sabios legisladores”, como ha dicho Protágoras, y son las que educan al ciudadano en la *arete* política. No todos los juicios pueden ser perversos –en ese caso habría que pensar si puede haber *polis*-, y en caso de que los haya, es tarea del sabio revertirlos y demostrar por qué son perjudiciales y por qué es mejor cambiarlos por unos beneficiosos. La paradoja de Guthrie parte, pienso, de una concepción inmóvil (y platónica) del bien: si algo es bueno no debe ser cambiado; pero para Protágoras, como hemos visto, el bien es algo real pero cambiante y multiforme.

⁴⁹¹ *Kai outo sophoteroi te eisin heteroi heteron kai oudeis pseude doxazei, Teeteto*, 167d 2-3.

⁴⁹² Cfr. *Teeteto*, 167e1-168a2.

tanto, el enfrentamiento de Platón con Protágoras no es por charlatán o tramposo, sino por una concepción diferente de la verdad y de la filosofía. Jacqueline de Romilly lo destaca haciendo ver la enorme importancia que Platón le concede a Protágoras por las constantes discusiones que tiene con él. Ciertamente, no deja de ser interesante que Platón, conocido por su enemistad filosófica hacia los sofistas, ponga en boca de Protágoras la solicitud de una “discusión dialéctica seria” frente a una “mera contienda verbal”.⁴⁹³

Es ese tono conciliador y respetuoso, debo enfatizar, lo que subyace al final del discurso de Protágoras:

Si me haces caso permanecerás junto a nosotros, no con hostilidad ni con afán de disputa, sino con la buena disposición de ánimo necesaria para examinar qué es lo que decimos en verdad cuando afirmamos que todo se mueve y que lo que aparece a cada uno es [*kineisthai te apophainomenoi ta panta, to te dokoun hekasto*], ya sea un particular o una ciudad [*touto kai einai idiote te kai polei*].⁴⁹⁴

Esta es la buena disposición sobre la que he venido insistiendo, la actitud abierta y honesta requerida para encontrar qué hay de verdadero en lo que dice el otro. Sin hostilidad y sin deseo de disputa, sin el palabrerío vacío cuyo fin sea engañar o tender trampas. Es de esta manera, termina Protágoras diciéndole a Sócrates, como se podrá investigar si *episteme* y *aisthesis* son lo mismo o cosas diferentes.⁴⁹⁵

θ. *De lo individual y lo colectivo.*

La mayoría de los estudios sobre Protágoras se detienen en la ya muy larga discusión acerca del significado del *anthropos* en el fragmento del hombre medida, en torno a si se refiere al individuo, a la ciudad o a la especie.

⁴⁹³ En este sentido, Protágoras es la antítesis del “luchador erístico”, y le solicita a Sócrates evitar la contienda verbal deshonesto. Zeller señala lo que hacen los erísticos (aunque incluye a Protágoras en ese grupo, pero haciendo, ciertamente, una importante salvedad con su caso) en sus contiendas, y es, en realidad, lo que solicita Protágoras que se evite: “Lo que les interesa a los erísticos no es un resultado verdaderamente científico, sino desconcertar al adversario o interlocutor y envolverlo en dificultades de las cuales no sepa salirse y de suerte que toda contestación que pueda dar se presente como inexacta; no importa si ese resultado se obtiene mediante ratiocinios correctos o se arranca subrepticamente mediante sofismas, si el interlocutor queda refutado real o sólo aparentemente, si él mismo se siente vencido o sólo parece serlo ante los oyentes, si se le reduce al silencio o se lo pone en ridículo”, E. Zeller, 1955, p. 70.

⁴⁹⁴ *Teeteto*, 168b2-168c5.

⁴⁹⁵ Cfr. *Teeteto*, 168b 7-8.

Gomperz propone la interpretación del hombre como especie, y propone una interpretación genérica:

El hombre que aparece como opuesto a la totalidad de las cosas, no puede ser el individuo, sino únicamente el hombre en general. Es evidente que ésta es la significación más lógica, la que adoptaría cualquier lector carente de prejuicios [...] El hombre, es decir, la naturaleza humana, es la medida de la existencia de las cosas”.⁴⁹⁶

Si bien es interesante esta propuesta, los testimonios no la confirman. Lo que sostienen Platón, Aristóteles y Sexto, por ejemplo, sobre Protágoras, ¿permite realmente hablar del hombre como “opuesto” a la realidad? Hemos visto que entre el hombre y la realidad hay una correlación en la que una se muestra al otro según su disposición: el hombre capta el *logos* de la realidad y está en una situación armónica para comprenderla desde su perspectiva.⁴⁹⁷ Lo más importante a resaltar en este contexto, es que todas las fuentes clásicas sobre el *homo mensura* se refieren al hombre individual. Los testimonios referidos tampoco permiten asumir que la lectura del hombre como especie es la “más lógica” o la que tiene menos prejuicios. En realidad, pareciera que Gomperz convierte a Protágoras en un precursor de los filósofos modernos; sin embargo, hemos visto que la concepción filosófica de Protágoras sigue siendo, como no podría ser de otra manera, la de un pensador antiguo cuya realidad está poblada de *logoi* de todas las cosas que existen.⁴⁹⁸

Por otro lado, Dupréel critica la posición de Gomperz y propone la interpretación del *anthropos* como *polis*. Una concepción sociológica, como él mismo afirma, del *homo mensura*:

Le sophiste d’Abdère fut, à coup sûr, le moins « individualiste », le plus « social » de tous les penseurs de l’Antiquité... la phrase sur l’Homme mesure, loin de n’exprimer qu’une théorie de la perception et de l’apparence brute, enveloppe aussi –et c’est l’essentiel– une conception sociologique de la connaissance et de sa valeur.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ T. Gomperz, 1910, p. 438 y ss.

⁴⁹⁷ Cfr. Cap. 3

⁴⁹⁸ Cfr. Á. Cappelletti, 1987, pp. 83-84.

⁴⁹⁹ E. Dupréel, 1948, p. 19.

Si bien el hombre medida es un hombre de *polis*, no podemos, sin embargo, omitir la tradición doxográfica y concluir que el *anthropos* del fragmento se refiere exclusivamente a la *polis*. Aunque no se excluyen, se trata de dos aspectos distintos. ¿Por qué sería lo esencial la concepción social y no el problema de la apariencia y la percepción individual? Desde mi punto de vista ambas perspectivas se complementan: el hombre concreto de una *polis*, con sus respectivas y diversas *aistheseis*, es precisamente el hombre medida que no puede concebirse fuera de la comunidad.

