



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Programa de Doctorado en Filosofía



LOS SOFISTAS

Problemas éticos y políticos de la Grecia clásica desde una perspectiva no metafísica.

**Tesis para optar al grado académico de
Doctor en Filosofía con Mención en Filosofía Moral y Política**

**Alumno: Benjamín Ugalde Rother.
Profesor Patrocinante: Cristóbal Holzapfel Ossa.**

2012

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.	006
ABREVIATURAS Y NOTAS.	007
1. INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DE LOS SOFISTAS.	
§ 1.1 ¿QUIÉNES SON REALMENTE LOS SOFISTAS?	
PENSADORES SERIOS.	010
PENSADORES ACTUALES.	011
LA PALABRA <i>SOPHISTÉS</i> .	012
SENTIDO PEYORATIVO DE <i>SOPHISTÉS</i> EN ARISTÓFANES Y PLATÓN.	013
PROBLEMAS HERMENÉUTICOS.	014
¿RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA O APROPIACIÓN CONTEMPORÁNEA?	015
PROBLEMAS CON LA DENOMINACIÓN.	017
ELEMENTOS COMUNES ENTRE LOS SOFISTAS.	019
LOS <i>PHYSIKOÍ</i> Y LOS SOFISTAS.	022
ELEMENTOS COMUNES ENTRE <i>PHYSIKOÍ</i> Y SOFISTAS.	023
DIFERENCIAS ENTRE <i>PHYSIKOÍ</i> Y SOFISTAS.	026
LOS SOFISTAS Y SÓCRATES.	027
§ 1.2 LA <i>POLIS</i> Y LA REFLEXIÓN ÉTICO-POLÍTICA.	
LOS SOFISTAS, PENSADORES POLÍTICOS.	030
LA <i>TÉCNICA</i> POLÍTICA.	032
EL ORIGEN DE LA <i>POLIS</i> .	033
LA TESIS DE CASTORIADIS ACERCA DE LA POLÍTICA GRIEGA.	035
RELEVANCIA FILOSÓFICO-POLÍTICA DE <i>CHAOS</i> Y <i>KOSMOS</i> .	036
AUSENCIA DE REVELACIÓN.	036
COSMOPOLITISMO GRIEGO.	037
AUTONOMÍA VERSUS HETERONOMÍA.	039
LA INVENCION DE LA POLÍTICA.	039
APORTES DE NESTLE, HAVELOCK Y VERNANT A LA COMPRESIÓN DEL ORIGEN DE LA POLÍTICA.	041
§ 1.3 PLATÓN Y ARISTÓTELES CON Y CONTRA LOS SOFISTAS.	
§ 1.3.1 PLATÓN.	
LA VISIÓN PLATÓNICA DE LOS SOFISTAS.	045
PROTÁGORAS COMO MAESTRO DE PLATÓN.	046
PROTÁGORAS EN LOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS.	049
CRÍTICAS DE PLATÓN A LOS SOFISTAS.	055
CRÍTICAS FORMALES.	056
EL PROBLEMA DE LA RETÓRICA.	057
CRÍTICAS FILOSÓFICAS.	059
LA MORALIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO.	060

§ 1.3.2 ARISTÓTELES.	
LA VISIÓN ARISTOTÉLICA DE LOS SOFISTAS.	065
LOS SOFISTAS Y LA RETÓRICA.	067
ARISTÓTELES Y LAS BASES METAFÍSICAS DEL CONOCIMIENTO.	072
RELATIVISMO INGENUO Y <i>PERITROPÉ</i> .	078

§ 1. 4 LOS SOFISTAS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: REINTERPRETACIONES DE SU PENSAMIENTO.

HEGEL.	081
GROTE, ZELLER.	082
NIETZSCHE.	084
NESTLE, HUSSERL.	090
HEIDEGGER.	091
JAEGER, UNTERSTEINER, GUTHRIE, KERFERD Y OTROS.	093

2. EL HOMBRE, EL CONOCIMIENTO Y LA ACCIÓN.

§ 2. EL PARTICULARISMO GNOSEOLÓGICO Y ÉTICO DE PROTÁGORAS: LA PARADOJA DE LA ACCIÓN.

§ 2.1 NOTAS PRELIMINARES	
EL PROBLEMA.	100
SUBJETIVISMO, PRAGMATISMO, FENOMENISMO, RELATIVISMO.	102
JUSTIFICACIÓN DEL USO DE LA EXPRESIÓN “PARTICULARISMO”.	104
§ 2.2 INTERPRETANDO EL FRAGMENTO DEL <i>HOMO MENSURA</i> DE PROTÁGORAS: EL HOMBRE, ANIMAL <i>SIGNIFICANTE</i> .	
LA FRASE.	107
<i>ÁNTHROPOS</i> .	108
<i>METRON</i> .	109
<i>KHRÉMATA</i> .	112
LA SEGUNDA PARTE DE LA FRASE: “DE LAS QUE SON...”	113
<i>METRON</i> COMO “DAR SENTIDO”, “SIGNIFICAR”.	115
EL HOMBRE COMO ANIMAL SIGNIFICANTE.	117
§ 2.3 PARTICULARISMO GNOSEOLÓGICO: EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO.	
RECONSIDERANDO EL PROBLEMA.	123
PARTICULARISMO VS METAFÍSICA.	124
PARTICULARISMO GNOSEOLÓGICO Y COMUNIDAD DEL CONOCIMIENTO.	126
§ 2.4 PARTICULARISMO ÉTICO: LA PARADOJA DE LA ACCIÓN.	
SENTIDO ÉTICO DEL <i>HOMO MENSURA</i> .	129
PARTICULARISMO ÉTICO.	131
LA PARADOJA DE LA ACCIÓN.	136

3. LA CIUDAD, LA LEY Y LA NATURALEZA.

§ 3.1 EL ORIGEN DE LA *POLIS* Y LA LEY.

§ 3.1.1. PROTÁGORAS.	
LA <i>ARETÉ</i> EN TANTO <i>EUBOULÍA</i> .	141
EL MITO DE PROMETEO.	143
PROBLEMAS HERMENÉUTICOS EN TORNO AL <i>MITO DE PROMETEO</i> .	144
EL <i>MITO DE PROMETEO</i> COMO ANTECEDENTE DE UNA TEORÍA DEL CONTRATO	147
INTERPRETANDO EL <i>MITO</i> .	149
PROYECCIONES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO PROTAGÓRICO: EL LEGISLADOR	
Y EL CASTIGO	152
§ 3.1.2 LA LEY COMO GARANTÍA DE DERECHOS Y LA CRÍTICA DE LA NOBLEZA	
EN LICOFRÓN.	155
§ 3.1.3 EL CONTRACTUALISMO NEGATIVO Y LA AUTARQUÍA EN HIPIAS.	161
§ 3.1.4 <i>CONTRACTUALISMO POSITIVO</i> Y DEFENSA DE LA LEY EN EL ANÓNIMO DE	
JÁMBLICO Y EL <i>SOBRE LAS LEYES</i> .	
SITUACIÓN DE LOS ESCRITOS.	164
LA DEFENSA DE LA LEY EN EL ANÓNIMO DE JÁMBLICO.	165
CONTRACTUALISMO POSITIVO EN EL <i>SOBRE LAS LEYES</i> .	169

§ 3.2 LA DISTINCIÓN *NOMOS* – *PHYSIS*.

§ 3.2.1 LOS SOFISTAS Y EL USO ÉTICO-POLÍTICO DE LA PALABRA <i>PHYSIS</i> .	
CONSIDERACIONES ETIMOLÓGICAS	173
ANTECEDENTES DE LA DISTINCIÓN <i>NOMOS</i> / <i>PHYSIS</i> EN LOS <i>PHYSIKOÍ</i>	
Y EN EL <i>CORPUS HIPPOCRATICUM</i>	174
<i>NOMOS</i> Y <i>PHYSIS</i> EN LOS SOFISTAS, DOS POSICIONES AL RESPECTO.	175
§ 3.2.2 LA DISTINCIÓN <i>NOMOS</i> / <i>PHYSIS</i> Y LAS LEYES NO ESCRITAS EN HIPIAS.	
LA TIRANÍA DE LA LEY SOBRE LA NATURALEZA.	180
LAS LEYES NO ESCRITAS.	181
§ 3.2.3 ANTIFONTE: INSTINTO E IGUALDAD NATURAL COMO FUNDAMENTO DE	
LA CONCORDIA.	
LA NATURALEZA: LA MISMA PARA TODOS.	184
ACUERDO (<i>HOMOLOGÍA</i>), PACTO (<i>SYNTHEKE</i>) Y CONCORDIA (<i>HOMONOIA</i>).	188
§ 3.2.4 CALICLES: EL PODER DEL MÁS FUERTE Y LA LEY DE LA NATURALEZA.	
CALICLES ¿PERSONA HISTÓRICA? ¿SOFISTA?	191
LA TESIS DE CALICLES Y SUS ANTECEDENTES.	193
PLEONEXIA ARISTOCRÁTICA VS IGUALDAD DEMOCRÁTICA.	196
CALICLES Y LA ARISTOCRACIA GRIEGA.	199
EL REALISMO POLÍTICO DE CALICLES.	204
CALICLES Y NIETZSCHE.	206

4. LA CIUDAD Y LOS DIOSES.

§ 4. LOS SOFISTAS Y SUS TEORÍAS RACIONALES ACERCA DE LA DIVINIDAD.	
§ 4.1 CARÁCTER GENERAL DE LAS TEORÍAS.	210
§ 4.2 POLÍTICA Y RELIGIÓN EN PROTÁGORAS.	214
§ 4.3 EL REALISMO POLÍTICO Y LOS DIOSES EN TRASÍMACO Y SU RELACIÓN CON DIÁGORAS, EURÍPIDES Y TUCÍDIDES.	219
§ 4.4 PRÓDICO Y LA TESIS NATURALISTA.	224
§ 4.5 LA DIVINIDAD COMO 'DISPOSITIVO DE PODER' EN LA TEORÍA DEL ORIGEN DE LA VIDA POLÍTICA DEL <i>SÍSIFO</i> DE CRITIAS.	228

CONCLUSIÓN.	234
--------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	237
---------------------	-----

AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar aquí mi agradecimiento a todas aquellas personas que han hecho posible este trabajo: mis padres, hermanos, abuelos, familia en general, colegas y amigos. Agradecer a mis profesores guía de tesis: Óscar Velásquez, por su confianza, apoyo y comprensión a toda prueba, y Cristóbal Holzapfel, quien tan gentilmente aceptó patrocinar este trabajo ante la imposibilidad de que el profesor Velásquez lo hiciera desde el retiro. Agradecer al profesor Alonso Tordesillas por recibirme tan amablemente en una estadía de investigación doctoral en la Universidad de Provence, Francia, sin la cual muy difícilmente hubiese concluido este trabajo. Su dedicación y sus sabios consejos me permitieron corregir numerosos errores y lagunas presentes en esta investigación; las falencias que aún permanecen en ella son de mi absoluta y única responsabilidad.

Asimismo, quisiera aprovechar este espacio para agradecer a mi primer maestro de filosofía antigua, don Héctor Carvallo Castro, y a mi querida profesora de Latín, Ximena Ponce de León, por su invaluable estímulo en mis primeros años universitarios. Sin ellos, este trabajo jamás habría visto la luz.

Debo realizar aquí una mención especial dirigida al Estado de mi país, Chile, y sus contribuyentes, por hacer posibles económicamente mis estudios doctorales a través de las Becas CONICYT (año 2007).

De la misma forma, debo expresar mi especial agradecimiento a la Universidad de Chile, mi alma mater, y a la Universidad Diego Portales por sus aportes bibliográficos y económicos, los que sin duda facilitaron la realización de este trabajo.

ABREVIATURAS Y NOTAS

ABREVIATURAS MÁS UTILIZADAS:

- DK = DIELS, H. y KRANZ, W. (1951-1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, (sexta edición) Berlín: Weidmann.
- ZN = Zeller, E., Nestle W. (1963), *Die Philosophie der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*. Reimpresión de la edición corregida y aumentada de W. Nestle de 1920, Hildesheim: G. Olms.
- KSA = Nietzsche, F. (1999), *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Edición a cargo de G. Colli y M. Montinari. Berlín / Nueva York: de Gruyter (se utiliza cuando la referencia es a un texto póstumo).
- Adv.*
- Math.* = Sexto Empírico, *Adversus mathematicos, Contra los profesores*.
- EN* = Aristóteles, *Ética nicomaquea*.
- Gorg.* = Platón, *Gorgias*.
- HM* = Homo Mensura, Hombre Medida.
- Jenof.* = Jenofonte.
- Mem.* = Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*.
- Met.* = Aristóteles, *Metafísica*.
- Prot.* = Platón, *Protágoras*.
- Teet.* = Platón, *Teeteto*.

NOTAS:

(1) Todas las citas de los textos de los sofistas corresponden a la traducción *Sofistas, Testimonios y Fragmentos* de Antonio Melero Bellido publicada por Editorial Gredos (1996). Esta traducción tiene como referentes las ediciones de Diels-Kranz y de M. Untersteiner. Sin embargo, en ocasiones puede haber modificaciones a esta traducción en razón de diversos criterios interpretativos. Citamos en ese caso las palabras griegas o latinas en cuestión.

(2) En relación a las citas de textos clásicos, se ha tenido siempre a la vista las traducciones publicadas en las colecciones Loeb (griego-inglés) y Les Belles Lettres (griego-francés), así como también las traducciones españolas publicadas por Editorial Gredos. Sin embargo, estas traducciones pueden tener modificaciones de nuestra autoría. Citamos en ese caso las palabras griegas o latinas en cuestión.

(3) Por regla general, si en la Bibliografía el texto indicado no se encuentra en español —ya sea por la inexistencia de una traducción o por un distinto criterio interpretativo con la(s) versión(es) existente(s)— la traducción presentada aquí es siempre de nuestra autoría.

(4) Para evitar el exceso de notas al pie y hacer más fluida la lectura, el texto se encuentra escrito en formato MLA, por lo cual toda cita textual va acompañada de un paréntesis con el año y la página correspondiente a la publicación citada. Como se acostumbra en este formato, se cita el año correspondiente a la impresión del texto efectivamente utilizado y no el de una versión o edición anterior. Para la referencia completa de una obra es necesario ver la Bibliografía, la que se ha dividido en “Fuentes y traducciones”, “Textos clásicos”, “Obras y artículos sobre los sofistas”, “Obras generales” y “Diccionarios y obras de consulta”.

(5) La presente tesis se encuentra escrita de acuerdo a las nuevas normas ortográficas de la Real Academia Española (2010), entre las cuales cabe destacar la ausencia de acentos para los pronombres demostrativos (este, aquel, etc.).

1. INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DE LOS SOFISTAS.

§ 1.1 ¿QUIÉNES SON REALMENTE LOS SOFISTAS?

PENSADORES
SERIOS

Los sofistas fueron pensadores *serios*. Hoy, la mayor parte de los intérpretes están de acuerdo con esta tesis, cuyo más férreo defensor es G. B. Kerferd. Considerar a los sofistas como pensadores *serios* quiere decir, en primer lugar, que los autores reunidos bajo esta infame, pero ya tradicional denominación, tienen un valor fundamental no solo para el desarrollo de la historia de la filosofía griega, sino también para la historia del pensamiento en general.

En segundo lugar, pensadores *serios* quiere decir que los planteamientos expresados en los escritos de los sofistas no son meros juegos retóricos o artificios erísticos, sino que, por el contrario, ellos plantean los principales problemas filosóficos originados con la ingente vida política de la Grecia del siglo V antes de la era cristiana; en este sentido, los sofistas son pensadores históricamente irreplicables y sólo son comprensibles en el contexto de la cultura de la *polis* griega.

En tercer y último lugar, al decir *serios* reconocemos que en los fragmentos de los sofistas se encuentra atestiguado un genuino deseo de conocimiento que no puede ser desechado ni minusvalorado por las aspiraciones retóricas que efectivamente tuvieron estos multifacéticos autores. Llamarlos, por ello, “filósofos” resulta en ciertas ocasiones acertado y necesario para comprender su situación en la historia del pensamiento.

Si hoy estamos en condiciones de comprender mejor a los sofistas, ha sido en virtud del propio desarrollo y desenvolvimiento de la filosofía en Occidente. Progresivamente desde Descartes, y decididamente desde Hegel, los sofistas han vuelto a resultar intelectualmente atractivos y desafiantes. El prejuicio metafísico en torno al valor filosófico de los sofistas se ha diluido lentamente y el pensamiento del siglo XX —después de Nietzsche— ha generado un refloreamiento del estudio de sus tesis y doctrinas¹.

¹ Para un análisis detallado de las más importantes reinterpretaciones del valor filosófico de los sofistas véase más abajo el capítulo § 1.4.

El pensamiento de los sofistas tiene ciertas cualidades *prácticas* y *realistas* que se evidencian en los análisis descarnados que ellos realizan de los problemas éticos y de los fenómenos políticos de la época. Dichas características del pensamiento sofístico son de un interés fundamental para comprender de mejor manera el propio devenir actual de la filosofía. A ello nos referimos con el subtítulo de nuestra investigación: de lo que se trata aquí es de estudiar a los sofistas *desde una perspectiva no metafísica*.

Con “*perspectiva no metafísica*” queremos identificar una posición interpretativa que toma conciencia de la inoperancia de una exégesis del pensamiento sofístico *desde la metafísica*, como lo fueron todas las interpretaciones anteriores a Nietzsche —e incluso algunas posteriores. Esta inoperancia se refleja en la imposibilidad de comprender la filosofía de los sofistas —en su real complejidad— desde la metafísica y su intuición fundamental, esto es —a partir de Platón— que la realidad puede ser explicada y comprendida a la luz de un cierto sustrato último, esencial y moral, que nos es difícilmente cognoscible, pero que percibimos como más allá del hombre, pues trascendería la sensibilidad y el lenguaje humano. Este carácter metafísico de la mayor parte de las interpretaciones de los sofistas es el motivo por el cual usualmente se ha malentendido la posición de estos autores al calificarlos como “relativistas” o “subjetivistas”, en circunstancias de que el calificativo que merecen los sofistas —si se les puede atribuir sólo uno— debiera ser más bien el de simples “realistas”, como indica el propio Nietzsche en un importante pasaje (KSA 13, 14 [147]) que será analizado más abajo (págs. 84-90).

Así pues, la lectura que aquí proponemos busca ser explícitamente *no metafísica*, o —si se quiere— *post-metafísica*. Ello nos ayuda a mostrar por qué hoy es más comprensible el fenómeno de los sofistas: durante siglos no hubo otra forma de comprender su filosofía sino desde la perspectiva hegemónica de la metafísica. El refloreCIMIENTO del pensamiento de los sofistas y su “actualidad” en nuestra época se comprende mejor, pues, cuando se tiene en consideración la cercanía de su lugar *pre-metafísico* con nuestra situación *post-metafísica* en el devenir histórico de la filosofía. Ni los sofistas ni nosotros postulamos la existencia de esas realidades de las que nos habla la filosofía desde Platón hasta Schopenhauer, pues, la filosofía de los sofistas se forja a partir de la *experiencia* y de

las *necesidades prácticas* de la *polis* y no se aprisiona con conceptos como “esencia”, “bien”, “finalidad” o “voluntad”.

Pero una comprensión acabada del fenómeno de los sofistas y de su filosofía debe comenzar por analizar su situación histórica particular al interior de la cultura y de la tradición filosófica griega. Esa es justamente la tarea que nos proponemos en esta Introducción.

LA PALABRA
SOPHISTÉS

La palabra griega “sofista”, σοφιστής, tiene una historia compleja². Si revisamos la literatura griega, podremos ver que, en algún momento, se llamó “sofista” a diversos autores y personajes: Solón, Pitágoras, a los “siete sabios” y a otras casi míticas figuras del mundo de la poesía y la política griega³, por lo cual, es un concepto usado desde antiguo en amplio sentido y que solo hacia finales del siglo V derivó en la denominación de los autores que aquí trataremos.

La palabra σοφιστής está compuesta a partir de la raíz σοφία, σοφός, y la terminación o sufijo -τής, el cual la lengua griega utiliza para indicar a la persona que se dedica a la profesión u oficio de un arte particular. Así por ejemplo ναυ-τής, “marinero”, es aquel que se dedica al oficio de la nave, barco, ναῦς; lo mismo sucede con τοξό-της, “arquero”, quien es aquel cuyo oficio es manejar el arco, τόξον. Por lo tanto, el sentido de la palabra σοφιστής es “aquel cuyo oficio tiene que ver con la sabiduría” o “profesional de la sabiduría”, denominación que, como hemos señalado, en un principio era utilizada al mencionar a diversos intelectuales dedicados al saber en general.

² Para una más completa explicación de esta palabra véase W.K.C. Guthrie 1971: 27-34; también G.B. Kerferd 1981 24-41 y Tordesillas 2007a: 990-9.

³ Véase, por ejemplo, el testimonio recogido en DK 79, 1: “¿No ha llamado Heródoto sofista a Solón y, en un pasaje posterior, a Pitágoras? ¿No ha calificado Androción de sofistas a los siete —me refiero, claro está, a los sabios— así como, más adelante, a Sócrates, aquel sabio excelso?”. Véase también DK 79, 2a, donde Jenofonte llama “sofistas” a aquellos que “sostenían debates acerca de la naturaleza del universo (τῆς τῶν πάντων φύσεως)”. Para un recuento completo de estas referencias véase ZN 1963: 1335.

Posteriormente, la denominación de “sofista” se tornó más popular y fue específicamente utilizada para referirse a aquellos “profesores de sabiduría para jóvenes”⁴. Es recién en ese momento que la imagen del sofista comienza a ser satirizada en la comedia de Aristófanes y Éupolis⁵, pero fue solo con Platón, como veremos, que la palabra “sofista” llegó a tener un sentido *filosóficamente* peyorativo y que contrastaba con la figura del verdadero “filósofo”. Esta crítica de Platón prácticamente destruyó, como veremos, la posibilidad de una comprensión filosófica de los sofistas.

SENTIDO PEYORATIVO DE
SOPHISTÉS EN ARISTÓFANES
Y PLATÓN

Por esta razón, la crítica filosófica de Platón no debe ser confundida con la crítica cultural de la comedia ática. El juicio filosófico platónico es muy distinto a la sátira que hicieron algunos hombres de tradición aristocrática como los mencionados Aristófanes y Éupolis.

En efecto, Aristófanes en *Nubes*, hacia el año 420 —bastante tiempo antes que Platón— ya había vapuleado la figura de los sofistas. Lo que buscaba Aristófanes satirizando a estos nuevos educadores y sus habilidades intelectuales, era burlarse de la novísima educación sofística para la vida política, que contrastaba con la tradicional *paideia* aristocrática. Se trataba, pues, de una ridiculización política de todos aquellos que, como los sofistas, pretendían entregar armas discursivas para obtener éxito en la vida pública.

El juicio platónico contra los sofistas, en cambio, se sostiene más bien en razones de carácter filosófico, epistemológico y metafísico, como veremos más adelante. En este sentido, es sintomático el hecho de que Aristófanes en *Nubes* considere a Sócrates como ejemplo máximo del nuevo sofista, pues de esa forma queda en evidencia el absoluto

⁴ Así Protágoras en el diálogo platónico homónimo señala “educar a los hombres (παιδεύειν ἀνθρώπους)” (317b = DK 80 A5) como la característica principal de su profesión. Sin embargo, este carácter educativo del sofista puede ser problematizado si se considera el hecho de que también hubo otros como Critias o Calicles —de los cuales si bien se discute su cualidad de “sofistas”— que jamás cumplieron una función educativa, pero que sí habrían recibido una instrucción de tipo “sofística”.

⁵ Para Aristófanes véase sobre todo su conocida obra *Nubes*, en donde Sócrates representa al “sofista” por excelencia, también se pueden encontrar importantes pasajes satíricos de los sofistas en *Ranas*. A su vez, sabemos que Éupolis en su perdida obra *Aduladores* (Κόλακες), mostraba satíricamente a los sofistas en casa del rico Clinias; entre los cuales es muy probable que estuvieran Protágoras, y también nuevamente Sócrates. Véase A. Meineke (1847), *Fragmenta Comicorum Graecorum*; también Kerferd 1981:56.

contraste entre *su* crítica y la de Platón⁶. Efectivamente, no fue Aristófanes quien cometió un error al situar a Sócrates como protagonista de su comedia, sino que es el juicio filosófico de Platón contra los sofistas el que salva a Sócrates de ser históricamente uno de ellos. En este sentido, parece equivocarse Guthrie (1971:33-34) al intentar eximir de responsabilidad a Platón de haber sido quien dilapidó una lectura filosófica de los sofistas en occidente, al atribuir a la comedia ática la responsabilidad del descrédito de los sofistas⁷.

PROBLEMAS
HERMENÉUTICOS

Es importante tener presente que al abordar el estudio de todo autor filosófico anterior a Platón enfrentamos grandes desafíos hermenéuticos: el más grave es, por cierto, el hecho de que no haya llegado hasta nosotros prácticamente ninguna obra íntegra de estos pensadores. Salvo dos breves ejercicios epidícticos de Gorgias y otros pequeños escritos anónimos⁸, de los sofistas se nos conservan solo fragmentos de sus obras, perdidos con el paso del tiempo. Ciertamente estos fragmentos no se conservan en ningún formato original, escritos por la propia mano de sus autores, sino que los encontramos en textos de terceros escritores que citan en un determinado lugar de su propia obra los planteamientos e ideas de alguno de estos pensadores anteriores a Platón. Por esta razón, muchas veces la referencia se encuentra “contaminada” por la interpretación realizada por ese autor en particular. Asimismo, debemos enfrentar la dificultad de que, en la mayor parte de los casos, los fragmentos conservados de un autor son escasos, pudiendo ser solo uno o dos; y sucede, en

⁶ G. Grote (1850: V 540) señala lúcidamente a favor de nuestros autores: “ellos [los sofistas] están en una situación semejante a la que Sócrates mismo habría vivido si nosotros hubiéramos estado obligados a juzgarlo solamente por las nubes de Aristófanes”.

⁷ Efectivamente, toda la discusión acerca de si la mala reputación de los sofistas se origina con Platón o antes, con la comedia ática, gira entorno al error de querer inculpar o eximir de esta responsabilidad a Platón. Quienes atacan a Platón, como Grote, señalan que habría sido él el único responsable de la mala fama de los sofistas. Quienes por su parte defienden a Platón, como Guthrie, señalan como prueba de su inocencia el hecho de que la visión negativa de los maestros de sabiduría ya se encontraba en la comedia ática. Sin embargo es evidente que el asunto es más sencillo de lo que parece: la comedia se burló de Sócrates, de los sofistas y de los intelectuales en general, por tanto es *históricamente* más exacto señalarla a ella como primer momento de descrédito no solo de los sofistas, sino de los filósofos en general. *Filosóficamente* hablando, en cambio, es preciso señalar que fue Platón el verdadero y más importante responsable de la mala reputación intelectual de los sofistas.

⁸ Se trata de los escritos de Gorgias conocidos como *Encomio a Helena* y *Defensa de Palamedes*, y los anónimos *Anónimo de Jámblico* y *Dissoi Logoi*.

ocasiones, que estos fragmentos carecen de conexión entre sí, y debe buscarse de forma muy precaria las relaciones entre ellos.

La edición, ya clásica, de estos textos filosóficos anteriores a Platón es la obra monumental de Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (DK), cuya primera edición corresponde al año 1903, y que posteriormente fue revisada en diversas ocasiones por Walter Kranz (por última vez en 1952). Esta obra contiene, en principio, todos los textos que pueden encontrarse en la literatura clásica y que refieren a un autor filosófico anterior a Platón, como es el caso, por cierto, de los sofistas. La división de los textos de DK consiste en agrupar los escritos en (A) *testimonios* y referencias de la doctrina y vida del autor en cuestión, (B) los *fragmentos*, es decir, los textos que contendrían las *ipsissima verba* del pensador, y (C) las *imitaciones*, o aquellos lugares en que el autor es suplantado o parafraseado, en ocasiones por un actor, como sucede en algunas comedias de Aristófanes, o un “personaje”, como en los diálogos de Platón. En el caso particular de los sofistas, afortunadamente, tenemos una cantidad importante de fragmentos de sus obras, sobre todo de Protágoras y de Gorgias, lo que hace de algún modo más llevadero su estudio.

La obra de Mario Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti* (1954-1962), debe ser considerada, en este sentido, como un complemento importante y necesario de la edición de DK (1952) en lo que se refiere, por cierto, a su sección dedicada a los sofistas. En su obra, Untersteiner nos presenta en cuatro facsímiles todos los textos conservados de los sofistas, agregando nuevos fragmentos no considerados por DK, entre los cuales se encuentran los breves escritos anónimos *Sobre las leyes* y *Sobre la música*. Si bien las decisiones filológicas de Untersteiner no han estado ausentes de polémica, los especialistas están de acuerdo en considerar su edición como más completa y acabada que la de DK.

¿RECONSTRUCCIÓN
HISTÓRICA O
APROPIACIÓN
CONTEMPORÁNEA?

El siguiente problema que enfrentamos al estudiar el pensamiento de los sofistas es el mismo inconveniente que tenemos al investigar a cualquier otro filósofo del pasado: ¿debemos abordar el estudio de estos autores (A) buscando interpretar de manera fiel, histórica y objetiva su pensamiento o, más bien, ante tal colosal y casi imposible tarea, es

mejor abandonar esta pretensión y (B) analizar algunos de sus planteamientos e ideas para luego desarrollar nuestros propios problemas filosóficos? Estas dos formas de encarar el estudio de la antigüedad han sido llamadas (A) “reconstrucción histórica” en el primer caso, y (B) “apropiación contemporánea” o “reconstrucción racional” en el segundo. Ambas posiciones tienen, como veremos, ventajas y deficiencias⁹.

La *reconstrucción histórica* tiene a su favor, en principio, una mayor rigurosidad en lo que respecta al estudio de los textos mismos, al lenguaje utilizado en ellos y a las palabras mismas del autor en cuestión. La razón de esto es que una *reconstrucción histórica* debe ajustarse a técnicas filológicas establecidas académicamente y que siguen un procedimiento estricto que busca despejar las propias ideas preconcebidas y los prejuicios de lo que es la pura tarea hermenéutica. La *reconstrucción histórica* busca ser lo más imparcial y objetiva posible en su lectura de la antigüedad; sin embargo, es evidente que ella se torna más compleja cuando los autores a tratar son tan lejanos y tenemos pocos elementos textuales para reconfigurar su pensamiento, como sucede con los sofistas. Por esto, podría parecer una ingenuidad pretender comprender “objetivamente” aquello que pensaron autores que escribieron hace más de dos mil cuatrocientos años. Además, si seguimos exclusiva y solamente una *reconstrucción histórica*, ella podría dejarnos en una suerte de paralización intelectual, al vernos incapacitados, por la imposibilidad de la tarea, de cumplir a cabalidad su propósito científico.

Por su parte, la *apropiación contemporánea*, también llamada *reconstrucción racional*, favorece precisamente este último aspecto mencionado, es decir, nos abre a nuevas relecturas filosóficas de los sofistas, aún cuando ellas pudieran ser menos rigurosas en sentido histórico y filológico, pues podría facilitar la comprensión de nuestros propios acontecimientos, transformándonos así en intérpretes de *nuestros* problemas filosóficos. Sin embargo, por este mismo motivo, la *reconstrucción racional* conlleva el peligro de no ser más que un iluso intento por comprender la antigüedad que se queda en una lectura de nosotros mismos, de nuestros problemas y nuestros propios prejuicios. Richard Rorty ha expresado el problema de la siguiente manera: “Los filósofos analíticos que han intentado reconstrucciones racionales de los argumentos de grandes filósofos fallecidos lo han hecho

⁹ Véase el artículo de R. Rorty “The historiography of philosophy: four genres” en *Philosophy in History* (1984). También E. Schiappa 2003: 64-69.

así con la esperanza de tratarlos como a contemporáneos, como colegas con los cuales pueden intercambiar opiniones. Ellos han argumentado que, a menos que se haga esto, se podría tomar la historia de la filosofía como los historiadores —a los que estos filósofos ven como meros doxógrafos, antes que como buscadores de una verdad filosófica [...] Estas alternativas, sin embargo, no constituyen un dilema, debemos llevar adelante ambas” (1984: 49-51).

Así pues, es evidente, que toda tarea interpretativa de la antigüedad —como la nuestra— debe estar orientada fuertemente hacia una *reconstrucción histórica* del pensamiento de los sofistas, el análisis de su situación intelectual, y de sus problemas filosóficos, políticos y éticos. Solo así llegaremos con mayor seguridad a plantear nuevas lecturas y a relacionar estas con nuestra propia realidad actual. Precisamente, como veremos, los problemas políticos y éticos planteados por los sofistas son todavía *hoy* problemas para nosotros, por lo que su estudio no es en absoluto un asunto del pasado, sino un asunto propio del presente. Nuestra investigación, por consiguiente, intentará transitar entre una *reconstrucción histórica* competente y atenta a los testimonios textuales, pero que no padece de una ingenua objetividad historicista en su interpretación, y una *apropiación contemporánea* que muestre la actualidad de los asuntos tratados por los sofistas, sin que se transforme en un diálogo con las propias ideas y prejuicios de nuestra época.