Es en la misma dirección que Dupréel, que Nestlé ha propuesto que el *anthropos* deba entenderse como la sociedad, ya que según él tiene un “sentido colectivo” “del mismo modo que lo sanos y los enfermos son colectividades, grupos de hombres”.⁵⁰⁰ Es innegable que el *homo mensura* tiene un “sentido colectivo”, pero identificarlo con la sociedad contradice todos los testimonios clásicos. No se puede dejar de lado que el ejemplo de Sócrates se refiere al caso concreto de *un* enfermo, y lo compara con *un* hombre sano.

Frente a tales acepciones, tomadas representativamente de estos importantes autores, analicemos las características del hombre medida con el propósito de llegar a alguna conclusión.

No se trata de un hombre *in abstracto* sino del ciudadano, del hombre concreto que pertenece a una *polis* y que ha sido educado por ella. Hemos visto cómo ésta establece los “límites naturales” de las cosas, de lo que debe o no debe hacerse, de lo que es justo, lo bueno, etc.⁵⁰¹ Asimismo, señalé cómo la comunidad es el referente común que orienta las decisiones y las “medidas” de cada hombre, y que ese común que comparten –la ley, los usos, la tradición– es lo que les permite convivir a pesar de las diferencias y la diversidad. La ciudad es, entonces, la reunión de los ciudadanos, es decir, la conjunción de sus *aistheseis*,⁵⁰² conjunción que establece que algunas son más convenientes o mejores que otras.

⁵⁰⁰ W. Nestlé, 1987, p. 119. Cfr. también la interesante versión de M. Untersteiner, 1967, p. 78 y ss.

⁵⁰¹ Cfr. Cap. 2 y 3.

⁵⁰² “La verdad es siempre verdad, por tanto, para un sujeto individual, y el sujeto colectivo no es sino la suma de los sujetos individuales”, Á. Cappelletti, 1987, p. 85.

Ubicados en esta perspectiva, podrían plantearse algunos interrogantes, a saber: si la comunidad es la reunión de los ciudadanos, el referente común de todos, donde comparten y conviven; además, si el hombre se educa y se forma en ese contexto, como se muestra en el discurso del *Protágoras*, que es donde la vida y las cosas adquieren sentido, entonces, ¿podemos realmente separar al hombre individual de su *polis*? Teniendo presente el texto señalado, ¿podemos realmente comprenderlo *in abstracto*? ¿No es el hombre resultado, por así decir, de las tradiciones, las leyes y la educación de su *polis*? ¿No será que el *anthropos* se refiere tanto al hombre como a la ciudad, y que no es necesario establecer ninguna separación? A estas preguntas responde Protágoras mismo con la complementariedad que no podría dejar de señalar:

[...] lo que parece a cada uno, eso es, tanto para el hombre individual como para la ciudad.⁵⁰³

Ciertamente, la ciudad supone e involucra a sus ciudadanos y su *arete* política: la sensatez, el respeto mutuo y la observancia de la ley;⁵⁰⁴ lo que en definitiva hace posible la vida en comunidad. Así, la ciudad y el hombre individual no tienen por qué considerarse como dos aspectos irreconciliables. Hacerlo implica considerar al hombre medida como el hombre *in abstracto*, aunque los testimonios de Platón, especialmente en el *Protágoras*, se refieran al hombre relacionado con su *polis*.⁵⁰⁵ Es de este modo como Protágoras lo explica en su

⁵⁰³ *Teeteto*, 168b 6. Cfr. C. García, G., 1988, p. 49; Copleston, 2001, pp. 102-103. También, cfr. *Teeteto*, 171e-172b; allí se muestra el uso indistinto de Platón entre hombre individual y ciudad refiriéndose a la tesis de Protágoras (como ocurre en el discurso del *Protágoras*). Asimismo, cfr. 177d, 179a-b, donde se habla ahora específicamente de la ciudad y vemos que el alcance del principio de Protágoras abarca, como se ha venido sosteniendo, juicios personales del tipo “el vino es dulce” o juicios colectivos sobre lo bueno, lo útil o lo justo. El hombre no se concibe fuera de la *polis*. También, para J. de Romilly, 1997, pp. 108-109, es evidente que se trata del hombre individual. Sin embargo, a continuación nos recuerda: “el individuo del siglo V no estaba pensando en su aislamiento, y *Protágoras tenía más que otros el sentido de la colectividad*”. *Cursivas mías*.

⁵⁰⁴ Cfr. Cap. 2

⁵⁰⁵ En tal sentido, Cappelletti tiene toda la razón al restringir el *anthropos* de Protágoras al individuo: “Toda la tradición doxográfica, en efecto, nos demuestra que cuando Protágoras se refiere al “hombre” como sujeto cognoscente o valorante, se está refiriendo al individuo humano, al hombre singular y concreto”. Á. Cappelletti, 1987, p. 84. Cfr. su enérgica defensa al respecto en p. 83 y ss. Lesky, por su parte, también afirma el hombre medida como el hombre individual: “El que se atreviera a negarlo tendría que imputar a Platón un error o una voluntaria interpretación errónea, pues explica la frase en el *Teeteto* como sigue: “Piensa, pues, poco más o menos, así: Las cosas son para mí como se me muestran, y para ti como se te muestran; hombre eres tú y hombre soy yo”. En el mismo sentido se expresa en el *Cratilo* 386 a. Pero el que quisiera desconfiar de Platón debería enfrentarse primero con pasajes de otros autores [Aristóteles, *Metaf.*, 1062b 14; Sexto Empírico, *Esb. Pirr.*, I, 216], en los cuales el término *hekastos* alude con bastante claridad al individuo como el apostrofado en la frase *homo-mensura*”, A. Lesky, 1989, p. 374. Cfr. especialmente E. Zeller, 1955, pp. 63-64. En realidad, si no perdemos de vista lo que nos recuerdan J. de Romilly [cfr. n. 24] y W. Jaeger [cfr. n. 64], entre otros, que el

discurso del texto platónico: todos los ciudadanos se enseñan entre sí a ser virtuosos y a vivir de acuerdo con las leyes. A lo cual hay que añadir lo que se afirma en el *Teeteto*, que esto se refiere tanto al hombre como a la *polis*.