PROBLEMAS CON LA DENOMINACIÓN

Ahora bien, el estudio del pensamiento de los sofistas presenta también otras dificultades particulares. Una de ellas es el problema con su denominación, “sofistas”. Efectivamente, en relación a este apelativo es preciso separar la realidad del prejuicio heredado de la tradición, un asunto debatido por los especialistas y superado en favor de los sofistas hace ya bastante tiempo. Hoy en día parece casi majadero seguir insistiendo en los graves errores interpretativos a los que nos lleva la carga peyorativa que ha sufrido esta denominación. Sin embargo, aún parece necesario redundar en la explicación de este prejuicio para resaltar la importancia filosófica de los sofistas.

Es bien sabido que los sofistas jamás formaron una escuela filosófica, ni tampoco compartieron una doctrina común. Por ello, tiene razón Grote —el importante historiador

inglés del siglo XIX— cuando señala que referirse a estos autores utilizando la “abstracción llamada ‘*la sofística*’ (*Die Sophistik*)” (Grote 1850: VIII 505), como si ellos hubieran conformado una escuela, es históricamente hablando inexacto y antojadizo¹⁰. Es más, incluso la comúnmente aceptada y en apariencia inofensiva denominación de “sofistas” ya conlleva muchísimas dificultades, tal como lo señala nuevamente Grote: “Conozco pocos personajes en la historia que hayan sido tan severamente tratados como los denominados ‘sofistas’. Ellos llevan la condena de su nombre, en su sentido moderno, equívoca asociación de ideas, de la cual pocos escritores modernos se toman la molestia de distanciarse ellos mismos, o de distanciar a sus lectores” (1850: VIII 491).

Con la denominación de “sofistas” sucede lo mismo que con la nomenclatura de “*presocráticos*” —y prácticamente con todos los apelativos de este tipo en filosofía— ella surge de una comprensión que busca organizar de una manera, más o menos antojadiza, la historia del pensamiento en ciertas corrientes y representantes de tales o cuales formas de pensamiento. De la misma manera que sucede entre aquellos denominados “*presocráticos*” por Diels, entre los “sofistas” hay una distancia abismante. La única utilidad que prestan estas denominaciones es exclusivamente de carácter didáctico e instrumental, pero nunca pueden ser utilizadas como herramientas de comprensión filosófica del pensamiento de un autor.

En efecto, que un autor sea denominado como “*presocrático*” puede decirnos, filosóficamente hablando, muy poco de él; sucede lo mismo con los sofistas, quienes, como hemos visto, son precisamente incluidos por Diels en su obra “*Die Fragmente der Vorsokratiker*”. De la misma manera, el nombre de “sofista” es completamente inoperante y precario, pues su carácter meramente instrumental y cargado de prejuicios interpretativos más que abrir, nos cierra a la posibilidad de una interpretación original de estos autores.

Lo que planteamos aquí es que, si buscamos comprender en propiedad el pensamiento de los autores “sofistas”, ya no se puede pretender explicar los orígenes del pensamiento griego desde la perspectiva que señala todo este período inicial simplemente como una filosofía *antes* de Sócrates y de los pensadores socráticos. Es preciso, pues,

¹⁰ Véase también ZN 1963: 1423.

rearticular la comprensión de la historia de la filosofía griega eliminando los prejuicios hermenéuticos heredados de la tradición.

Por esta razón, en nuestra investigación el uso de la palabra sofista y todos sus derivados no tendrá jamás una connotación filosófica peyorativa, ni tampoco implicará juicio filosófico alguno respecto de su valor intelectual, sino que será usada en un sentido histórico y didáctico para referirnos a aquellos autores que tradicionalmente fueron denominados de esta manera, a saber: Protágoras, Jeníades, Gorgias, Licofrón, Pródico, Trasímaco, Hipias, Antifonte, Critias, Calicles y los escritos anónimos: *Anónimo de Jámblico*, *Discursos Dobles*, *Sobre las leyes* y *Sobre la música*¹¹.

ELEMENTOS
COMUNES ENTRE
LOS SOFISTAS

Ahora bien, aunque los sofistas efectivamente no formaron una escuela, la pregunta que necesitamos plantearnos es esta: ¿existen si quiera algunos elementos comunes entre los “sofistas” que nos permitan mantener esta denominación?¹² En realidad, lo común en el pensamiento de estos autores tiene que ver con una especial disposición intelectual y una cierta forma de abordar los problemas filosóficos, y no con ninguna teoría o visión en particular. Los sofistas, como se ha planteado, nunca fueron una “escuela”, ni tampoco compartieron ninguna doctrina única y común¹³. Más allá de que algunos de los sofistas hayan sido maestros y educadores de sabiduría, lo que puede observarse de común en autores como Protágoras, Gorgias, Hipias o Pródico, tiene que ver con esa disposición que se ha identificado con una cierta *filosofía de la sospecha*. Dicho de modo sencillo, los sofistas son, como ciertos especialistas han señalado, pensadores que tienen una disposición

¹¹ Diels excluye a Calicles de esta lista; para una defensa de su incorporación a ella véase Kerferd 1981: 52. Diels tampoco presenta en su edición los textos *Sobre las leyes* y *Sobre la música*, cuya introducción es defendida, como hemos visto, por Untersteiner en *Sofisti. Testimonianze e frammenti* (Vol. III).

¹² Respecto de esta problemática la mayor parte de los intérpretes —entre ellos Zeller, Untersteiner, Jaeger, Guthrie y Kerferd— son cautos al señalar que, si bien es evidente que los sofistas no representan una escuela común o una doctrina particular, sí es posible identificar ciertos elementos característicos de su pensamiento. Justamente intentando subsanar este problema Kerferd ha propuesto la perifrásica expresión de “el movimiento sofístico” para referirse al conjunto de estos autores.

¹³ ZN (1963: 1334): “...la sofística no consiste en unas cuantas doctrinas por las cuales todos sus miembros puedan ser reconocidos, sino en una cierta forma de pensar científica (*wissenschaftlichen Denkweise*) y método...”. Asumiendo la crítica de Grote, Zeller comprendió que no se podía denominar simplemente “la sofística” a este conjunto tan diverso de autores como si fueran una escuela, sino que por “sofística” debía entenderse una cierta *disposición intelectual* común entre ellos.

intelectual profundamente realista, empirista y fenoménica¹⁴, ellos realzan la búsqueda racional de los motivos y causas tanto de las cosas como de las creencias humanas que hay detrás de ellas, así sucede por ejemplo con sus teorías acerca de los dioses, las que, como veremos, en su mayoría pueden ser consideradas agnósticas y ateas.

Por ello, algunos intérpretes se refieren a los sofistas en tanto partícipes de una suerte de *Ilustración griega*¹⁵. Toda proposición de un conocimiento último y definitivo, así como de una verdad inamovible es vista por estos autores como algo sospechoso. Los sofistas plantean las dificultades intelectuales que se generan con la comprensión de las cosas, así como la multiplicidad de versiones posibles de la realidad, y no determinan por lo general una sola lectura o interpretación de las cosas¹⁶.

Se podría decir, también, que todos los sofistas manejaban un lenguaje similar y una cierta forma de argumentar, la que habría consistido no en elaborar bellos poemas o largos discursos, sino que en una cierta habilidad en el manejo de las preguntas y respuestas¹⁷. Diógenes Laercio realiza, en este sentido, una interesante afirmación al decir de Protágoras que “fue el primero en promover el género socrático de la argumentación” (DK 80 A1). La habilidad retórica y la enseñanza de ciertas técnicas del discurso fueron, por tanto, algo que pudo ser propio de todos los sofistas. Se trataba del arte del “buen hablar”, εὖ λέγειν, en tanto “hablar con habilidad”, δεινὸν λέγειν; así lo hace ver también Guthrie: “un asunto al menos todos ellos (los sofistas) practicaron y pensaron en común: la retórica o el arte del *logos*” (1971: 44).

Otro importante elemento que encontramos en la mayor parte de estos autores es la existencia una cierta comunidad de conceptos. En este sentido es paradigmática la conocida

¹⁴ Untersteiner (2008: XXII [1949: 6]): “Los sofistas coincidieron en una concreción antiidealística que no sigue el camino del escepticismo, sino más bien el de un realismo y un fenomenismo que no aprecia la realidad bajo un esquema dogmático”. Guthrie (1971: 47): “Ellos (los sofistas) compartían la perspectiva filosófica general [...] del empirismo”.

¹⁵ Véase ZN (1963: 1432): “... y tal como nosotros los alemanes sin el período de la Ilustración (*Aufklärungsperiode*) difícilmente hubiéramos tenido un Kant, de la misma forma los griegos difícilmente hubieran tenido un Sócrates y una filosofía socrática sin la sofística”. Guthrie 1971: 48: “Los sofistas, con su instrucción formal apoyada por su escritura y sus discursos públicos, fueron fundamentales incitadores en lo que se ha llegado a conocer como la Época de la Ilustración (*Enlightenment*) en Grecia”.

¹⁶ Problemáticamente, sin embargo, tampoco esta disposición parece ser común a todos; tenemos, como veremos más abajo, los casos de Hippias, Antifonte y Calicles, quienes asumen, cada uno a su manera, que es la *naturaleza*, φύσις, la realidad última y definitoria de las cosas.

¹⁷ Numerosos testimonios satíricos de esta habilidad encontramos en diversos pasajes de *Nubes* de Aristófanes.

distinción entre las nociones de *ley* y *naturaleza*, νόμος y φύσις, esto es, entre aquello que es una convención legal, fruto del acuerdo de los ciudadanos, o lo que es natural y forzosamente de una cierta manera. Todos los sofistas manejaban de una u otra forma esta distinción y la aplicaban frecuentemente en sus explicaciones de las cosas, en el diseño de sus discursos acerca de la vida política y en sus ejercicios retóricos¹⁸.

Finalmente, y tal vez lo más importante, es una cierta comunidad temática entre nuestros autores. Todos los sofistas muestran una profunda preocupación política y ética en sus escritos. De hecho, son los sofistas —y no Sócrates o Platón, como veremos— quienes inauguran la *filosofía política* en occidente, en tanto se abocan a una sistemática reflexión y cuestionamiento de las leyes (νόμοι), la justicia (δίκη) y la vida en la *polis* en general. El más claro ejemplo de esta filosofía política lo encontramos en el texto de Protágoras conocido como el *Mito de Prometeo* (*Prot.* 320c y ss.), pero también prácticamente en todos los otros autores sofistas. En este sentido, Kerferd realiza una convincente defensa de esta tesis en su obra *The Sophistic Movement* (1981:144): “La importancia de esta doctrina de Protágoras en la historia del pensamiento político difícilmente puede ser exagerada. En tanto Protágoras ha producido, por primera vez en la historia humana, una base teórica para la democracia participativa”. Es por esta razón que Protágoras define su profesión como la de “maestro de excelencia”, profesor de “ἀρετή política” (*Protágoras* 319a), esta es una actividad que parecen compartir la mayoría de los sofistas al impartir sus lecciones de retórica y sus visiones sobre la legalidad y la justicia¹⁹.

¹⁸ Véase: Protágoras DK C1, Gorgias DK B11, Hippias DK A14 y C1, Antifonte DK B44, Critias DK B25, Anónimo de Jámblico 1-6, *Discursos dobles* 6, *Sobre las leyes* 15, y Calicles en *Gorgias* 482c. El problema de la distinción νόμος / φύσις será tocado más adelante en el capítulo § 3.2.

¹⁹ Sin embargo, hay sofistas que no habrían llevado a cabo labor educativa alguna como Critias o Calicles, pues, como hemos visto, jamás enseñaron sus postulados a otros. Esta es una de las razones por la cual la inclusión de Critias y Calicles entre los sofistas ha sido discutida por los especialistas. Siguiendo erradamente, a nuestro juicio, un criterio puramente basado en la labor educativa y los honorarios derivados de ella, A. Melero, en *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, señala: “En puridad Critias no fue un sofista, porque nunca impartió clases ni cobró dinero por ello. Su filiación es, más bien, la de un intelectual, interesado políticamente por cuestiones de filosofía y de ciencia” (1996: 396). El error tras este juicio es suponer que solo se es “sofista” si se imparten lecciones de retórica y se demanda honorarios por ello. Este juicio, como hemos visto, es más bien herencia de la figura del sofista planteada en la crítica platónica.

Otro punto que es preciso ahora esclarecer es la relación de los sofistas con la primera filosofía griega. Como sabemos, Diels consideró que los sofistas eran pensadores que podían ser incluidos dentro de los así llamados “presocráticos”. Como hemos visto esta inexacta división, aunque aceptada tradicionalmente, reúne a autores en extremo diversos. Si consideramos la necesidad de una revaloración del pensamiento de los sofistas, tal como pretendemos en esta investigación, esta división se vuelve aún menos clarificadora. Efectivamente esta división no plantea, por ejemplo, las enormes distancias intelectuales existentes entre los primeros filósofos griegos, como un Anaxímenes, y los pensadores “sofistas”, como un Hippias, todos ellos son simplemente “presocráticos” bajo la óptica general de este criterio. Para nosotros es insostenible permanecer en el prejuicio de la lectura histórica de la filosofía griega bajo la articulación del nombre de Sócrates. Se debe comprender que la primera filosofía no tiene una única y exclusiva forma de ser comprendida, sino que ella más bien se constituye autónomamente en virtud de los múltiples intereses intelectuales de estos filósofos de los que solo conservamos fragmentos.

En la práctica, Aristóteles es sin duda la voz más autorizada para poder organizar de alguna forma a estos autores; es por ello que, en ocasiones, se los denomina como “filósofos de la naturaleza”, “físicos”, *physikoi* (φυσικοί), en cuanto su discurso filosófico se habría articulado en torno a la comprensión del κόσμος como generándose a partir de una φύσις primaria y común a todas las cosas. Si bien se pueden identificar ciertas preocupaciones cosmológicas en Protágoras y Gorgias, los sofistas no son filósofos en este sentido, como sí lo son Tales o Heráclito. Por lo tanto, reunir a los sofistas con estos autores es un despropósito si pretendemos comprender de mejor manera el pensamiento griego.

Los sofistas no son, pues, *physikoi*, ya que su pensamiento se encuentra regido primordialmente por otras nuevas inquietudes intelectuales, pero tampoco son “presocráticos”, pues muchos de ellos son contemporáneos en sentido biológico e intelectual de Sócrates y los socráticos. Ante este problema la pregunta que debemos responder nos parece es la siguiente: ¿qué tienen en común los sofistas con los *physikoi* y que los diferencia?

En sentido lato, lo que podrían poseer en común los sofistas y los *physikoí* es una concepción *física* del mundo, esto es, como aquello que se encuentra exclusivamente en la esfera de lo que percibimos por medio de los sentidos. En ocasiones se ha hablado, no sin cierta razón, del “materialismo” de los primeros filósofos griegos. El mismo apelativo podría ser atribuido sin problema a los sofistas, aunque con algunos matices. En el caso de Protágoras es el propio Platón quien relaciona sus doctrinas con las de Heráclito en el famoso pasaje del *Teeteto* (151e), en donde se plantea que ambos concebirían las cosas como estando en permanente flujo. Tal como en este caso particular de Heráclito y Protágoras, existe entre los *physikoí* y los sofistas una visión bastante común que podríamos denominar una concepción *estética* del mundo —siguiendo la raíz de la palabra *αἴσθησις*— es decir, una comprensión “sensorial” y física de los entes²⁰.

Sin embargo, se puede caer en un error si se reduce exclusivamente a este punto la relación de los sofistas con los *physikoí*. Efectivamente, la mayor parte de las inquietudes intelectuales de los sofistas son herencia de la filosofía anterior. Zeller indica esta relación de manera muy explícita: “Parménides, Heráclito, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito ya habían todos establecido una distinción entre la naturaleza y convención, entre la verdad y la representación humana: no había más que aplicar esta distinción al dominio práctico para arribar a las ideas de los sofistas sobre el estado positivo de las costumbres y las leyes” (1963: 1288). De una manera similar, Ch. Kahn también afirma la estrecha relación entre los *physikoí* y los sofistas: “Aquello que usualmente se denominó como ‘movimiento sofístico’, y que ahora es descrito de mejor forma como la ‘Ilustración Griega’, es en parte solo esto: la popularización de la ciencia jónica, su difusión en los círculos prominentes de Atenas y en los amplios dominios de la cultura y de la literatura ateniense” (Kahn 1981: 105).