Claramente se ve, por lo tanto, que la educación que promueve Protágoras es, como ha dicho Jaeger, para el estado democrático y para la justicia. Se trata de ser maestro de *arete* en tanto que mejora al hombre en el cultivo de su sensatez y le enseña a ser una *mejor* “medida de todas las cosas”.

hombre antiguo vive en función de su *polis*, esto es, no se concibe como un “sujeto” *in abstracto* o universal, podemos comprender que Protágoras haga referencia [como nos lo deja ver Platón] al hombre en sentido individual y colectivo indistintamente. La felicidad y la moral, y así no menos el conocimiento –según lo muestran los testimonios especialmente sobre la actividad de Sócrates y los sofistas, ocupados de los asuntos humanos-, es en función de la *polis*, en constante relación con ella. Esto, por supuesto, no niega al hombre individual, como lo atestiguan los testimonios de Platón en el *Teeteto* referidos en particular a Protágoras y, por mencionar otro importante testimonio, también el *Epitafio* de Pericles, que hace alusión a la concepción común de los atenienses en cuanto a lo privado y lo colectivo. Y tal concepción, como hemos visto, no difiere de la de Protágoras. En síntesis, pensar en un hombre individual como opuesto, separado o al margen de lo colectivo, es perder el sentido de la relación del hombre antiguo con su *polis*, con la comunidad a la que pertenece.

Conclusiones

1. Si bien el hombre al que se refiere Protágoras es el hombre individual, tal y como lo atestiguan todas las fuentes clásicas, también se refiere a un hombre que pertenece a un lugar, que tiene tradición, hábitos y leyes, es decir, a un *ciudadano*. De esta manera, no se refiere al hombre en un sentido abstracto o atemporal, sino del ciudadano concreto que, en tanto tal, tiene un marco de referencia al momento de ser medida o juez de todas las cosas. Cuando el hombre juzga algo como bueno o correcto, necesariamente tiene consigo el sedimento cognoscitivo y moral adquirido en su comunidad orientando su juicio. Es así que no puede obviarse una correlación decisiva entre el hombre y su comunidad.

Asimismo, hemos visto que los desacuerdos naturales entre los hombres son posibles dentro de los límites que impone la *polis*. Las divergencias ocurren –y son necesarias- siempre que no se violenten las leyes de la comunidad; en caso contrario, se aplica el castigo como correctivo para comportamientos futuros. En consecuencia, si bien el hombre es la medida de todas las cosas, esto no puede significar un “todo vale” de quien actúa por capricho. Si se trata de un hombre de *polis* –y no de un salvaje, al modo de los del coro de Ferécates, por ejemplo-, es evidente que está sujeto a leyes y costumbres, cuya violación implica una sanción. Por lo demás, se trata del ciudadano común que participa de la *sophrosyne* que hace posible la ciudad, y que respeta los preceptos que ordenan la vida en comunidad. Si ninguno de los hombres participase de la *sophrosyne*, no podría haber ciudad.

2. Todos los testimonios apuntan a que el hombre medida *habla*, es decir, no podemos suponerlo en una condición ahistórica o abstracta, puesto que de este modo no habría cómo dar cuenta del lenguaje. De ahí la importancia de la retórica para los sofistas. Es en este sentido que podemos considerar, como lo vemos especialmente en el discurso del *Protágoras*, la aceptación de la tradición de la *polis*, no como algo irracional que deba ser sometido a examen, sino como un cúmulo colectivo de experiencia y sensatez que se sustenta en los “hallazgos de sabios y antiguos legisladores”, es decir, del aquí y el ahora del lenguaje forjado en la tradición.

3. Esto permitió mostrar que el pre-saber necesario a todo saber, está en la tradición, en los usos y leyes de la *polis*. Cuando el hombre juzga o afirma su convicción sobre lo bueno, por ejemplo, hace manifiesta en su comprensión de las cosas la tradición a la que pertenece; ésta, como la lengua, forma parte esencial del hombre, le pertenece al hombre.⁵⁰⁶ Es por ello que su enseñanza no requiere examinar y eliminar del alma, si es el caso, las opiniones del alumno; antes bien, las mejora. “Mejorar” tiene para Protágoras el mismo sentido de “educar”: cambiar al otro de un estado a otro más conveniente, mejor. Dada la naturaleza de su pensamiento, Protágoras no tendría por qué definir “mejor”, porque lo esencial es la correlación entre el hombre y la realidad, y en ello está involucrado fundamentalmente que ni el hombre ni la realidad son inmóviles o eternos. La definición supondría, para Protágoras, detener o inmovilizar algo que, por principio, está en devenir. Se asume lo mejor como lo conveniente, o lo más útil, según se muestre en la propia experiencia.

4. La conclusión anterior no involucra que la divergencia entre los hombres sea absoluta ni mucho menos. Por el contrario, hay un espacio común en el que se reconoce y se comprende la posición del otro. En efecto, los conocimientos, convicciones u opiniones que comparte la comunidad, son los que ésta ha considerado más convenientes a lo largo del tiempo. Puede ocurrir, y en esto la intervención del sabio es importante, que la comunidad eventualmente cambie algunas de sus convicciones y las *mejore*, si es el caso.

5. La *aisthesis* de Protágoras, que también es *episteme*, aún mantiene la significación amplia previa a la distinción platónica entre *nous* y *aisthesis*. De allí que se propuso recuperar una de las significaciones de *aisthesis*: comprensión. Es así que esta noción de *aisthesis* permite ver que el conocimiento implica la disposición, la tradición, la ocasión, el *pathos* y el *logos*. En este sentido, es posible explicar que todo lo que aparece a un hombre es real, si entendemos el conocimiento como una correlación entre el hombre y la realidad. Es precisamente en esa

⁵⁰⁶ Esto lo podemos constatar especialmente cuando intentamos juzgar algún acto de una cultura distinta. Nuestro referente de lo justo o de lo bueno, que a diferencia del examen socrático, Protágoras lo asume en la tradición de la *polis*, orienta nuestro juicio casi de manera natural; y se hace muy evidente ante hechos que culturalmente nos resultan extraños e incluso rechazables.

correlación donde se muestra lo verdadero, es decir, según sea la disposición del hombre, así se muestra la realidad.

6. La *episteme* del sabio no implica que los demás saberes sean falsos, ni que el propio sea un saber universal, definitivo y necesario. Se trata de una *techne* que tiene como fin el cambio hacia un estado *mejor*. Es así que al sabio lo hace tal no su conocimiento de especialista en un arte, sino su capacidad de educar al otro. La *techne* del educador se forja en la experiencia de la enseñanza, de la misma manera que la del alfarero se forja en su trato con el barro. *Episteme*, entonces, no es una exclusividad del sabio o del especialista: ambos tienen *episteme*, pero no agotan ni monopolizan la verdad, pues en las experiencias de todos hay verdad.

7. El conocimiento es conocimiento de lo evidente, que involucra todas las experiencias que reúne *aisthesis* y supone la realidad mostrándose tal cual es en su devenir. Así, se conoce lo que es, sin ninguna abstracción o existencia inteligible: lo que es, implica esencialmente la realidad –la realidad que todos conocemos- que muestra sus *logoi*, y también implica al hombre. El hombre involucra, a su vez, inevitablemente, estar en alguna condición y en un lugar –de allí que sea inconcebible para Protágoras separar hombre y ciudadano-. Todo ello, entonces, se implica en el conocimiento, y es en ésa correlación donde florece lo verdadero.

8. Asimismo, el conocimiento es siempre de lo verdadero, porque no es posible conocer lo falso. El conocimiento se identifica con lo verdadero: pensamos y conocemos lo que es, y lo que es, es verdadero. No podemos pensar lo que no es; hacerlo sería equivalente a captar, percibir o comprender *nada* de la realidad. En cuyo caso no podríamos hablar de conocimiento. En este mismo sentido, tampoco sería posible conocer o comprender “mal” o de manera “incompleta”: ante lo verdadero-evidente, se comprende o no se comprende.

9. *Episteme* es, para Protágoras, un *saber hacer* algo y un *comprender* que no desecha ningún aspecto humano y que no requiere definir lo que se comprende: lo evidente se verifica a sí mismo y en el hacer se muestra la comprensión.

10. Ahora bien, si la comprensión es, según Protágoras, de lo evidente, y está siempre referida a su contexto o circunstancia, ocurre que aquello que resulta verdadero para una época, por ejemplo, no podría ser, en rigor, comprendido por otra. Esto es, si el conocimiento está esencialmente vinculado a la experiencia y a la correlación actual entre el hombre y la realidad, y ésta cambia, ¿cómo podríamos comprender una verdad de otro tiempo? En el caso de evidencias y experiencias contemporáneas contamos con la palabra y la comunicación para lograr acuerdo o comprensión. Y el problema de la comprensión, se supera. Pero en el caso de distintas épocas, no sucede de la misma manera. Sólo podríamos tener una aproximación histórica a las verdades del pasado, pero, en términos estrictos, nos serían desconocidas. Y, en este punto, nuestra experiencia histórica y nuestra relación con la tradición antigua, por ejemplo, muestran otra cosa. En consecuencia, la noción de la comprensión completa del pasado, Protágoras no la podría sostener.

11. La verdad filosófica no es, entonces, exclusiva de los sabios, sino que pertenece al hombre concreto desplegando su vida en su respectiva comunidad. Se trata de una verdad, que si bien es evidente, también es relativa al hombre en su situación y, por lo tanto, cambiante. Incorpora tanto el devenir histórico como todo lo que pertenece a lo humano –disposiciones, contexto y *aistheseis*-. En efecto, no se trata de una verdad exclusivamente racional, dado que los sentimientos y las sensaciones *también* conforman lo verdadero. Esto nos da ocasión para pensar –con Gadamer, por ejemplo- en nuestra verdad filosófica de hoy, que se muestra como verdad distinta de la verdad de la ciencia, que no debe responder ni a sus exigencias ni a su proceder; que debe incorporar, por el contrario, el devenir histórico y la tradición. Sin perder por ello su *status* de verdad, esto es, sin ser una verdad “blanda” o inferior.

Apéndice 1

Acerca de la interpretación de Kerferd sobre la contradicción en Protágoras

G. Kerferd propone una importante interpretación que ha tenido una gran repercusión en la bibliografía acerca del problema de la contradicción en Protágoras.

Trata de hacer buena la aseveración de Platón según la cual para Protágoras la contradicción no existe. En este sentido, Kerferd pretende que el *homo mensura* para no contradecirse requiere que no haya *logoi* –posibilidades- opuestos acerca de la misma cosa, sino acerca de diferentes cosas. Por lo tanto, no hay contradicción:

If there are in fact for Protagoras always two opposed *logoi* concerning every thing and all *logoi* are true, what has happened to the doctrine that it is impossible to contradict? [...] it was a problem that was always there, since the man-measure doctrine seems to require that there are never opposing *logoi* about the *same* thing, they are always about different things, e.g., my experience and your experience and these are two different things, not one and the same thing. If, as we have now seen reason to suppose, there is strong evidence that in fact Protagoras held that contradiction is impossible, we seem to have a direct conflict with the two-opposed-*logoi* doctrine [...]⁵⁰⁷

De este modo, la contradicción es posible, según Kerferd, sólo a nivel verbal, pero no aplica al objeto o cosa referidos:

What we need to say is that at the verbal level contradiction is possible, but that this does not apply at the level of the things about which we are speaking. For when we set up apparent contradictions, at the level of words, these are apparent only, and if both statements are meaningful it will be because they are about different things, they are not about the same thing.⁵⁰⁸

Me parece que Kerferd, como los que siguen, deja de lado sin explicación el testimonio de Sexto donde se afirma que la realidad, la “materia”, tiene en sí misma los *logoi* –o cualidades posibles- de todas las *aistheseis* o *phantasiai*.⁵⁰⁹ En ninguno de los testimonios que nos han llegado y de los que tengo noticia, se afirma que la doctrina del hombre medida requiere que no haya contradicción acerca de la *misma* cosa. Lo que se afirma en ellos es que acerca de todas las cosas hay dos *logoi* –o posiblemente más- mutuamente enfrentados. Si bien es cierto que las contradicciones ocurren respecto a los *logoi* –en este caso, opiniones o juicios de cada

⁵⁰⁷ G. Kerferd, 1980, pp 90-91.

⁵⁰⁸ G. Kerferd, 1980, pp. 90-91.

⁵⁰⁹ Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 216 y ss. Cfr. Cap. 2 y 3.

persona- no por ello deja de involucrar a la misma cosa que contiene en sí esos *logoi* – posibilidades- distintos. Y esto es precisamente la correlación a la que hemos hecho referencia a lo largo del trabajo. De no ser así, pienso, los *logoi* y las *aistheseis* estarían disociados, y eso no parece, según las fuentes, ser la tesis de Protágoras.

Si hay contradicciones “aparentes” y si ambas tienen sentido, como pretende Kerferd, es porque se trata de distintas cosas y no de la misma cosa, lo que supondría que, para Protágoras, hay cosas “aparentes” distintas de las reales. Esta tesis no me parece aceptable, puesto que los testimonios afirman lo contrario, tanto los del *Teeteto*, donde *phantasia* es *aisthesis* y *aisthesis* es *episteme*, como los de Sexto que remite a las *phantasiai* con sus *logoi* en la realidad. Por otra parte, Kerferd se aleja del espíritu de Protágoras en tanto que sugiere que hay “algo detrás”, por así decir, de lo que se muestra. De este modo se estaría ignorando lo que Sexto señala acerca de los *logoi* de la realidad.