Como hemos visto, es también errado el prejuicio de que el único interés de los sofistas radicaba en la retórica. Por el contrario, sus preocupaciones pueden identificarse

²⁰ Es interesante notar, en este sentido, que en el *Comentario a la Odisea* de Eustacio, este llama precisamente “físico” a Protágoras: “Se dice que Éupolis presenta en escena, en son de burla, al físico Protágoras (τὸν φυσικὸν Πρωταγόραν) (DK 80 A11)”.

claramente, como veremos, con cuestiones epistemológicas, éticas, políticas e incluso, cosmológicas y ontológicas. Por otra parte, también hay que corregir la visión popular de los *physikoi* que sitúa sus estudios exclusivamente en torno a la explicación del cosmos y la naturaleza primordial, pues los asuntos éticos y políticos también eran parte importante de sus inquietudes, lo que es muy claro, por ejemplo, en Heráclito y Demócrito²¹. Por consiguiente, es correcto plantear que, en términos generales, los sofistas tenían como campo de investigación los mismos asuntos que movían a la filosofía desde sus primeros pasos.

La relación de Protágoras y Heráclito se torna, en este sentido, nuevamente relevante. Es Platón mismo quien establece una concordancia entre las doctrinas de estos autores y su comprensión del flujo como movimiento permanente de los entes. Esta visión implica, según Platón, serias consecuencias epistemológicas, tal como la tesis de que “el saber (ἐπιστήμη) no es más que sensación (αἴσθησις)” (*Teet.* 151e); esta es la doctrina que se encontraría a la base del planteamiento protagórico del *homo mensura* (*HM*). Platón insiste en buscar formas de refutar la tesis de Protágoras, y con ello muestra con claridad que el *HM* tiene, asimismo, una dimensión ética y política fundamental, la que se refleja en el postulado de Protágoras de que “lo que a cada ciudad le parece justo y bueno, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así” (*Teet.* 167c). Este alcance ético de la problemática epistemológica planteada por el *HM* también encuentra un símil en la filosofía de Heráclito. En efecto, podemos encontrar una cierta relación entre este planteamiento ético protagórico y el expresado por el efestio en su fragmento DK B102: “Para la divinidad todas las cosas son bellas, buenas y justas; los hombres, sin embargo, tienen a unas como injustas y a otras como justas”. Efectivamente, en ambas posiciones, en la de Protágoras y en la de Heráclito, se trata de comprender la definición de la justicia sobre la base de la determinación de una cierta *lógica de la perspectiva*. La justicia y el bien no son lo mismo siempre, sino que su ser se determina en relación a otros; esta posición filosófica la habría heredado Protágoras del propio Heráclito.

Permítasenos insistir todavía un poco más en la herencia que encontramos en los sofistas de los antiguos *physikoi*. El tratado de Gorgias *Sobre lo que no es* (Περί τοῦ μὴ

²¹ Véase por ejemplo Heráclito fragmentos B44, B102, B112; y Demócrito fragmentos B40, B62, B255.

ὄντος) es un ejemplo característico de este legado. Este particular escrito demuestra que el sofista de Leontinos era un conocedor incomparable de la filosofía eleática y que poseía un profundo interés en el problema de “lo que es” (τὸ ὄν). Basta echar un vistazo a este tratado de Gorgias para percibir todo el lenguaje de Parménides, de sus tesis en torno a “lo que es” y a “lo que no es”, la imposibilidad de que “lo que es” sea engendrado, y el principio *ex nihilo nihil*. Sin embargo, las consecuencias que extrae Gorgias son contrarias al postulado parmenideo de la unidad y eternidad de “lo que es”, y expresa toda la irreverencia del sofista, escéptico respecto de las construcciones intelectuales del eleatismo, al señalar la inconsistencia e inexistencia de “lo que es”. Tal como en el caso del *homo mensura* de Protágoras, el escrito de Gorgias también contiene implicancias epistemológicas fundamentales, las cuales son enunciadas sobre todo en la segunda tesis del tratado²².

Es evidente que no podemos revisar aquí todas las teorías y escritos filosóficos de los sofistas para mostrar las numerosas relaciones existentes entre ellos y los *physikoi*, pero estos dos ejemplos de Protágoras y Gorgias nos sirven para demostrar que estos autores no solo eran perfectos conocedores de la tradición filosófica y de su lenguaje, sino que también estaban interesados en llevar al pensamiento hasta sus últimas posibilidades, lo que, por cierto, implicaba muchas veces destruir antiguas tesis para proponer nuevas y más radicales visiones; basta recordar el nombre de la obra de Protágoras: *Discursos Demoladores, Καταβάλλοντες*.

Así pues, es posible establecer con toda seguridad una estrecha relación entre el pensamiento sofístico y la primera filosofía griega; hay una innegable herencia, y por lo tanto es completamente legítimo considerar a los sofistas como inmersos en esta tradición intelectual²³.

²² esta segunda tesis señala: “si algo existiera, no podría ser comprendido (ἀκατάληπτον)” (DK 82 B3), es decir, no podría ser aprehendido ni conocido por los hombres, pues para Gorgias el pensamiento es algo completamente distinto y diverso de los entes. Con esto, el sofista critica lúcidamente la estrecha relación propuesta por Parménides entre “ser” (εἶναι) y “pensar” (νοεῖν).

²³ Otros fragmentos de los sofistas en los que se pueden encontrar tesis físicas son, por ejemplo, DK 84 B4 (Pródico) e *Hippias mayor* 30 d-e (Hippias). Para más detalles acerca de la relación *physikoi*-sofistas consúltese Guthrie 1971: 4, 45-47.

DIFERENCIAS ENTRE
PHYSIKOÍ Y SOFISTAS

Queda por dilucidar, pues, cuáles son los elementos que distinguen a los sofistas de los *physikoí*. Si bien, los sofistas son herederos de la primera filosofía, entre estos y los *physikoí* hay un proceso histórico, político y cultural que generará una gran diferencia entre unos y otros. Nos referimos al explosivo desarrollo del modelo de la *polis* griega. Sin duda, el desarrollo de esta forma de vida política marcó un momento decisivo en las orientaciones de los intelectuales de la época. Tener que participar y tomar decisiones en una asamblea o defenderse en los tribunales generó nuevas y potentes interrogantes. En este sentido, los sofistas fueron *por necesidad* “pensadores prácticos”, pensadores que abordaron decisivamente los problemas de la vida política; y lo fueron *por necesidad*, ya que, qué duda cabe, los sofistas debieron enfrentar una forma de existencia muy distinta a la apacible vida colonial de un Tales o de un Anaximandro²⁴.

Ahora bien, esta visión de la historia de la filosofía griega puede tentarnos a plantear aquello que se ha denominado como un “giro antropológico”, pero no nos engañemos, la distinción, ya famosa, entre una etapa “cosmológica” y otra “humanista” de la filosofía griega, si bien medianamente aceptable, es incorrecta a la hora de examinar estos dos momentos del pensamiento con precisión.

En efecto, es inexacto afirmar que la filosofía griega en su primer estadio respondía a un interés solamente cosmológico, pues, como hemos visto, en esta etapa también proliferaban las reflexiones de carácter ético y político. Además, sabemos que el pensamiento sobre el *κόσμος* no es en absoluto exclusivo de este momento de la filosofía, también hay cosmología en pensadores posteriores, como sucede en el sofista Antifonte y sus teorías acerca de los cuerpos celestes como el sol y la luna, y de los fenómenos naturales como los eclipses y el granizo (véase DK 87 B26, B27, B28 y B29). De la misma manera, puede afirmarse con claridad que tampoco los problemas “humanos” —la justicia y las leyes, por ejemplo— son de exclusivo interés de los sofistas, ya hemos visto cómo se

²⁴ Zeller, poniendo énfasis en el aspecto físico de las doctrinas de los *physikoí*, plantea su debilidad ante las demandas de la vida ciudadana y el necesario giro que tomó el pensamiento: “La filosofía, en su dirección hasta aquí solamente física, no podía satisfacer esta necesidad; pero fue ella misma la que llegó igualmente a un punto en donde debió necesariamente cambiar de forma” (ZN 1963: 1283).

pueden encontrar estos problemas en Heráclito y Demócrito —y en otros *physikoí*, por cierto.

Con todo, es razonable precisar e identificar distintos énfasis en estos dos momentos de la filosofía griega. Por ejemplo, es sensato señalar que, si bien la problematización en torno a asuntos éticos no es algo exclusivo de los sofistas, y por tanto en estricto rigor no surge con ellos el “humanismo”, sí podemos señalar que son estos autores quienes comienzan un análisis más acabado y sistemático de los asuntos fundamentales de la *polis* y sus ciudadanos y profundizan en una comprensión más acabada del lenguaje y su función pública. Como veremos, los textos de los sofistas contienen una cantidad inmensa de investigaciones políticas y morales que reflejan fielmente estas preocupaciones. Es precisamente esta nueva y sistemática *disposición política* —esto es, su preocupación por el problema de la ley y la justicia, de cómo se rigen las ciudades y qué rol juegan en definitiva los gobernantes y los ciudadanos— la que permite esta distinción entre los sofistas y los *physikoí*. Los sofistas llegaron a ser, a diferencia de los *physikoí*, verdaderos *pensadores políticos*.

LOS SOFISTAS Y SÓCRATES

Esta reflexión acerca del ciudadano, la *polis* y las leyes es también la que emparenta directamente a Sócrates con los sofistas. Ya hemos señalado que ha sido un asunto debatido si Sócrates debe o no ser incorporado a la lista de sofistas de la época. Al respecto apoyamos la tesis defendida por Kerferd²⁵, en el sentido de incorporar al filósofo al movimiento sofista. Si “ser sofista” tiene que ver con la disposición filosófica particular que hemos descrito y no con el prejuicio peyorativo hacia su actividad, entonces Sócrates calza perfectamente con el tipo “sofista”, por muy precaria que pueda ser esta denominación. Es más, si justamente concebimos la filosofía socrática como una filosofía política y una ética carente aún del contenido metafísico de las ideas, como señala

²⁵ Esta posición puede ser revisada en Kerferd 1981: 55-57.

Aristóteles en algunos célebres pasajes de *Metafísica*²⁶, entonces se hace más evidente aún su conexión con las temáticas abordadas por los sofistas.

Ya hemos indicado la incorrecta lectura de la filosofía griega que se produce con la denominación de “presocráticos”. Con ella, en efecto, se oscurece aún más la indudable cercanía de la figura de Sócrates con los sofistas; esta división da a entender que Sócrates no tendría una relación filosófica relevante con sus contrincantes en los diálogos platónicos, sino que sería algo filosóficamente distinto de ellos.

En realidad, Sócrates tuvo prácticamente todas las cualidades propias de un sofista —un sofista *sui generis*, como todos lo fueron, pero sofista al fin y al cabo— pues compartió con nuestros autores el ser un educador de jóvenes en el arte de la discusión y la argumentación pública²⁷. Es más, si confiamos en el ya citado testimonio de Diógenes Laercio según el cual fue Protágoras quien inventó el procedimiento argumentativo de las preguntas y respuestas, entonces Sócrates y algunos sofistas podrían haber compartido incluso un mismo método de investigación filosófica.

Lo anterior puede ser corroborado por el pasaje del diálogo *Sofista* (226a-236c) en donde Platón mismo es quien establece esta estrecha conexión entre el método “purificador” (καθαρισμός) de las falsas opiniones (δόξαι) utilizado tanto por los sofistas como por Sócrates. Efectivamente, en este texto Platón aborda su sexto intento por definir la figura del sofista desde la perspectiva, precisamente, de su método de preguntas y respuestas, entendido como forma de purificación, de expulsión del alma, de las opiniones erradas²⁸.

²⁶ *Metafísica* 987b 1-2: “Sócrates se dedicó, pues, a asuntos relacionados con la moral (τὰ ἠθικά), y en absoluto acerca de la naturaleza toda...” y 1078b 30-31: “Sócrates no separó (οὐ χωριστὰ ἐποίει) los universales (τὰ καθόλου) ni las definiciones (τοὺς ὁρισμούς)”.

²⁷ Que Sócrates no cobrara por su enseñanza es, en este sentido, un asunto sin relevancia, como bien indica Kerferd (1981: 57): “El hecho de que él no recibiera un pago no altera de ningún modo su función”. Al mismo tiempo, puede señalarse que, si bien Sócrates no cobraba directamente en dinero, sí recibía una retribución al ser acogido y alimentado en los fastuosos banquetes de los mecenas intelectuales de la época, como el rico Clinias.

²⁸ Se equivoca en este sentido A. Melero al señalar: “La cuestión de si el método de preguntas y respuestas es socrático o sofístico quizás no tenga sentido plantearla” (1996: 17), pues hay en este asunto una clara prueba de la estrecha relación de Sócrates con los sofistas. Si Sócrates compartió método con Protágoras y otros, o incluso si lo tomó de ellos, no puede ser algo sin importancia. Además de este trascendental pasaje del diálogo *Sofista*, también *Nubes* de Aristófanes puede ser citado como testimonio, a pesar de las dificultades que ello implica. Efectivamente, en *Nubes* Sócrates se jacta de dominar la conocida doctrina protagórica del argumento débil (ἥττων λόγος) y el argumento fuerte (κρείττων λόγος), método que se practica

Aún más, es el propio Sócrates quien en numerosos pasajes de los diálogos platónicos confiesa haber compartido muchas horas de discusión con los sofistas, en especial con Pródico, y haber atendido a sus lecciones, haciéndose así su discípulo, como ocurre en el diálogo *Menón*: “[Sócrates:] Estamos en dificultades, Menón, pues tu y yo somos hombres de poco valor, tu no te has educado suficientemente con Gorgias ni yo con Pródico” (96e), y en el propio Protágoras (341a): “[Sócrates:] Tú, Protágoras, aún siendo experto en muchas otras cosas, pareces ser inexperto en esta [sabiduría], y no experimentado como yo, ya que soy alumno de Pródico”. Así pues, es el propio Sócrates quien reconoce su estrecha relación con los sofistas, y parece ser más bien Platón, posteriormente, quien desesperadamente intenta distanciarlo de ellos.

Sin embargo, es evidente que Sócrates presenta ciertas cualidades filosóficas específicas —tal como cada sofista por lo demás las tiene. Podemos plantear aquí al menos una característica que lo diferencia fundamentalmente de los otros sofistas, aquello que, tal vez, es lo que hace a Sócrates tan particular: Sócrates es un educador que dice no saber nada. Esta asumida ignorancia es una cualidad bastante extraña para la figura de cualquier sofista o maestro de sabiduría. Esta postura socrática conocida en ocasiones como *docta ignorantia* es lo que distingue realmente a Sócrates. Su confesión de ignorancia le impide ejercer la educación al modo sofístico tradicional. Aún así, podría pensarse maliciosamente, el reconocimiento socrático de ignorancia podría no ser más que el argumento sofístico que Sócrates esgrimía al ser cuestionado por los demás acerca de su posición respecto de un asunto u otro, permitiéndole de ese modo no tener que enfrentar los cuestionamientos de sus contrincantes, como sucede muchas veces en los diálogos platónicos. De cualquier forma, esta *docta ignorantia* parece ser, pues, la disposición intelectual que está a la base del especial lugar de Sócrates en el movimiento sofístico, y es la que a los ojos de Platón y la tradición muestra su clara distancia con los otros sofistas²⁹.

explícitamente en la obra a través del procedimiento de las preguntas y respuestas (*Nubes* vv 112 y ss = DK 80 C2).

²⁹ El problema de la relación de Sócrates con los otros sofistas supera los alcances de la presente investigación y no podemos abordarlo en toda su complejidad, puede revisarse al respecto la referencia ya mencionada de Kerferd 1981: 55-57, y además Guthrie 1971: 33-34 y Melero 1996: 14.

§ 1.2 LA *POLIS* Y LA REFLEXIÓN ÉTICO-POLÍTICA.