Kerferd trata de apuntalar su idea con un argumento adicional: “el viento es frío” y “el viento es caliente” hacen referencia a dos cosas distintas, esto es, a lo frío o caliente del viento, y que ambas pueden ser afirmaciones verdaderas sin contradicción:

For Protagoras the same one wind is hot and not hot (=cold). This involves two contradictory statements, namely “the wind is hot”, and “the wind is not hot”, and to that extent those who make these two statements are talking about the same, one, thing. Yet to the extent that the wind is regarded as containing at the same time two qualities, or substances, namely hot and cold, it is also true that the statements “the wind is hot” and “the wind is cold” are about two different things, namely the hot in the wind and the cold in the wind. They can then both be true, without contradiction, since the two statements are statements about different things.⁵¹⁰

Pero si se admite esto, queda muy oscuro a qué llama “cosa” (*thing*), puesto que podemos referirnos a la cosa o la cosa-con-cualidad específica.⁵¹¹

La pregunta de Sócrates sobre la cual se apoya Kerferd se refiere al viento y no a sus cualidades. De manera que Sócrates admitiría la posible respuesta de Protágoras, según la cual, como ya sabemos, es viento es frío para unos y caliente para otros a la vez. Y eso es,

⁵¹⁰ G. Kerferd, 1980, p. 92. Cfr. A. Melero, 1996, p. 116 n. 61.

⁵¹¹ Cfr. Cap. 1, p. 16 n. 22, donde se expone cómo en la tradición pre-aristotélica las cualidades son consideradas “cosas” sustanciales que están en la realidad.

pese a la opinión de Kerferd, una clara contradicción. En efecto, el enunciado “el viento es frío” expresa lo que la persona cree y siente que es el viento: “*es frío*”. No es un enunciado sobre el frío del viento, como parece pensar el intérprete, sino sobre el viento. Si para otro “el viento es caliente”, el enunciado expresa lo que él opina del viento, esto es, el viento *es así* para él. Ése es el *homo mensura*.

Apéndice 2

El homo mensura y el conflicto violento

Hemos señalado que la evidencia –inclusive la matemática-⁵¹² es una condición *sine qua non* de *aisthesis*. Es decir, la evidencia involucra la convicción de la verdad e incluso, en ciertos casos, que la nuestra es *mejor* que la del otro. Esto lleva a pensar en la posibilidad de la violencia y la agresión, y, al mismo tiempo, a darnos cuenta de que es antagónico a la idea del hombre medida de Protágoras en tanto que ciudadano y habitante de la *polis*. Pensemos en un ejemplo: una asamblea en la que se trata de decidir si se debe declarar o no una guerra. Es patente que al respecto pueden esgrimirse unos argumentos a favor y otros en contra, tal y como lo afirma la tesis de Protágoras. Sólo aquel que logre persuadir o convencer a su auditorio que su *aisthesis* (opinión, juicio, convicción) es la más conveniente, hará de su *logos* el “más fuerte”.⁵¹³

Esto lleva a plantear si, en general, para el “hombre excelente” –como el que trata de formar Protágoras- la violencia es una alternativa. El hombre excelente, quien respeta la opinión ajena, puede reconocer un sinsentido en el otro, si es el caso, y maneja la palabra con arte para mostrar la conveniencia y sensatez de su juicio, ¿podría asumir eventualmente la agresión y la violencia? O, en el caso extremo que lleva, por ejemplo, a declarar la guerra, ¿no pensaría el hombre virtuoso que ha fallado la capacidad de comprensión, y que es esto lo que engendra la violencia y niega al ser ciudadano? Si es así, es patente que ha fallado el *logos*, la palabra.⁵¹⁴

El hombre que ha aprendido el arte de la palabra –el hombre que educa Protágoras- no debería dejarse llevar por el conflicto. Menos aún el excelente. La violencia por falta de comprensión, por carencia de *logos*, involucraría una negación extrema de la *aisthesis* del otro, y, en

⁵¹² H.-G. Gadamer, 1995, p. 67. Cfr. Cap. 1, p. 54.

⁵¹³ Cfr. *Retórica*, B24, 1402a 23.

⁵¹⁴ Debe recordarse que el hombre medida es sensato. Y también, la concepción del lenguaje que está involucrada en esta retórica: la palabra como habitada de significado y no como un instrumento. Cfr. M. F. Palacios, 2004, p. 23.

consecuencia, de la tesis misma del hombre medida.⁵¹⁵ El hombre *kalos* y *agathos*, virtuoso, en los casos de conflicto, reconocería primero la debilidad de su argumento antes de perder su *sophrosyne*; o, a la inversa, le haría *ver* virtuosamente a su contrario lo “mejor” y “más fuerte” de su argumento.

La violencia es la ruptura de todo lo que se le exige al *homo mensura*: comprensión, uso persuasivo de la palabra, y un consecuente y necesario respeto por la opinión del otro, por muy distante y equivocada que parezca. Asumiendo para sí el concepto de democracia, como condición *sine qua non* de miembro de la comunidad a la que pertenece. Todo ello no involucra la desaparición de la divergencia, necesaria y propia de la democracia, pero la divergencia no es sinónimo de la violencia.

⁵¹⁵ De nuevo, recordemos, que el *homo* aunque *mensura*, es decir, el ciudadano, no puede hacer lo que le venga en gana.

Apéndice 3

Physis y nomos

La relación y discusión entre la *physis* y el *nomos*, especialmente en el caso de los sofistas, es recurrente en la bibliografía. Dado que eso me aparta de los fines de este trabajo, me contentaré con hacer una breve referencia a esa discusión e insinuar mi posición inicial al respecto, dejando abierta la posibilidad para una futura investigación acerca del tema.

El mito de Prometeo es, como se muestra en la bibliografía, la fuente determinante para estudiar la cuestión de lo que es por naturaleza o es por cultura en Protágoras, relación que la mayoría de los especialistas califica de antagónica.⁵¹⁶ En mi lectura del texto, sin embargo, no encuentro evidencias de ese antagonismo.

En la naturaleza humana están, como lo muestra el mito, las condiciones necesarias para que se pueda desplegar el *nomos* de diversas maneras; por los buenos servicios de Prometeo, los hombres obtienen la *techne*.

En efecto, una vez que poseen la *techne*, Zeus les envía *aidos* y *dike*, gracias a lo cual son capaces, *con todo ello*, de formar y constituir ciudades.⁵¹⁷

No comparto, por lo tanto, la opinión de Cappelletti según la cual el *nomos* es para Protágoras una “superación” de la *physis* ni su interpretación general del mito:

Protágoras parte, pues, de un “status naturae”, en el cual el individuo estaba desvalido frente a la naturaleza. Los héroes culturales, que representan tal vez el ingenio colectivo (Prometeo), inventaron el lenguaje, la religión y el fuego y con él las diversas técnicas. El hombre pudo ponerse a salvo así de las más graves e inmediatas asechanzas de la naturaleza. Pero esto era insuficiente para fundar el Estado y para cimentar la “supra-naturaleza” (*nomos*). Era necesario que los individuos adquirieran, por obra de los sabios, que representan tal vez la experiencia moral colectiva (Hermes-Zeus), algunos sentimientos y comportamientos básicos (virtudes). Recién entonces pudieron pasar definitivamente de la *physis* al *nomos*, de su condición de entes biológicos a su nuevo y superior estado de “animales políticos” y “éticos”. Es claro que tanto el lenguaje, la escritura, la religión y la aptitud técnica como los sentimientos morales son adquiridos por los hombres, y no innatos o consustanciales a ellos; les son

⁵¹⁶ El tema sobrepasa enormemente a lo específico de Protágoras, toda vez que allí está involucrado la relación fundamental hombre, naturaleza y cultura.

⁵¹⁷ Cfr. W. Jaeger, 1992, p. 274; A. Lesky, 1989, p. 275; W. Nestlé, 1987, p. 123; Friedländer, 1928, pp. 238-239. Para una referencia bibliografía más amplia sobre este punto, Cfr. Á. Cappelletti, 1987, p. 131 y ss.

enseñados por los sabios o por la anónima experiencia cultural, y no forman parte, en modo alguno, de su dotación biológica o natural.⁵¹⁸

Pienso, por el contrario, que en relato del mito no hay evidencias para suponer una “superación” de la naturaleza, ni del “paso” de la *physis* al *nomos*. Dado que en el mito Protágoras habla de *techne*, lenguaje, religión, vestidos, de pudor y vergüenza, *previo* a la constitución de la *polis*, me pregunto si realmente hay una separación definitiva y nítida, entre la naturaleza y la cultura. ¿No podríamos pensar, más bien, que deslindar estos dos aspectos de lo humano no es posible? ¿No podríamos decir, a la luz de Merleau-Ponty, por ejemplo, que todo acto humano es naturaleza y cultura, en tanto que es cultura operando sobre y con la naturaleza? :

[...] No es ni más ni menos natural –señala el filósofo francés-, ni más ni menos convencional, chillar en un ataque de ira o abrazar en un gesto de amor que llamar mesa a una mesa [...] Es imposible suponer en el hombre una primera capa de comportamientos que llamaríamos “naturales” y un mundo natural y espiritual fabricado. *En el hombre todo es fabricado y todo es natural*, como quiera decirse, en el sentido de que no hay un solo vocablo, una sola conducta, que no deba algo al ser simplemente biológico –y que al mismo tiempo no rehúya la simplicidad de la vida animal, no desvíe de su sentido las conductas vitales, por una especie de *escape* y un genio del equívoco que podrían servir para definir al hombre. Ya la simple presencia de un ser vivo transforma el mundo físico, revela aquí unos “alimentos”, allí un “escondrijo”, da a los “estímulos” [a las cosas del mundo] un sentido que no tenían.⁵¹⁹

Esta perspectiva, pienso, se acerca más al espíritu relatado en el mito del *Protágoras* que la tradicional oposición que la mayoría de los intérpretes señala entre la *physis* y el *nomos*. Con ello se evitaría, por ejemplo, la inacabable discusión entre los especialistas acerca de la relación entre naturaleza y cultura en Protágoras: no hay acuerdo precisamente porque su posición no es dicotómica, como sí es el caso de otros sofistas. Ciertamente, *antes* de la formación de la *polis*, como nos refiere el mito, los hombres se han alimentado, han hecho vestidos, han hablado y han adorado dioses –*nomos* y *techne*-. Porque sin ello no habría posibilidad de constituir la *polis*. “En el hombre todo es fabricado y todo es natural”, como señala con razón Merleau-Ponty, pues el hombre posee la *techne*, con ella fabrica lo que necesita para la vida y hace posible la *polis*. En consecuencia, los hombres inicialmente no pueden encontrarse en un estado *plenamente* natural, como pretenden algunos, entre otras cosas porque no hay tal cosa como *hombre natural*, es decir, hombre sin cultura y sin *techne*. Antes que una oposición entre la *physis* y el *nomos* o de una superación de uno por el otro, ¿no

⁵¹⁸ Á. Cappelletti, 1987, p. 129. Para la interpretación completa del mito, cfr. pp. 127-136.

⁵¹⁹ M. Merleau-Ponty, 1945, p. 206.

podríamos suponer que el mito revela la idea fundamental de que no puede haber hombre donde no haya *techne* y cultura? En cuyo caso, el hombre sería un animal más.

Bibliografía

Clásica:

Aristófanes: *Nubes*, Madrid, Alianza, 1997. Traducción de E. García.

Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994. Traducción de T. Calvo. La edición griega es de V. García Y., Madrid, Gredos, 1990.

Aristóteles: *Física*, Madrid, Gredos, 1995. Traducción de G. de Echandía.

Aristóteles: *De anima*, Madrid, Gredos, 1994. Traducción de T. Calvo.

Aristóteles: *Tópicos*, Madrid, Gredos, 1994. Traducción de M. Candel.

Aristóteles: *Retórica*, Madrid, Gredos, 1990. Traducción de Q. Racionero.

Aristóteles: *Poética*, Madrid, Gredos, 1988. Traducción de V. García.

Diógenes Laercio: *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Barcelona, Orbis, 1985. Traducción de J. Ortiz y Sainz.

Cicerón: *De natura deorum academica*, Londres, Harvard University Press, 1979. Traducción de H. Rackman.

Esquilo: *Las suplicantes*, Ateneo, Buenos Aires, 1966. Traducción de F. Brieva.

Eurípides: *Las suplicantes*, Madrid, Gredos, 1978. Traducción de J. Calvo.

Eurípides: *Hécuba*, Madrid, Gredos, 1978. Traducción de J. Calvo.

Filóstrato: *Vidas de los sofistas*, Madrid, Gredos, 1982. Traducción de M. Giner.

Hipócrates: *Tratados médicos* (edición bilingüe), Barcelona, Anthropos, 2001. Traducción de J. Alsina.

Los filósofos presocráticos, Madrid, Gredos, 1994. Traducción: C. Eggers y V. Juliá.

Longo de Lesbos: *Dafnis y Cloe*, Madrid, Alianza, 1996. Traducción: J. Bergua.

Sexto Empírico: *Esbozos Pirrónicos*, Traducción de A. Gallego y T. Muñoz, Madrid, Gredos, 1993. La edición griega es de Untersteiner, M.: *Sofisti*, Firenze, La nuova Italia, 1967.

Sexto Empírico: *Contra los profesores*, Madrid, Gredos, 1997. Traducción de J. Bergua.