LOS SOFISTAS,
PENSADORES POLÍTICOS

La revolución intelectual que se produjo por el explosivo desarrollo del modelo *político* de la *polis* griega es con seguridad uno de los acontecimientos más importantes en la vida de occidente. Este evento no aconteció, por cierto, en un momento exacto de la historia griega, de la noche a la mañana, sino que es fruto de un lento proceso cultural más extenso que, podríamos afirmar, comienza con Homero y tiene su punto más alto en los sofistas de la Atenas de Pericles³⁰. La filosofía está en el origen y gestación de esta revolución intelectual; ella tuvo entonces que, progresivamente, abordar cada vez con mayor frecuencia y decisión los asuntos propios de la *polis* y su ordenamiento³¹.

En efecto, una de las mayores preocupaciones del pensamiento sofístico es desentrañar el origen de la ciudad, la *polis*, el *motivo* de su nacimiento, y con ello, forjar una explicación racional acerca de la necesidad de las leyes y la normatividad de las relaciones humanas en general. Esta preocupación por la *polis* y su legalidad es una característica esencial del movimiento de los sofistas; es por ello que resulta completamente adecuado llamarlos *pensadores políticos* en el más genuino sentido de este concepto. Los sofistas son, en propiedad, pensadores *de* la *polis*, en el doble sentido de este genitivo, es decir, pensadores que surgen a partir de la ciudad y cuyo objeto de estudio es la ciudad misma. Precisamente de esta forma comprende Pródico la labor intelectual de los sofistas al señalar que “están en el punto intermedio entre el filósofo y el político” (DK 84 B6).

Si bien la reflexión ético-política había comenzado, como decíamos, con los *physikoí*, ella no había tenido jamás la fuerza y sistematicidad que logra con los sofistas.

³⁰ Kerferd explica este asunto con claridad pues a pesar de que prácticamente todos los sofistas eran forasteros, “sin embargo, todos ellos vinieron a Atenas. Es claro que Atenas fue el real centro del movimiento sofístico por alrededor de sesenta años, en la segunda mitad del siglo V; tanto así que parece ser probable que el movimiento difícilmente habría llegado a existir sin Atenas. ¿Qué era lo que había en Atenas en este período que fuera responsable de que esto sucediera? La respuesta debería probablemente abarcar dos aspectos; primero, las condiciones sociales y políticas que crearon la necesidad de los sofistas y, segundo, la influencia directa de un solo individuo, es decir, Pericles” (1981: 15).

³¹ Para todo este asunto véase Kerferd 1981: 15-23, capítulo titulado precisamente “The sophists as a social phenomenon”.

Esta reflexión se traduce fundamentalmente en ciertas teorías acerca de la creación de las *polis* y de la vida en *comunidad*, κοινονία, como la llamarán también Platón y Aristóteles³².

Como ya hemos visto, la relación de los sofistas con los *physikoi* fue estrecha, pero, al mismo tiempo, la nueva reflexión sofística generó distintas formas de comprensión de la realidad a las existentes. Protágoras y Gorgias habían sido discípulos de Demócrito y Empédocles respectivamente³³. Podemos decir que, en algún sentido, los sofistas son quienes acabaron lo que estos *physikoi* ya habían vislumbrado. En el caso de Demócrito, su ingente preocupación de carácter moral, su reflexión ética, tal como está atestiguada en sus fragmentos, sumado a la ya imperiosa necesidad de hacerse cargo de la realidad de la *polis*, probablemente llevaron a su discípulo Protágoras a plantear una visión radical respecto de la comprensión del hombre y la vida política: “El hombre es medida de todas las cosas” (DK 80 B1). En el caso de Empédocles, tenemos muchos testimonios que lo indican como el creador de la retórica y del arte del lenguaje, por ello, hace mucho sentido el que su discípulo Gorgias haya decantado por una filosofía *política*, una filosofía *en la ciudad y de*

³² El adjetivo κοινός es antiguo en la lengua griega, sin embargo los primeros testimonios del sustantivo κοινονία se encuentran recién en Píndaro *Píticas* I 189, en Eurípides *Heracles* v. 1377 y *Bacantes* 1277, y en Aristófanes *Tesmoforias* 140, este último texto es interesante pues la palabra κοινονία se presenta justamente en un pasaje en donde Aristófanes se burla de Eurípides haciendo preguntas rápidas al estilo sofístico-socrático del tipo: “¿qué es...? (τί ἔστι)”. Sin embargo, es en Platón que es claro el sentido de κοινονία como *comunidad de hombres* véase por ejemplo *Político* 276b: “Pues en cuanto a la preocupación por la comunidad (κοινονία) humana en su conjunto, ningún arte pretenderá llamarse primera y más que el arte real, que es el arte de gobernar a todos los hombres”. Ahora bien, es Aristóteles quien parece acuñar de forma definitiva el sentido de *comunidad política* en el conocido comienzo de su *Política* (1251a): “Toda ciudad se ofrece a nuestros ojos como una comunidad (κοινονία); y toda comunidad se constituye a su vez en vistas de algún bien”. Aun cuando la palabra κοινονία no la conservamos atestiguada en los fragmentos de los sofistas, hay un pasaje del diálogo *Gorgias* (507e - 508a) en donde Sócrates, intentando refutar a Calicles, podría referirse perfectamente a Protágoras y su *Mito de Prometeo*: “Los sabios, Calicles, dicen que el cielo, la tierra, los dioses y los hombres comparten en comunidad (κοινονία) por la amistad (φιλία), el orden (κοσμιότητα), la moderación (σωφροσύνη) y la justicia (δικαιοσύνη)”. Si bien es incierto, es posible que Protágoras concibiera también la *polis* como una asociación comunitaria. En cualquier caso es muy probable que κοινονία se trate de una palabra acuñada como concepto político por los sofistas. Esto sería aún más factible considerando la relación de Protágoras con Eurípides, sabemos por un testimonio que fue en casa del poeta que Protágoras leyó por primera vez su tratado *Sobre los dioses* (DK 80 A1).

³³ Para Protágoras como alumno de Demócrito véase DK 80 A1, A2, A3, A4, B4; existen ciertos problemas de cronología para afirmar con completa certeza esta relación maestro-discípulo, pero las fuentes al menos atestiguan con insistencia una estrecha relación entre ambos. Para el caso de Gorgias como posible alumno de Empédocles véase DK 82 A2, A3, A10; interesante es en este sentido también el breve escrito de H. Diels *Gorgias und Empedokles*, originalmente del año 1884, pero que se encuentra recogido en el compendio *Sophistik*, editado por C.J. Classen (1976: 351-383).

la ciudad, que estaba guiada por su uso práctico en la asamblea y los tribunales. De este modo, Gorgias habría extremado la concepción primigenia de la retórica de Empédocles para desarrollar su propia teoría del lenguaje, tal como es planteada en el tratado *Sobre lo que no es* y en el *Encomio a Helena*: “la palabra (λόγος) es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas” (DK 82 B11).

Nuestra intención aquí es demostrar que la reflexión de carácter ético y político, es decir, la discusión de los grandes problemas de la *polis*, no comienza con Sócrates, Platón o Aristóteles, sino que con las investigaciones de los sofistas. Hay testimonios suficientes para demostrar que fue Protágoras tal vez el primer pensador en reflexionar sistemáticamente acerca del problema de las leyes; el mismo Platón parece reconocerlo al atribuirle el conocido *Mito de Prometeo*. Así también, pocas dudas puede haber respecto de que el propio Sócrates habría llegado a interesarse por estos asuntos éticos y políticos motivado precisamente por las discusiones planteadas por los sofistas en sus lecciones, lecciones a las que Sócrates asistió con avidez, según los testimonios que nos han llegado. Lo relevante es, pues, entender que los sofistas postularon ciertas formas de comprensión y explicación de los asuntos humanos decisivos: el gobierno de la *polis*, las leyes, la justicia y las costumbres, entre otros. En este sentido, la teoría protagórica del *homo mensura*, “el hombre es medida de todas las cosas”, puede ser considerada paradigmática, pues resume la comprensión sofística radical de que todos estos asuntos mencionados son fenómenos propiamente humanos, y de que pertenecen a la particular constitución del hombre.

Los griegos descubrieron que la política, en cuanto *arte de habitar la polis*, es una *producción humana*, es decir, una técnica, una τέχνη. Ella se origina a partir de una especial relación del hombre con la naturaleza, por cuanto, para la filosofía griega, toda formulación política y toda reflexión surgen a partir de una observación que pone en frente “como algo *otro*” aquello que es, precisamente, el objeto de su análisis, en este caso, la *polis*. Lo sorprendente de esta disposición intelectual es que ella no concibe la reflexión acerca de lo que los griegos denominan como “naturaleza”, φύσις, como algo propio de sí

misma —como algo “natural” —, como ocurre cuando el filósofo teoriza sobre el κόσμος o cuando el legislador establece leyes. Los griegos conciben las tareas propias del hombre y sus “artes”, τέχναι, como “no naturales”, pues no se originan espontáneamente, sino mediante un proceso de *producción* que es propio del hombre. Es justamente tarea humana el llegar a “descubrir” la φύσις y a desentramar sus intrincados caminos. Por esto Heráclito había dicho: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, “la naturaleza ama esconderse” (DK B123). La naturaleza es eso otro que no es producido por nosotros, y que, por lo tanto, busca siempre escapar a nuestra comprensión. Protágoras dirá posteriormente a su vez: “el hombre es medida de todas las cosas”, ἄνθρωπος πάντων χρημάτων μέτρον (DK B1), haciendo hincapié en que el hombre es el que está impelido a relacionarse con las “cosas”, χρήματα, en tanto en ese acto necesariamente les va aplicando su propia medida, μέτρον (Plat. *Teet.* 152a). De este modo, en algún punto del siglo V, los griegos llegaron a la conclusión de que ciertas “cosas” eran *por naturaleza*, φύσει, y otras correspondían sencillamente a la invención humana, esto es, a una *convención*, νόμῳ.

En este proceso histórico-filosófico los sofistas juegan un papel fundamental, pues, es durante el siglo V que la política llega a ser comprendida como una *técnica*, como una producción humana, distinta de la naturaleza, pues la φύσις es independiente, autónoma y espontánea, y no se rige por las decisiones humanas; la política en cambio, depende justamente de las decisiones humanas y se construye sobre la base de ellas. La técnica política, la πολιτικὴ τέχνη, es por ello, como el propio Platón reconoce (DK 80 A5 = *Protágoras* 319a), la labor fundamental de un pensador práctico como Protágoras que, a diferencia de Sócrates y del propio Platón, sí concebía la completa posibilidad de guiar políticamente a los ciudadanos mediante su educación en lo que los sofistas llamaron precisamente la *areté política*, la excelencia.

EL ORIGEN DE LA POLIS

El más importante ejemplo de estas investigaciones sofísticas en torno a la *polis* y su origen es el *Mito de Prometeo* narrado por Protágoras en el diálogo platónico que lleva su propio nombre. Protágoras plantea allí la tesis de que las ciudades se constituyen en

virtud de una suerte de debilidad natural del ser humano. El hombre, según Protágoras, es incapaz de sobrevivir aislado y sin lazos con sus otros congéneres, ello debido a su constitución física delicada y menesterosa. El sofista plantea que el ser humano ha creado las ciudades para remediar su situación de desventaja natural frente a las fieras y los animales salvajes y para resguardar, así, su supervivencia. Los hombres sanarían, pues, mediante el recurso artificial de la constitución de ciudades, esa desventaja frente a la hostil naturaleza salvaje.

Pero Protágoras no se queda allí, en su explicación postula además que, al mismo tiempo que surge la ciudad, se origina en el hombre también el sentido de la vergüenza y el respeto frente a los otros, es decir, un cierto *sentido moral*; ese es el significado de la palabra griega *aidós*, αἰδώς, en el *Mito de Prometeo*. En este *Mito* Zeus ordena a Hermes entregar αἰδώς a los seres humanos, para que de ese modo puedan vivir en comunidad y establezcan lazos de amistad. De esta forma, la moral es, para Protágoras, un fenómeno producido por la vida común en las ciudades. Los animales salvajes no necesitan de la moral, ella es una producción humana, y por tanto, artificial (*técnica*) y citadina (*política*).

Pero en el *Mito de Prometeo* Zeus no solo pide a Hermes entregar αἰδώς a los hombres, también ordena les entregue δίκη, la justicia. Protágoras comprendía que al teorizar sobre el origen de la *polis*, también se debía explicar el fenómeno de las leyes. Las leyes surgen como un elemento fundamental en las ciudades. Sin leyes es imposible que ninguna *polis* subsista, por lo cual ellas no solo son constitutivas de las ciudades, si no que, al mismo tiempo, guarecen y posibilitan la propia supervivencia del ser humano: en las leyes radica que la especie humana perviva o se extinga. Con esto, Protágoras finaliza su explicación ético-política del hombre: la ciudad (*polis*), la moral (αἰδώς) y la justicia (δίκη) son producciones humanas que aseguran la existencia supervivencia del hombre. Por ello, las leyes merecen el aprecio y el respeto más profundo por parte de todos los ciudadanos³⁴.

³⁴ El respeto de Sócrates por las leyes de Atenas expresado en el *Critón* no está lejos de esta justificación protagórica de las leyes y de su sentimiento de aprecio hacia ellas.

LA TESIS DE CASTORIADIS
ACERCA DE LA
POLÍTICA GRIEGA

En este sentido, es interesante la tesis que propone C. Castoriadis para comprender la relación entre filosofía y política en la serie de seminarios que componen su texto *Lo que hace a Grecia* (2006). La posición de Castoriadis es que estas dos producciones humanas surgen de un suelo común, de un fondo que permite su nacimiento y que se encontraría en lo que él denomina una cierta *captación imaginaria primera del mundo* por parte de los griegos: “filosofía y democracia³⁵ nacen juntas y del mismo movimiento [...] el nacimiento de la polis es al mismo tiempo nacimiento de un cuestionamiento generalizado [...] la constitución de la polis y de una comunidad que se plantea la cuestión de la ley ya es una filosofía en acto, no una filosofía en palabras sino una filosofía actuada, que plantea la pregunta de lo que hay que hacer y al mismo tiempo la pregunta de los criterios en función de los cuales se ha de responder a ella” (Castoriadis 2006: 217).

El lugar de los sofistas en este contexto es claro: ellos representan precisamente el *cuestionamiento generalizado* que acontece en el seno de la filosofía *en la polis*. Al poner en el tapete de la discusión filosófica el problema del origen de las leyes, Protágoras lleva adelante una *filosofía actuada*. El hecho de que Platón lo critique y fustigue no viene más que a indicar justamente la importancia de esta reflexión protagórica; el *disenso*, tan presente en los diálogos platónicos, es justamente una posibilidad en tanto parte de la vida verdaderamente *política*. Sin duda, debemos muchísimo como cultura occidental a la posibilidad política de *disentir*, tal vez sea este el invento griego más importante. En esta dirección, los sofistas cumplieron una tarea fundamental cimentando la posibilidad de una filosofía política, ese singular punto medio entre una filosofía en acto y una política reflexiva.

³⁵ Castoriadis utiliza el término *democracia* para referirse en general a todo arte político autónomo, y en particular, a cómo se desplegó este en las *polis* griegas en donde existían tribunales y asambleas. La *polis* griega es precisamente, según palabras de Castoriadis: “la autoconstitución de un cuerpo de ciudadanos que se consideran autónomos y responsables, y se gobiernan legislando” (Castoriadis 2006: 44), por lo cual todo arte político correspondería básicamente, en su origen, a una cierta capacidad de los ciudadanos de darse leyes a sí mismos. Donde no hay autonomía, no puede haber política en este radical sentido: “la democracia como régimen sin ninguna norma exterior a sí mismo” (Castoriadis 2006: 67). Por lo tanto, no debe entenderse “democracia” en la acepción moderna que le impone un contenido moral *heterónomo* (socialdemócrata, cristiano) ausente en el mundo griego.

RELEVANCIA FILOSÓFICO-
POLÍTICA DE *CHAOS*
Y *KOSMOS*

Todos los componentes necesarios para el nacimiento de la filosofía y de la política se encontraban, pues, en una *captación imaginaria primera*, un cúmulo de visiones y concepciones del mundo que los griegos habrían expresado a través de su poesía y su mitología, fundamentalmente en Homero y Hesíodo: “Todo lo que dicen los poemas homéricos y la mitología tiene su punto de partida en una comprensión del mundo como incomprensible, del mundo como caos, creándose sobre un fondo de caos y, a partir de ahí, volviéndose en parte cosmos, es decir, orden, universo ordenado en el cual entonces la comprensión de lo incomprensible vuelve a tomar plenamente sus derechos” (Castoriadis 2006: 66). Según Castoriadis, esta comprensión primera del mundo como caos, como no-estructurado, no-definido, es fundamental para el nacimiento de la filosofía y la política por cuanto permite y da espacio al hombre griego para que sea él mismo quien vaya determinando, definiendo y organizando este fondo informe. *χάος* quiere decir en griego, en una de sus acepciones, *hueco*, *abertura*. De ahí que los griegos conciban un cierto *κόσμος*, orden, como surgiendo a partir de este abismo abierto a infinitas posibilidades. Este *χάος* abierto del que nos habla Hesíodo permitiría al hombre griego esta especial disposición hacia la producción artística e intelectual, hacia la poesía, la filosofía y la política.