Sófocles: *Antígona*, Madrid, Cátedra, 1995. Traducción de J. Vara.

Teofrasto: *Sobre las sensaciones* (edición bilingüe), Barcelona, Ánthopos, 1989. Traducción de J. Solana D.

Tratados hipocráticos, Madrid, Alianza, 1996. Traducción de M. Hermosín B.

Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 1990. Traducción de J. Torres.

Platón:

Platonis Opera, J. Burnet, Clarendon, Oxford University Press, 1973. Tomos I-III.

Traducciones autorizadas referidas:

Platón: *Apología*, Buenos Aires, Eudeba, 1998. Traducción de C. Eggers.

Platón: *Protágoras*, Madrid, Gredos, 1981. Traducción de C. García G.

Platón: *Cratilo*, Madrid, Gredos, 1993. Traducción de J. Calvo.

Platón: *Eutidemo*, Madrid, Gredos, 1993. Traducción de F. Olivieri.

Platón: *Critón*, Madrid, Gredos, 1981.

Platón: *Gorgias*, Madrid, Gredos, 1999. Traducción de J. Calonge.

Platón: *Banquete*, Madrid, Gredos, 1997. Traducción de M. Martínez.

Platón: *Fedro*, Madrid, Gredos, 1997. Traducción de E. Lledó.

Platón: *República*, Madrid, Gredos, 1992. Traducción de C. Eggers.

Platón: *Leyes*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983. Traducción de J. Pabón y M. Fernández-Galiano.

Platón: *Teeteto*, Barcelona, Ánthropos, 1990. Traducción de M. Balasch.

Compilaciones utilizadas:

Barrio, J.: *Protágoras y Gorgias, fragmentos y testimonios*, Barcelona, Orbis, 1980.

Diels, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906.

Dueso, J.: *Protágoras de Abedera, Dissoi Logoi, Textos Relativistas*, Madrid, Akal, 1996.

Melero, A.: *Sofistas, testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996.

Untersteiner, M.: *Sofisti, testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

Untersteiner, M.: *I Sofisti*, Milano, L. Negri, 1967, 2ª edición.

Secundaria:

Alegre, A.: “Los filósofos presocráticos” en García, G.: (ed.): *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, 1ª edición.

Alsina, J.: Introducción a *Tratados Médicos*, Barcelona, Ánthropos, 2001, 1ª edición.

Arenas, L., Muñoz, J., Perona, Á. (ed.) : *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997, 1ª edición.

Azparren, L.: *La polis de Esquilo: una interpretación*, Caracas, Monte Ávila, 1993.

Barnes, J.: *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 2000, 3ª edición.

Barrio, J.: *Protágoras y Gorgias, fragmentos y testimonios*, Barcelona, Orbis, 1980, 1ª edición.

Bartlett, C.: *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras' Challenge to Socrates*. Chicago: University of Chicago Press, 2016, 1ª edición.

Bernabé, A.: *De Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza, 1998, 1ª edición.

Bravo, F.: *Ensayos para una historia de la filosofía*, Caracas, UCV, 1998. 1ª edición.

Bravo, F.: *Estudios de filosofía griega*, Caracas, 2001, UCV, 1ª edición.

Cabrera, J.: *Cine: 100 años de filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1999, 1ª edición.

Calvo, T.: *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid, Cincel, 1992, 2ª edición.

Campillo, N. y Vegas, S.: *Sócrates y los sofistas*, Universidad de Valencia, 1976, 1ª edición.

Capelle, W.: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1992, 4ª edición.

Cappelletti, Á.: *La filosofía de Heráclito*, Caracas, Monte Ávila, 1969, 1ª edición.

Cappelletti, Á.: *Ensayos sobre los atomistas griegos*, Caracas, Sociedad venezolana de Filosofía, ciencias humanas, 1979, 1ª edición.

Cappelletti, Á.: *Los presocráticos: mitología y filosofía*, Cincel, Bogotá, 1983, 1ª edición.

- Cappelletti, Á.: *La filosofía de Anaxágoras*, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1984, 1ª edición.
- Cappelletti, Á.: *Protágoras: naturaleza y cultura*, Caracas, Biblioteca Nacional de la Historia, 1987, 1ª edición.
- Capizzi, A.: *Protagora*, Firenze, La Nouva Italia, 1955, 1ª edición.
- Capizzi, A.: *I Sofisti ad Atene, L'uscita retorica dal dilemma tragico*, Bari, Levante, 1990.
- Cardini, M.: *I Sofisti. Frammenti e testimonianze*, Bari, La Nuova Italia, 1954, 1ª edición.
- Cassin, B.: *El efecto sofístico*, Buenos Aires, Eudeba, 2008, 1ª edición es español.
- Castagnoli, L.: "Protagoras refuted: How clever is Socrates' most clever argument at *Theaetetus* 171a-c?", *Ancient Logic Topoi*, Oxford, vol 23 (1), 2017.
- Coby, P.: *Socrates and the Sophistic Enlightenment*, Londres/Toronto, Burknell University Press, 1987.
- Cornford, F.: *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, 1981, 2ª edición.
- Cornford, F.: *Principium Sapientiae*, Madrid, Visor, 1987, 1ª edición en español.
- Cornford, F.: *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1991, 2ª reimpresión.
- Copleston, F.: *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona, 2001, 6ª edición.
- Davies, R.: "The Measure of Pleasure: A Note on the Protagoras." *Journal of the American Philosophical Association* 3, n.º 3, 2017.
- Dodds, E.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2001, 1ª reimpresión.
- Dupréel, E.: *Les sophistes*, Griffon, Neuchâtel, 1948.
- Duque, A.: *Los dados de Eros*, Madrid, Hiperión, 2001, 2ª edición.
- Dutt, C. (ed.): *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Tecnos, 1998, 1ª edición es español.
- Eggers, C.: *Libertad y compulsión en Grecia antigua*, Buenos Aires, CBC, 1997, 1ª edición.
- Farrar, C.: "La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia" en
- Dunn, J. (ed.): *Democracia, el viaje inacabado 508 a.C.-1993 d.C.*, Barcelona, 1995, 1ª edición.

- Finley, M.: *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, Labor, 1992, 8ª edición.
- Flacelière, R.: *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Madrid, Temas de hoy, 1996, 5ª edición.
- Foucault, M.: *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003. 1ª edición. Traducción: Javier de Figueroa, Eduardo Bello y Antonio Campillo.
- Fraile, G.: *Historia de la filosofía*, Madrid, B.A.C., 1997, 7ª edición.
- Gadamer, H.-G.: *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991, 1ª edición.
- Gadamer, H.-G.: *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995, 1ª edición.
- Gadamer, H.-G.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1997, 7ª edición.
- Gadamer, H.-G.: *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001, 1ª edición.
- Gadamer, H.-G.: *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2002, 5ª edición.
- García, C.: “Los sofistas y Sócrates” en Camps, V. (ed.): *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988, 1ª edición.
- Gomperz, T.: *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, Payot, París, 1910, tomo I.
- Gould, J.: *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press, 1955.
- Grote, G.: *A History of Greece*, Adamanta Media Corporation, reedición de 2004. Tomo I
- Grote, G.: *Plato, and Other Companions of Sokrates*, Adamanta Media Corporation, reedición de 2004. Tomo II.
- Guthrie, W.: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1992, 1ª edición en español.
- Hermosín, M.: *Tratados hipocráticos*, Madrid, Alianza, 1996, 1ª edición.
- Hernández, F.: “Reconstruyendo al sofista Protágoras: una lectura diferente a la de Platón”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, n.º 2, 2014.
- Hirschberger, J.: *Historia de la filosofía*, Barcelona, Herder, 1994, XVª edición.
- Irwin, T.: *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon, 1991, 6ª edición.
- Jaeger, W.: *Paideia*, Bogotá, F.C.E., 1992, 1ª reimpresión.

- Kerferd, G.: *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 1ª edición.
- Kirk, G., Raven, J., Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987, 2ª edición.
- Koyre, A.: *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, Alianza, 1966, 1ª edición.
- Laín, P.: *La medicina hipocrática*, Madrid, Alianza, 1982, 1ª edición.
- Leiva, R.: “Dos lecturas sobre Protágoras y el incidente de la jabalina (DK 80 A 10)”, *Praesentia*, 16, 2015.
- Lisanyuk, E.: “Why Protagoras gets paid anyway: a practice solution of the Paradox Court”, *Schole*, Independent Review of Philosophy, Vol. II, Iss 1, 2017.
- Luque, A.: *Los dados de Eros. Antología de poesía erótica griega*, Madrid, Hiperión, 2001, 2ª edición.
- Luri, G.: *El proceso de Sócrates*, Madrid, Trotta, 1998, 1ª edición.
- Marcos, G. y Días, M. (comp.): *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 2009, 1ª edición.
- Mansfeld, J.: “Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons” en Kerferd, G.: *Hermes*, Verlag, Homburg, 1979.
- Margolis, J.: *Reinventing Pragmatism: American Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Cornell University Press, 2002, 1ª edición.
- Markovich, M.: *Heraclitus*, Mérida, Universidad de Los Andes, 1968, 1ª edición.
- McCabe, M.: *Plato and his Predecessors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 1ª edición.
- McDowell, J.: *Plato Theaetetus*, Oxford, Clarendon, 1999, reimpresión.
- Melero, A.: *Sofistas, testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, 1ª edición.
- Mendelson, M.: *A Protagorean Approach to the Theory, Practice and Pedagogy of Argument*, Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 2002, 1ª edición.
- Merlau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 2000, 5ª edición.
- Mondolfo, R.: *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1980, 8ª edición.

Mondolfo, R.: *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1998, 10ª edición.

Muñoz, J.: “La pluralidad de los mundos (notas sobre realismo y relativismo)” en Arenas, L., Muñoz, J., Perona, Á. (ed.): *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997, 1ª edición.

Musti, D.: *Demokratía, orígenes de una idea*, Madrid, Alianza, 2000. 1ª edición en español.

Nestlé, W.: *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel, 1987, 4ª edición.

Nill, M.: *Moral and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Texas, University of Texas, 1981, 1ª edición.

Nietzsche, F.: *Los filósofos preplatónicos*, Madrid, Trotta, 1ª edición.

Niño, J.: “Ser y conocer en la filosofía platónica. Fundamentos e implicaciones ontológicas de la teoría crítica del conocimiento del «Teetetos»” en *Episteme*, Anuario II, Caracas, Universidad, Central de Venezuela.

Ortega y Gasset, J.: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza, 1987, 2ª reimpresión.

Palacios, M.: *Sabor y saber de la lengua*, Caracas, Otero, 2004, 1ª edición.

Plácido, D.: “Protágoras y Pericles” en *Hispania Antiqua*, nº III, 1973.

Plácido, D.: “El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles” en *Hispania Antiqua*, nº IV, 1974.

Pintado, D.: “El concepto de metron en Heráclito y Protágoras”, *Claridades. Revista de filosofía*, n.º 9, 2017.

Rodríguez, F.: *Democracia y literatura en la Atenas Clásica*, Madrid, Alianza, 1995, 1ª edición.

Rodríguez, F.: *La democracia en Atenas*, Madrid, Alianza, 1998, 6ª reimpresión.

Rojas Parma, L.: “Protágoras y la significación de *aisthesis*”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, nº 71, 2015.

Romilly, J.: *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, 1997, 1ª edición en español.

Sampson, K.: “Visible and Audible Movement in the Protagoras”, en *Plato's Protagoras: Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*, Cham: Springer, 2017.

Sholarin, M., Ikedinachi A. Funke O. y Benedict E.; “Man is the Measure of All Things: A Critical Analysis of the Sophist Conception of Man”, *Research on Humanities and Social Sciences*, 5, n.º 4, 2015.

Solana, J.: *Protágoras de Abdera, Dissoi Logoi, Textos relativistas*, Madrid, Akal/Clásica, 1996, 1ª edición.

Solana, J.: “Sofistas” en García, C. (ed.): *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, 1ª edición.

Stern, P.: “Socrates’s Protagoras”, *Review of Politics*, Cambridge, Vol. 80, Issue 1, 2018.

Taylor, A.: *Plato, the man and his work*, New York, Meridian Books, 1959, 5ª edición.

Untersteiner, M.: *Sofisti*, Firenze, La nuova Italia, 1967, 1ª reedición.

Valvik, V.: “Is Pleasure Any Good? Weakness of Will and the Art of Measurement in Plato’s Protagoras”, en *Plato’s Protagoras: Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*, Cham: Springer, 2017.

Vernant, J.-P.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001, 4ª edición.

Vega, L.: “Realismo, verdad y lógica” en Arenas, L., Muñoz, J., Perona, Á. (ed.) : *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997, 1ª edición.

Weingartner, R.: *The Unity of the Platonic Dialogue*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, 1973. 1ª edición.

Wittgenstein, L.: *Zettel*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1997.

Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, 3ª edición.

Woodruff, P.: “Why Did Protagoras Use Poetry in Education?”, en *Plato’s Protagoras: Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*, Cham: Springer, 2017.

Zeller, E.: *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, Nova, 1955, 1ª edición.

Zeppi, S.: *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze, La Nuova Italia, 1961.