AUSENCIA
DE REVELACIÓN

En estricta relación con esta comprensión se encuentra también una cualidad esencial de la religión griega: la ausencia de revelación. En efecto, no hay en el culto de los griegos una verdad revelada, luminosa, que demarque claramente el campo de la acción y de la imaginación humana. No hay dogmas ni autoridades trascendentes; por ello es que pueden coexistir teogonías diferentes y múltiples versiones de los mitos como sucede entre Homero y Hesíodo. Esta “ausencia de revelación” nos sirve para comprender, a modo de contraste con la tradición de las tres religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islamismo), la “libertad de pensamiento” que existía en el mundo griego: “El texto ‘sagrado’ de Grecia no es un texto sagrado. Esta es, prácticamente, una diferencia fundamental con respecto a todas las culturas históricas que conocemos. Este texto no es

religioso ni profético, es poético; el autor no es un profeta, es un poeta, el poeta... es el que hace ser... este poeta no prohíbe nada, no impone nada, no da órdenes, no promete nada: dice. Y al hacerlo, no revela nada —no hay revelación—; *recuerda*” (Castoriadis 2006: 113). Este margen de libertad que permite la *ausencia de revelación* es elemental, por supuesto, para el surgimiento de la filosofía y la política, del arte y del pensamiento científico en Grecia. Esta ausencia de dogmas establecidos y de autoridades justificadas trascendentemente —como la del profeta o la del sacerdote— posibilita pensar en muchos sentidos las cosas. Un mundo como el judeo-cristiano no habría podido ver nunca el nacimiento de la filosofía, es decir, de una reflexión autónoma que no consiste sino en la observación libre de los acontecimientos que rodean al hombre y del hombre mismo y sus costumbres. A lo sumo en aquel mundo podría tratarse de una ciencia de la interpretación de las escrituras, de la verdad revelada, pero nunca de una reflexión abierta a todas las posibilidades, como la filosofía griega. En este sentido, el hecho de que Tales haya podido ver en el agua el elemento primordial (στοιχείον) o que Anaxímenes haya señalado el aire, sólo ha sido posible en la medida en que no había solamente *una* manera de pensar, sino muchas; y no era “censurable” o “pecaminoso” oponerse a lo que decían Homero o Hesíodo. Con respecto a la reflexión sobre el hombre mismo y su actuar tampoco había una dirección única a seguir, por ello ya los sofistas centraron su atención en el hecho de que cada *polis* tenía sus propias leyes y sus propias costumbres³⁶, así como cada filósofo su propia cosmovisión.

COSMOPOLITISMO
GRIEGO

Es también una especificidad de la cultura greco-occidental el hecho de haberse cuestionado a sí misma al compararse con otros pueblos y sociedades³⁷, como les sucedía a los sofistas por ser usualmente extranjeros que iban de ciudad en ciudad³⁸, pero que incluso

³⁶ Recordemos el postulado de Protágoras: “lo que a cada ciudad le parece justo y bueno, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así” (DK A21a = *Teet.* 167c).

³⁷ Véase el artículo de A. Dihle “Die Verschiedenheit der Sitten als Argument einer ethischer Theorie” en Kerferd 1981a: 54-63.

³⁸ Kerferd lo expresa con claridad: “Los sofistas provenían de todos los lugares del mundo griego y muchos de ellos, sino todos, continuaban viajando largamente como una parte de su actividad profesional” (1981: 15).

antes había hecho Heródoto en sus *Historias*³⁹. Tampoco existe un criterio establecido ni normas trascendentes que señalen lo que es bueno y lo que no, ni lo que es o no es justo. Sí existen ciertos criterios de comportamiento con la divinidad: hacer sacrificios, respetar los templos, etc. Pero no existe ningún tipo regla o mandamiento que regule estrictamente el comportamiento de unos hombres con otros. En realidad, para ser exactos, los griegos poseían sólo una norma de trato con el otro, la más básica y rudimentaria: la *hospitalidad*. Todo extranjero debía ser bien recibido y atendido, pues estaba amparado por Zeus *protector de los extranjeros*⁴⁰. Esta costumbre no indica tanto una restricción al comportamiento, como precisamente esta disposición vital de los griegos hacia lo diferente, esa apertura afable hacia lo desconocido.

Lo que nos muestra esta rudimentaria norma de hospitalidad es que lo ignoto, lo por conocer, no tiene por qué producir miedo ni rechazo, al contrario, produce fascinación, una fascinación que para los griegos era incontenible. Podemos contraponer a esta costumbre de la religión griega la prohibición judeo-cristiana a acercarse a lo desconocido y ese miedo al otro que se refleja en la necesidad de “convertirlo” a la propia religión, esa necesidad de “hacerlo como uno mismo” para poder acogerlo. Por el contrario, uno no se “convierte” a la religión griega, a los griegos les habría parecido absurdo convertir a los persas a su propia religión, por el contrario, les fascinaba conocer sus creencias y costumbres, prueba de ello son, nuevamente, las historias narradas por Heródoto.

Así pues, la arcaica norma hospitalaria del Zeus *Xenios* pareciera tuvo un papel preponderante en el desarrollo de la política griega, ya que esta capacidad de comprender y acoger a los otros, este cosmopolitismo griego, tiene evidentemente un importante componente *político*. La *φιλία*, la amistad, es la que permite establecer comunidades, así lo entiende Protágoras en su *Mito de Prometeo* (*Prot.* 322c); los lazos de amistad son los

³⁹ Podemos citar como ejemplo *Historias* II, 167: “Ahora bien, no puedo juzgar con exactitud si también esta costumbre [la de segmentar a los miembros de un pueblo en clases sociales] la han aprendido de los egipcios los helenos, pero he visto que también entre los tracios, los escitas, los persas y los lidios, y entre casi todos los bárbaros, los que aprenden oficios técnicos y sus descendientes son menos estimados que aquellos que alejándose de las manualidades son considerados nobles, especialmente aquellos que se dedican a la guerra” (mi traducción).

⁴⁰ Como bien indica Naoko Yamagata en *Homeric Morality*: “La función moral de los dioses siempre más señalada, especialmente en Zeus, es la de guardián de la hospitalidad, aquella atribuida a Zeus *Xenios*” (1994: 4). Véase ejemplos de esta hospitalidad en *Iliada* III 351-4 y XIII 623-5; también *Odisea* 6 207-8, 14 57-8 y 14 389.

que logran dar firmeza y consistencia en el tiempo a una verdadera *polis*. Sin amistad entre los hombres la vida política sería imposible, en esto Protágoras parece haber anticipado a Aristóteles y su conocido análisis de la amistad en *Ética nicomaquea*, libros VIII y IX.

AUTONOMÍA VERSUS HETERONOMÍA

Todos estos elementos nos permiten determinar una cierta *autonomía* inherente al hombre griego, que surge de esta comprensión del mundo y que contrasta fuertemente con la tradición *heteronómica* de las religiones monoteístas. La religión griega permite al hombre gobernarse a sí mismo, el monoteísmo con su característica normatividad no llega nunca a permitirlo verdaderamente. Por ello, la democracia concebida como “arte político autónomico”, y pensada de modo radical como “arte político sin ninguna norma exterior a sí misma”, sólo pudo haber tenido nacimiento en el mundo griego (véase Castoriadis 2006: 43). El mundo griego aparece, así, como un lugar propicio para el surgimiento de la *política* en el sentido más genuino, como gobierno de sí mismo, pero también de la filosofía por cuanto ella también es fruto de esta posibilidad de autodeterminación. Esto es lo que podemos leer entre líneas en la frase del *homo mensura* de Protágoras: el ser humano determina su vida política a partir de sí mismo y no desde una realidad exterior. Este es el sentido *autonómico* del *homo mensura* que niega de raíz cualquier posibilidad de comprensión heteronómica de la vida política, y obliga a comprender al ser humano como un ser autodeterminante y libre. La comprensión de esta posibilidad de autodeterminación del hombre es, tal vez, el sello característico del pensamiento político de la Grecia clásica.

LA INVENCION DE LA POLÍTICA

Esta capacidad de *producir*, en el verdadero sentido de la palabra, es la que puede verse en el origen de la actividad política. Por “actividad política” debe entenderse aquí: la capacidad de una comunidad de instituirse a sí misma, es decir, su carácter autónomico. Como bien sabían los sofistas, cada *polis* era capaz de darse leyes por sí sola, distintas de las otras ciudades; esto es representativo de la pluralidad de formas de encarar el problema de la legalidad y de la ausencia de una ley de origen divino, pues, como bien señala Castoriadis, a los ciudadanos de cada ciudad griega “les corresponde no sólo hacer la ley sino también responder a la pregunta: ¿qué es una ley justa, una ley buena? Y esto, sin abrir

ningún libro sagrado ni escuchar a ningún profeta... esta primera captación imaginaria del mundo como a-sensato y esta ausencia de la ley o de la norma es lo que libera a los griegos y les permite crear instituciones en las cuales, precisamente, los hombres se proporcionan sus normas” (2006: 67-68). P. Vidal-Naquet también apunta a este carácter productivo y autonómico que adopta la política griega en su introducción a la obra de Castoriadis, señalando a los sofistas como un claro ejemplo de este espíritu griego. En palabras de Vidal-Naquet, el desarrollo de la teoría del *homo mensura* hace de Protágoras un “teórico de la democracia y del contrato social” (en Castoriadis 2006: 32), y es un vivo ejemplo del apogeo de la política en el mundo griego, tal como lo señalara antes, de alguna forma también A. Menzel: “Protágoras fue el más antiguo teórico de la doctrina democrática” (Menzel 1922: 8).

Los testimonios y fragmentos que conservamos de los sofistas indican con toda claridad que formaron parte importante de este *acto creativo* de la política griega. Hay fuentes (DK 80 A1) que nos señalan que Pericles encargó a Protágoras diseñar la constitución para la colonia panhelénica de Turios⁴¹, y que por tanto fue él el encargado de escribir las leyes para esta nueva *polis*. El sofista de Abdera tenía relaciones muy estrechas con importantes familias atenienses de antigua tradición política (véase Morrison 1941), pero Protágoras no era simplemente un profesor a sueldo de las clases más acomodadas, era, antes que todo, un hombre de política que conocía las míticas figuras de los legisladores del pasado como Zaleuco y Carondas. Pero Protágoras mismo fue un legislador, un νομοθέτης, por lo cual tenía plena conciencia de la generación y de la producción humana de las leyes. Es así como en el *Mito de Prometeo* y en la tesis del *homo mensura* de Protágoras encontramos la primera “toma de conciencia” de la autoconstitución y de la autonomía del hombre y la comunidad. En este sentido, el *Mito de Prometeo* nos muestra la participación de todos los seres humanos del respeto y la justicia; por su parte, el *homo mensura* nos enfrenta a la asunción radical por parte del ser humano de que es él el que se constituye a sí mismo y *determina* su vida política. Protágoras considera, pues, que los hombres no poseen por naturaleza desde el nacimiento las virtudes políticas, sino que las aprenden mediante la educación y el ejercicio. La naturaleza no entrega a los hombres

⁴¹ Para la relación Protágoras-Pericles y las leyes de Turios véase Muir (1982) y O’Sullivan (1995).

las armas para defenderse de las fieras, es más bien la organización de la *polis* la que los resguarda de los peligros. Pero, *la ciudad no nace por naturaleza*, sino que por una cierta educación política, a diferencia de otras habilidades, según el mito, Zeus no ha provisto a los humanos del respeto y la justicia desde el nacimiento, sino que les es preciso ejercitarse una y otra vez en ellas para dominarlas (véase Kerferd 1953: 42; Adkins 1973: 11).

La verdadera *polis*, por lo tanto, es una producción humana que se encuentra en estrecha relación con el pensamiento y la filosofía: solo allí donde la ciudad se ha pensado y vuelto a pensar a sí misma es posible descubrir una verdadera *política*. Esta ha sido la labor de los sofistas.

APORTES DE NESTLE,
HAVELOCK Y VERNANT
A LA COMPRENSIÓN DEL
ORIGEN DE LA POLÍTICA

W. Nestle fue uno de los primeros en introducir la célebre tesis del tránsito del *mito* al *logos* para explicar el origen del pensamiento racional entre los griegos: “Mito y Logos — con esto indicamos los dos polos entre los cuales la vida intelectual humana se bate. La *representación mítica* y el pensamiento lógico son contrapuestos” (1975: 1). Para Nestle, la historia del espíritu griego es la historia de este tránsito desde la representación e imaginación mítica —esa forma explicativa de la realidad que incorpora a dioses y héroes del pasado— hacia un pensar racional que busca las *causas de las cosas* en su inmanencia presente, ese pensar cuyo ideal resume muy bien Lucrecio en *De rerum natura*: “Feliz es el que puede conocer las causas de las cosas (*felix qui potuit rerum cognoscere causas*)” (I, 101) (véase Nestle 1975: 546).

Ciertamente, esta tesis del tránsito de la representación mítica hacia el pensamiento lógico también sirve de apoyo para comprender la invención de la forma de vida *política* entre los griegos. Efectivamente, desde esta perspectiva, la política surge como una forma racional, ya no mítica, de ordenar la vida del hombre a través de la legalidad. Los sofistas, así vistos, son parte fundamental de este proceso del mito al *logos*. La reflexión sofística acerca del origen de las leyes y la justicia, su concepto y comprensión de *nomos*⁴² y *physis*,

⁴² No parece ser correcta la tesis de S. Jarrat (1990: 93) en relación a que el concepto de *nomos* de los sofistas sería una suerte de paso intermedio entre el mito y el *logos*, como si *nomos* albergara aún ciertos elementos de

y en general todo lo que implica el pensamiento ético y político de los sofistas se enmarca claramente en la dirección de una plena racionalización de la vida política del hombre; es justamente este mismo *proceso desmitificador* el que lleva a los sofistas a postular sus teorías racionales acerca del origen puramente humano de los dioses. Así pues, el tránsito del mito al *logos* habría permitido el origen de una forma de vida política, la democracia, que no hubiera sido posible bajo la lógica del mito; en este proceso los sofistas jugaron sin duda un rol fundamental.

En este sentido, también es necesario mencionar aquí a E. Havelock por cuanto intentó definir el desarrollo del pensamiento griego desde la perspectiva del paso de la oralidad a la escritura. Este proceso comienza con la oralidad propia de una cultura de la memoria como la micénica, pasando por el comienzo de la escritura en Homero, hasta la filosofía y la abstracción plena en Platón. Havelock explica la importancia del lenguaje de la siguiente forma: “En el desarrollo de la historia de la cultura humana, el habla, por una parte, y la invención de las herramientas, por otra, han jugado roles centrales. Estimando su importancia comparativa hoy es comúnmente aceptado que el habla tiene prioridad” (1978: 335). En efecto, sin el desarrollo del lenguaje, y posteriormente el surgimiento de la escritura, difícilmente podría haber *polis* y política. Por ello, argumenta Havelock, la poesía épica de Homero, no surge como una experiencia mística o la genialidad de un individuo, sino como la necesidad de una comunidad de conservar su identidad a través del lenguaje: “el manejo poético del habla es producto, en primera instancia, no de la inspiración exótica o el genio individual, sino de la necesidad funcional de los seres humanos de ocuparse de la preservación permanente de un organismo social” (1978: 30).

Así pues, Havelock muestra que el lenguaje y la escritura juegan un rol fundamental en el desarrollo de las sociedades occidentales. Bajo esta óptica, el “milagro griego” —aquella tesis que señala un origen casi espontáneo y milagroso de la *racionalidad* en Grecia— es una errada forma de comprender este proceso, el que en realidad no es un milagro, sino que es precisamente producto de la evolución y profundización de una cultura de la escritura como la griega. Dentro de este proceso, la vida política es también fruto de esta evolución. Sin leyes escritas difícilmente puede haber la noción de *polis*, es cosa de

la representación mítica. Por el contrario, nos parece que —como veremos más abajo— está suficientemente atestiguado el carácter plenamente racional y crítico del concepto de *nomos* en los sofistas.

pensar en la importancia que tiene la figura de la *constitución*, πολιτεία, en la época clásica. La vida política griega tiene, pues, una deuda fundamental con este tránsito desde la oralidad a la escritura; el propio Havelock lo ha planteado con claridad: “La literalidad ha hecho familiares a las sociedades modernas con las nociones de leyes en su existencia plural en tanto corpus de instituciones, procedimientos y penalidades por violaciones” (1978: 22).

Finalmente, cabe indicar que J-P Vernant ha pensado en una dirección similar el problema del surgimiento del pensamiento racional en la antigua Grecia y puede aportarnos otra perspectiva en nuestro intento por comprender el origen de la vida política y la importancia que adquieren por ello los sofistas.

Vernant, al igual que Havelock también rechaza la tesis del “milagro griego”. Para Vernant no hay ningún milagro, sino la reunión de ciertas condiciones históricas, económicas y sociales que permitieron el surgimiento del pensamiento racional griego, entre ellas, la caída de la realeza micénica, la crisis de la soberanía dentro de las *polis*, y un cierto universo espiritual que permitió la vida en la *polis*, pues, desde la perspectiva de Vernant el pensamiento racional le debe mucho a la *ciudad*, “de hecho, es sobre el plano político que la Razón en Grecia fue finalmente extraída, constituida, formada” (Vernant 2007:131-132). Así debe comprenderse el postulado decisivo de Vernant en relación a que la razón solo es posible sobre una cierta base política: “La *razón* griega es aquella que de manera positiva, reflexiva, metódica, permite obrar sobre los hombres, no transformar la naturaleza. Dentro de sus limitaciones como de sus innovaciones, ella es *hija de la ciudad*” (2007: 133). El pensamiento racional es pues un *producto político*: “Advenimiento de la polis, nacimiento de la filosofía: entre los dos órdenes de fenómenos los lazos son demasiado fuertes como para que el pensamiento racional no apareciera, en sus orígenes, subsidiario de las estructuras sociales y mentales propias de la ciudad griega” (2007: 131). Para Vernant, el origen del pensamiento racional, científico y filosófico mantendría, por lo tanto, una relación de completa dependencia con respecto al surgimiento histórico de la *polis* y por ello —en completo acuerdo con su origen intelectual marxista— la razón no sería sino un producto de ciertas estructuras sociales determinadas.

Sin embargo, la tesis de Vernant es problemática si entendemos la *polis* como un producto racional del hombre y no como un evento histórico exterior y previo al pensamiento humano. Vernant pareciera confinar el desarrollo del pensamiento racional, y con ello a la filosofía, al ámbito de la *polis* y señalarlo como un fruto de ella, pero lo que hemos planteado aquí —siguiendo a Castoriadis— es más bien un intento por identificar el nacimiento conjunto del pensamiento racional y de la política a partir de ciertas *condiciones de posibilidad* que se habrían dado exclusivamente en el mundo griego, lo que permitiría explicar su origen en ese tiempo y espacio determinado. Filosofía y política tienen un origen común en un cierto imaginario que las posibilita, ellas no se encuentran ligadas por ninguna relación de dependencia, sino que están en una relación complementaria. No hay filosofía porque primero haya ciudad, ni viceversa, estos son, más bien, procesos que se articulan y se potencian mutuamente en su conjunto. En este sentido, los sofistas representan el punto cúlmine de la relación entre el pensamiento racional y la ciudad, pues son los primeros en pensar a fondo la *polis* como tal. Con el origen de la *filosofía política* de los sofistas se culmina el proceso político del mundo griego. Pericles, Protágoras y la democracia ateniense son la prueba de ello.

§ 1.3 PLATÓN Y ARISTÓTELES CON Y CONTRA LOS SOFISTAS.

§ 1.3.1 PLATÓN.

LA VISIÓN PLATÓNICA
DE LOS SOFISTAS

En estricto rigor —filológica y filosóficamente hablando— no existe un mejor camino para llegar a los sofistas que Platón. He aquí la paradoja: la mayor parte de los testimonios y fragmentos de los sofistas provienen de los diálogos platónicos, sin estos sin duda sabríamos muy poco de nuestros autores. Sin embargo, al mismo tiempo, ha sido Platón quien eclipsó por siglos la posibilidad de una correcta comprensión filosófica de los sofistas. Lo paradójico es que toda revaloración del pensamiento sofístico debe pasar, necesariamente, por una reevaluación de la interpretación platónica de los sofistas. No es razonable afirmar que el esquema platónico de comprensión de los sofistas esté total y absolutamente equivocado. Sin embargo, también es evidente que este esquema no permite una comprensión justa y acabada de las complejas dimensiones y aspiraciones del pensamiento de un Protágoras o un Gorgias. Es preciso, pues, hacerse cargo de esta visión platónica y matizarla, si queremos comprender verdaderamente lo que los sofistas realmente pensaron⁴³.

Efectivamente, esta paradoja no puede paralizar nuestro estudio de los sofistas; para reconstruir y reinterpretar su filosofía se requiere un trabajo de especial cuidado con los textos platónicos. Es preciso investigar hasta qué punto estos textos son fieles al pensamiento de nuestros autores, y si más bien no son una manipulación, una creación o, en el mejor de los casos, solo la interpretación de Platón. Algo muy similar, sabemos, sucede con el propio Sócrates, la “cuestión socrática” podría ser perfectamente también la “cuestión sofística”. Quizás haya cierta razón en señalar que en muchos casos en los Diálogos es casi imposible separar el contenido propiamente sofístico del platónico; aunque visto desde la perspectiva inversa este problema puede mostrarnos claramente lo que analizaremos un poco más adelante, a saber, que no se puede concebir la filosofía de Platón

⁴³ Para una interesante discusión de este punto véase Schiappa 2003: 201.

sin los sofistas⁴⁴. Basta echar una mirada sobre los títulos, personajes y temas de los Diálogos para comprobar cuán alta importancia dio Platón a los sofistas. Para Platón estos autores son dignos opositores a sus ideas, y en cierta manera él mismo ha articulado su pensamiento a partir de la refutación de las tesis sofísticas. El diálogo platónico es una arena filosófica en donde se enfrentan los gladiadores de pensamientos, y los sofistas son considerados por Platón meritorios combatientes. La dialéctica platónica necesita de los contrapuntos para articularse, es esta *necesidad de los sofistas* la que lleva a Platón a adentrarse en su pensamiento y a rebatir sus formas de comprender el conocimiento, y la vida política.

Para mostrar esta estrecha conexión del pensamiento platónico con el de los sofistas, revisaremos el caso paradigmático de la relación de Platón con Protágoras.

PROTÁGORAS COMO MAESTRO DE PLATÓN

A comienzos del siglo XX, el filósofo del Pragmatismo Ferdinand Schiller propuso la tesis de que Protágoras y Platón tenían una afinidad intelectual estrechísima e insospechada, la cual había pasado inadvertida bajo el manto de la clásica animadversión entre los filósofos y los sofistas. En un pequeño ensayo titulado *¿Platón o Protágoras?* Schiller intentó demostrar que “Platón percibió la importancia filosófica de Protágoras lenta, progresiva y relativamente tarde en su vida” (Schiller 1908: 523). Esta importancia, que Platón habría comenzado a visualizar con la precavida presentación de Protágoras como “un gran maestro popular” (1908: 523) en el diálogo homónimo, *Protágoras*, concluiría con la magnífica y según Schiller no refutada ‘apología de Protágoras’ del *Teeteto* (166a - 168c).

La teoría de Schiller acerca de la progresiva admiración que habría surgido en Platón por la figura y el pensamiento de Protágoras se sustenta en dos presupuestos generales. Primero, la ordenación cronológica de los diálogos platónicos llevada a cabo por Lutoslawski (1905), la cual le permite situar en el siguiente orden cronológico los principales diálogos en los que se menciona a Protágoras o aparece como personaje: 1. *Protágoras*. 2. *Menón*. 3. *Eutidemo*. 4. *Cratilo*. 5. *Teeteto*. Este orden cronológico

⁴⁴ Como veremos esta es la posición de numerosos filósofos e intérpretes, entre ellos, Hegel, Zeller y Jaeger. Véase Capítulo 1.4.

concordaría, según Schiller, con el “*aumento de estima*” que Platón demuestra progresivamente hacia el Sofista. Segundo, y aún más importante, es el supuesto de que Platón mismo no haya tenido acceso directo a los textos protagóricos sino que, siguiendo la noticia de Diógenes Laercio (DK 80 A1), las obras de Protágoras habrían sido prohibidas y quemadas en Atenas, probablemente, luego de que escribiera la obra, *Sobre los dioses*, por lo cual la totalidad de las obras protagóricas se habrían perdido. De este modo, los comentarios y citas que encontramos de Protágoras en Platón no serían fruto de un acceso directo a las obras filosóficas del sofista, sino que formarían parte de una tradición oral y rememorativa de su figura, pues el sofista habría muerto al cumplir con el ostracismo impuesto por la condena (DK 80 A1). Por esta razón, Schiller propone, además, una evidente empatía de Platón hacia Protágoras, debido a la semejanza de su condena con la de Sócrates.

Pero Schiller va aún más allá. El hecho de que Platón no haya refutado el humanismo protagórico —humanismo implícito según él en el *homo mensura* de Protágoras— significaría que Platón mismo pensó su diálogo *Teeteto* como una confesión implícita “de la imposibilidad de refutar el humanismo” (1908: 525). Por lo tanto, hacia el final de su vida, Platón habría abandonado su antigua postura estrictamente idealista, para dar paso a una posición más pragmática, sobre la base de un nuevo acercamiento a la figura de Protágoras, situación que quedaría en completa evidencia en el diálogo *Teeteto*. De este modo, para Schiller, “el *Teeteto* y el *Parménides* son los monumentos perennes de un cambio de pensamiento y absuelven el alma de Platón del cargo de haber muerto en un ciego e impenitente intelectualismo” (1908: 525). Así pues, la pregunta con la que titula Schiller su ensayo “¿Platón o Protágoras?” —la cual refleja, claro está, la disyunción tradicional que se ha establecido entre el Filósofo y el sofista—, ahora se transforma más bien en la afirmación: “¡Platón y Protágoras!”(1908: 525).

Lo que resulta interesante de la interpretación de Schiller —aún cuando ella fue rebatida ya por Burnet⁴⁵— es su forma poco usual de comprender el problema de la relación Protágoras – Platón. En Efecto, las interpretaciones tradicionales de la relevancia del pensamiento sofístico en Platón han sostenido casi siempre, si no una completa y válida

⁴⁵ En su *Review* del ensayo de Schiller para la revista *Mind* (New Series, Vol. 17, No. 67, 1908).

refutación de las doctrinas sofísticas por parte del filósofo, al menos una superación radical de ellas. Esta visión que hace de los sofistas un movimiento ajeno a la filosofía platónica, y a la filosofía griega en general, como si los sofistas y la filosofía fueran dos cosas contrapuestas a muerte, no observa la central relevancia que tiene el pensamiento de estos autores en la historia de la filosofía griega.

En este sentido, el caso de Protágoras y Platón resulta paradigmático. La deuda intelectual entre ambos es verdaderamente incalculable, pues, si tenemos testimonios conservados del pensamiento de Protágoras es gracias a los diálogos de Platón; es allí donde encontramos los más importantes vestigios de su pensamiento, y es muy probable que prácticamente la totalidad de las posteriores referencias al pensamiento protagórico tengan su origen en los textos platónicos, pues, tanto las referencias que encontramos en Aristóteles como en Sexto Empírico —las otras dos fuente centrales— parecen provenir en gran medida de Platón. Por su parte, el mismo Platón le debe no poco a Protágoras en relación a la génesis y el desarrollo de sus propias teorías⁴⁶.

En efecto, no es extraño que Protágoras aparezca recurrentemente en los Diálogos; de los aproximadamente treinta que Platón escribió, al menos en ocho de ellos aparece analizado explícitamente, con mayor o menor detención, el pensamiento de Protágoras. El sofista de Abdera es, por cierto, el personaje principal del diálogo *Protágoras*, pero lo encontramos también mencionado en los diálogos *Menón*, *Hippias Mayor*, *Eutidemo*, *Sofista*, *Fedro*, *Cratilo* y *Teeteto*, además de otras muchísimas alusiones, más o menos veladas, como en *Leyes* 716c. Esta recurrente aparición de Protágoras en los textos platónicos nos muestra con toda claridad la importancia que Platón le otorgó sus doctrinas.

Para llevar a buen puerto nuestra empresa de comprender cómo Platón comprende a los sofistas y cómo se presenta el pensamiento protagórico en los diálogos platónicos resulta, pues, indispensable llevar a cabo un análisis sintético de cada uno de los pasajes en los que Platón cita, comenta o interpreta la doctrina de Protágoras.

⁴⁶ Michele Corradi también defiende la tesis de que toda la literatura protagórica postplatónica relevante parece tener como fuente primordial los diálogos de Platón. Si esta posición es correcta, tanto el análisis de Aristóteles del *homo mensura* en *Metafísica Gamma IV*, como el de Sexto Empírico en *Adv. Math.* (passim) serían subsidiarios de la interpretación platónica del pensamiento de Protágoras en el *Teeteto*; véase Corradi 2011: 71-2.

En el diálogo *Protágoras*, Platón presenta al sofista como “el más sabio de los hombres de ahora” (309d) y como “un entendido en el hacer hablar hábilmente (δεινὸν λέγειν)” (312d). Pero es Protágoras mismo quien toma la palabra para explicar su actividad educativa: “Mi enseñanza (μάθημα) es la buena deliberación en torno a los bienes familiares (εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων), de modo que [el joven] pueda dirigir óptimamente su casa y, en torno a los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz (δυνατώτατος) de la ciudad, tanto al obrar como al hablar (πράττειν καὶ λέγειν)” (318e - 319a)⁴⁷. En este diálogo, la crítica de Platón a Protágoras es muy acotada y se centra en la forma aristocrática en que Platón concibe la excelencia: la ἀρετή no puede ser enseñada (320b), y menos a cambio de dinero; a esta afirmación Protágoras responde con un extenso ‘mito’ (320c-322d) con el que intenta demostrar el carácter didáctico de la excelencia. Sin embargo, Protágoras es tratado amistosamente por Sócrates a lo largo de la discusión, al punto que es posible pensar que las últimas palabras que el sofista de Abdera le dirige a Sócrates tienen algo de reciprocidad: “...elogio tu interés y tu pericia en conducir los diálogos [...] he dicho acerca de ti, a muchos, que te admiro de manera muy extraordinaria a ti entre todos los que he tratado [...] y digo que no me extrañaría que llegaras a ser uno de los hombres más ilustres por su saber” (361e).

En el diálogo *Menón*, si bien se nombra a Protágoras brevemente (91d-e) es tratado de un modo muy distinto. El asunto central es nuevamente el de si la ἀρετή puede ser o no enseñada y Platón vuelve a insistir en la imposibilidad de que ella pueda transmitirse a otros; esta vez, sin embargo, lanza duras críticas a quienes piensan del modo opuesto, entre ellos, el más famoso, Protágoras. Aquí el sofista es vapuleado, siguiendo la opinión que presenta Ánito, por corromper, pervertir y arruinar a sus alumnos y encima pedir dinero a cambio: “he aquí que Protágoras [...] sin que toda la Hélade lo advirtiera, ha arruinado a quienes lo frecuentaban y los ha devuelto en peor estado (μοχθηροτέρους) que cuando los había recibido [...] y en todo ese tiempo y hasta el día de hoy no ha cesado de gozar de renombre”.

⁴⁷ Compárese *República* 600c.

A pesar de esta diatriba contra Protágoras, no deja de haber en el texto una velada alusión y analogía a la misma incompreensión sufrida por el propio Sócrates por parte de sus contemporáneos, cuando a continuación Sócrates le dice irónicamente a Ánito, quien critica duramente a los sofistas sin conocerlos ni tener trato con ellos personalmente: “¿cómo vas a saber si en este asunto hay algo bueno (ἀγαθόν) o malo (φλαῦρον), si eres completamente inexperto? [...] Tal vez eres un adivino” (92c).

En el diálogo *Hippias Mayor* se nombra a Protágoras brevemente con motivo del problema de los honorarios cobrados por los sofistas. Sócrates señala allí a Protágoras como el primero en haber exigido una paga a cambio de sus enseñanzas (282d); Hippias, entonces, hace alarde de sus ganancias dejando entrever que eran superiores a las que el mismísimo Protágoras había obtenido con su arte.

En el *Eutidemo* Platón ataca a “los seguidores de Protágoras” (οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν) por su utilización del argumento que señala que en realidad no existe la contradicción (ἀντιλέγειν), pues, según Platón, este razonamiento “no sólo refuta a todos los demás argumentos, sino que también se refuta a sí mismo (ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν)” (286c). Así pues, los protagóricos se refutarían a sí mismos al negar la posibilidad de la contradicción, ya que, si no hay contradicción y todos los argumentos son igualmente verdaderos, aquel que dijera que la contradicción sí existe también tendría que ser verdadero. El análisis de este problema en el *Eutidemo* —problema que, según se cree, se encontraba en la obra de Protágoras *La Verdad, Ἀλήθεια*— parece ser el origen de la posterior crítica de Aristóteles al sofista, en *Metafísica* (1007b 22 y 1062b 12), por haber intentado negar el principio de contradicción con su tesis del *homo mensura*.

En el diálogo *Sofista* encontramos una breve mención de “los escritos de Protágoras” (τὰ Πρωταγόρεια) (232d-e) nuevamente en relación al problema de la contradicción. Sin embargo, el personaje Extranjero alude esta vez a los textos protagóricos *Sobre la lucha* y a *Las Contradicciones* o *Antilogías*, señalando que en este último texto protagórico se encontrarían todas las fórmulas del arte de contradecir (ἀντιλέγειν): “todo aquello que se necesita para contradecir a cada artesano, ya está al alcance de quien lo quiera aprender, escrito y publicado [...] ¿La técnica del contradecir (ἡ ἀντιλογικὴ

τέχνη) no parece ser, acaso, en resumidas cuentas, una cierta capacidad (δύναμις) orientada al cuestionamiento de todas las cosas?”.

El problema de la contradicción se enfrenta aquí de forma opuesta a como se encaró en el *Eutidemo*, pues los textos se refieren a obras distintas de Protágoras. En el *Eutidemo* —y en el *Cratilo*, como veremos— Platón parece señalar que Protágoras, en su obra *La Verdad*, habría postulado la imposibilidad de la contradicción, a partir de la teoría del *homo mensura*, la cual —según su interpretación— nos dice que “tal como te parecen las cosas a ti, así son para ti, y tal cual me parecen a mí, así son para mí” (*Cratilo* 386a), de donde se sigue que, tal como Diógenes Laercio parece haber deducido, necesariamente “todo es verdadero”⁴⁸ y que no existe la contradicción. Mientras que, por otra parte, aquí, en el *Sofista*, Platón está remitiéndonos a una obra distinta de Protágoras, las *Antilogías*, en donde este se encargaría de establecer “las fórmulas para la refutación de todos los argumentos”, aludiendo así, probablemente, también a los textos atribuidos inciertamente a Protágoras, como *Arte de la Erística* y los *Discursos Contrapuestos*.

Planteado de este modo el problema de la contradicción resulta paradójal: si todo argumento es verdadero —como se sigue de la teoría del *homo mensura*, planteada en la obra protagórica *La Verdad*— nada puede ser refutado; aunque si resulta más conveniente —según la teoría de los argumentos contrapuestos de las *Antilogías*— todo puede ser también refutado o, más bien, trocado en la opinión opuesta. Esta incompreensión de las tesis de Protágoras es la que habría hecho que el sofista ganara mala fama, tal como lo señala tácitamente Aristófanes en *Nubes* (vv. 112-114) y también Aristóteles en *Retórica* (1402a), pues según esta interpretación la meta fundamental de Protágoras no era la de encontrar una verdad lógicamente exacta, sino la de vencer en los discursos haciendo, según conveniencia, del argumento débil el más fuerte⁴⁹. Para Protágoras, pues, la verdad no resultaría de la rigurosidad lógica del pensamiento, sino de una conveniencia puramente pragmática que busca la óptima ordenación de los argumentos para lograr la victoria discursiva⁵⁰.

⁴⁸ Diógenes Laercio IX 51 (= DK 80 A1): “ἔλεγε [Προταγόρας]... καὶ πάντα εἶναι ἀληθῆ”.

⁴⁹ Arist. *Ret.* 1402a 23 (DK A21 y B6): “τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν”.

⁵⁰ Untersteiner en *I sofisti* propone una interpretación radicalmente distinta respecto de la transformación protagórica del argumento ‘débil’ en ‘fuerte’. Según Untersteiner —quien intenta salvar a Protágoras de esta

En el diálogo *Fedro* (266d y ss.) encontramos nuevamente una muy breve alusión a las “obras protagóricas”, entre las cuales está, según Sócrates, la *Correcta Dicción*, obra a la que también parece aludir tácitamente Aristófanes en *Nubes* (v. 658 y ss.), cuando Sócrates y Estrepsíades discuten sobre los géneros masculino, femenino y neutro de las palabras, y también Aristóteles en *Refutaciones Sofísticas* (173b 17 y ss.) y en *Retórica* (1407b) cuando toca el mismo problema de los géneros.

Siguiendo el problema de la palabra, en el *Cratilo* Protágoras es traído a colación con motivo de la discusión de si los nombres de las cosas y de las personas son por naturaleza (φύσει) y revelan su esencia (οὐσία), o por el contrario, resultan de la mera convención (νόμῳ). Protágoras, según Sócrates, es partidario de esto último, pues, al afirmar que “el hombre es medida de todas las cosas [...] tal como me parecen a mí..., así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti” (385e) no sólo pensaba que los nombres existen por convención, sino que, más aún, los seres mismos (τὰ ὄντα) en su esencia se nos presentan a cada cual de una forma diferente. En el *Cratilo*, Platón presenta radicalmente la imagen de un Protágoras relativista, negador de la univocidad del conocimiento, e ironiza con el título ya mencionado de una de sus obras diciendo que si la teoría del *homo mensura* fuera verdadera no se trataría sino, en último caso, de “*La Verdad de Protágoras*” (391c).

Finalmente, en el diálogo *Teeteto*, tenemos el más extenso análisis del pensamiento protagórico y, probablemente, la decisiva y final interpretación de Platón respecto de la filosofía de nuestro sofista. El *Teeteto* —obra fundamental en la producción filosófica de Platón— se centra en el problema de la definición del conocimiento (ἐπιστήμη). Cuando Teeteto dice a Sócrates: “...no me parece que el conocimiento sea otra cosa que sensación (αἴσθησις)” (151e), este último relaciona de inmediato lo dicho por Teeteto con el razonamiento (λόγος) de Protágoras que dice “lo mismo” aunque de un modo un tanto diferente: “el hombre es medida de todas las cosas” (152a).

supuesta acusación platónica— el enunciado protagórico ‘hacer del argumento débil el fuerte’ ‘es una proposición eminentemente gnoseológica’ (2008: 81 [1949: 69]), pues Protágoras habría hecho “un esfuerzo de superar la experiencia individual” (2008: 82 [1949: 70]) —experiencia que, según el propio Untersteiner, se encuentra reflejada en la doctrina del *homo mensura* y que se identifica con el argumento ‘débil’— a través de “la sustitución del hombre como individuo... [por] un tipo de hombre universal” (2008: 82 [1949: 70]) que se identificaría a su vez con la idea de un argumento ‘fuerte’.

Es en esta frase, en esta ambigua frase y su interpretación, en donde —podría decirse— se juega por completo la relación Protágoras – Platón⁵¹. El filósofo interpreta la frase del sofista en el sentido de que “las cosas son para mí tal como a mí me parece (φαίνεται) que son y que son para ti tal como a ti te parece que son” (152a), y aquí “parecer” (φαίνεσθαι) no es otra cosa que “percibir” (αἰσθάνεσθαι). Por consiguiente, “las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe” (152c). De estos asuntos habría escrito Protágoras, como señala Sócrates (161c), en el comienzo de su obra *La Verdad*.

A renglón seguido, Platón relaciona el pensamiento de Protágoras con toda una corriente intelectual de poetas y pensadores —entre ellos Homero y Heráclito— que sostendrían el mismo argumento (λόγος) de que “ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma (ἐν μὲν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ οὐδέν ἐστιν)” (152d), sino que todo se produce “a consecuencia de la traslación (φορᾶς), del movimiento (κινήσεως) y de la mezcla (κράσεως) de unas cosas con otras” (152d), y que todas las cosas están siempre deviniendo (γίγνεται) pero nunca son en realidad (ὄν).

De este modo, Platón establece, si bien arbitrariamente, la decisiva relación del pensamiento protagórico con las doctrinas del heraclitismo radical y sus antecedentes, pues, tal como estos, la teoría del *homo mensura* de Protágoras conlleva la imposibilidad de que las cosas tengan un ser propio y estable, una οὐσία, y propone que todas ellas no son más que en cuanto son percibidas por cada uno. De modo que “mi sensación (αἴσθησις) es verdadera (ἀληθής) para mí, pues es siempre de mi propio ser, y yo soy juez (κριτής), de acuerdo con Protágoras, de las cosas que son en tanto son para mí y de las que no son en tanto no son” (160c).

Ahora bien —replica Platón— si cada uno es la medida de su propio conocimiento y todas las opiniones son correctas y verdaderas “¿en qué consistirá, entonces, la sabiduría de Protágoras?” (161d), pues parece absurdo refutar y vencer las opiniones de los otros —de lo que se jacta Protágoras— si son igualmente verdaderas que las propias. Esta es una

⁵¹ Platón también ironiza e intenta refutar la frase de Protágoras señalando en *Leyes* (716c): “para nosotros, el dios (ὁ θεός) debería ser la medida de todas las cosas; mucho más aún que, como dicen algunos, un hombre”.

reiteración de la sagaz crítica de Platón al contenido de la educación ofrecida por Protágoras, a la que el sofista responde en la conocida “apología de Protágoras”: “[Protágoras:] Cuando tú [Sócrates] examinas alguna de mis afirmaciones por medio de preguntas, yo quedo refutado solamente si el interrogado responde como lo haría yo. Si no es así, es él quien queda refutado [...] Estoy muy lejos de decir que no exista la sabiduría (σοφία) ni un hombre sabio; al contrario, empleo la palabra ‘sabio’ para designar al que puede efectuar un cambio (μεταβάλλων ποιήση) en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno” (166a - 166d). Este cambio hacia lo mejor (ἀμείνων) ocurre también cuando el sofista educa, pues, si el médico produce el cambio y cura con fármacos (φαρμάκοις), el sofista lo hace por medio de palabras (λόγοις) (167a). Pero esto no significa que haya unas opiniones más verdaderas que otras, ya que “...yo las llamo mejores (βελτίω) que las otras, pero no más verdaderas (ἀληθέστερα)” (167b). En efecto, “la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea [para las ciudades], lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial. [...] Así es como unos son más sabios que otros, a pesar de que ninguno tiene opiniones falsas. [...] Con estas consideraciones mi doctrina queda a salvo” (167c-d). En definitiva, sin embargo, Platón continuará pensando que la doctrina de Protágoras cae irremediabilmente en contradicción, pues “al considerar que todos opinan lo que es (τὰ ὄντα), deberá admitir que es verdadera la creencia de los que tienen opiniones contrarias a la suya, como ocurre en el caso de quienes consideran que él está en un error” (171a).

En este breve análisis de los textos platónicos, se nos han hecho presentes una multitud de problemas en torno a la comprensión del pensamiento protagórico, los que no podemos analizar en detalle aquí. Lo cierto es que queda en evidencia el valor único que tienen los Diálogos respecto a este asunto: Platón no sólo citó, parafraseó, comentó y también intento refutar a Protágoras, sino que, de algún modo, lo acogió e introdujo sus teorías dentro de su propia filosofía. Ciertamente, Protágoras es uno de los autores que permite a Platón la mayor inclusión de discusiones filosóficas en los Diálogos, muchas

veces a modo de contraste con sus teorías, pero también otras tantas con un tono de admiración por el manejo del lenguaje y la habilidad discursiva del sofista de Abdera⁵².

Aún más, si creyésemos esas noticias que encontramos en Diógenes Laercio (III 37, III 57) y Eusebio (*Praep. Evang.* X 3) quienes señalan que en algunos diálogos platónicos, como *República* y *Parménides* “no se encontraba nada que ya no estuviese antes en las *Antilogías* y el *Sobre lo que es* de Protágoras”, podría quizás proponerse, como hemos visto hizo Schiller, ya no la clásica disyunción entre el filósofo y el sofista, sino más bien la posible comunión de sus doctrinas⁵³.

CRÍTICAS DE PLATÓN
A LOS SOFISTAS

Establecida, pues, la íntima relación filosófica de Platón con Protágoras, corresponde ahora analizar las críticas platónicas a los sofistas en general. En efecto, hay muchos lugares en la obra de Platón en donde pueden encontrarse sus críticas a los sofistas. Usualmente se ha citado un conocido pasaje del diálogo *Sofista* (231 d-e) como el lugar en donde se encuentran resumidas estas críticas, las que, en su mayoría, apuntan a la denominación de “comerciantes de sabiduría” que Platón gustaba de utilizar para vapulear a los sofistas. Sin embargo, como veremos, este pasaje del *Sofista* es insuficiente para mostrar de manera íntegra la complejidad de la postura platónica, pues este texto se refiere solo al mencionado aspecto —al que aquí llamaremos “formal”— de la crítica de Platón a los sofistas.

Por este motivo, abordaremos el análisis de estas críticas desde una doble perspectiva: por una parte, las diatribas platónicas que tienen un carácter más bien *formal* y, por otra, las de estricto orden filosófico, o de *fondo*. Las críticas que llamaremos *formales* tienen que ver con el problema de los honorarios, del comercio del saber y de la retórica. Por su parte, las críticas filosóficas se relacionan con los reparos epistemológicos, éticos y políticos que Platón pone a las doctrinas de los sofistas. Ambas dimensiones de la crítica platónica están, por cierto, interconectadas, pero es preciso distinguirlas para mostrar con

⁵² En este sentido ya hemos visto lo que señala Diógenes Laercio: “Él [Protágoras] fue el primero en introducir la forma socrática de los discursos (τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων)” (IX 53 = DK 80 A1).

⁵³ Para otros análisis de la influencia de Protágoras sobre Platón véase, por ejemplo, Kerferd (1981: 139-162), y también Schiappa (2003: 190-196).

claridad que es en el aspecto filosófico, y no en el formal, en donde se juega lo decisivo de la lucha del Platón contra los sofistas.

CRÍTICAS FORMALES

El aludido pasaje del diálogo *Sofista* (231d-e = DK 79, 2) es el que mejor resume las críticas que hemos denominado como *formales*. Platón nos presenta aquí las seis definiciones posibles de lo que es para él un sofista: “En primer lugar, resultó ser un cazador a sueldo de jóvenes pudientes (...) En segundo lugar, alguien que comercia con las ciencias del alma (...) En tercer lugar, ¿no se ha revelado como un comerciante detallista de las mismas materias? (...) En cuarto lugar, alguien que nos ofrece en venta los productos de su invención para la enseñanza de las ciencias (...) Y en quinto lugar, una especie de atleta de la competición de discursos, que se ha apropiado del arte de la erística (...) El sexto punto es ciertamente discutible; sin embargo, acordamos concederle que es un purificador de las opiniones que suponen un obstáculo para los conocimientos sobre el alma” (DK 79, 2).

Estas seis definiciones enumeradas por Platón tienen, por cierto, algunos aspectos en común. La primera, segunda, tercera y cuarta definición están en relación con el mismo asunto, a saber, el problema de los honorarios y el consiguiente “comercio del saber” llevado a cabo por los sofistas. Efectivamente, estas primeras cuatro descripciones de los sofistas se reúnen en la misma visión: él es un comerciante de sabiduría que lucra con el conocimiento, vende una cierta ciencia, y para ello viaja continuamente en búsqueda de nuevos jóvenes distraídos que paguen por sus enseñanzas.

La quinta definición, en cambio, apunta a la crítica al errado uso de la retórica por parte de los sofistas, y que aquí es extrapolada al concepto platónico de *erística*, esto es, aquella lucha discursiva que persigue como único fin aplastar al contrincante.

Finalmente, la sexta definición, a diferencia de las anteriores, tiene un carácter “positivo”, y por lo tanto no responde en realidad a una “crítica”, pues en esta definición el sofista sería alguien que puede purificar a sus discípulos de las falsas opiniones a través del método de la refutación (ἔλεγχος), y encaminarlo así correctamente hacia el conocimiento. Como vimos más arriba (véase pág. 28), esta última definición parece ser válida también para Sócrates, pues claramente el método socrático de preguntas y

respuestas es de origen sofístico. Por esta razón, Platón se ve obligado a clarificar, a reglón seguido, que esta similitud entre Sócrates y los sofistas es “como la del perro y el lobo” (*Sofista* 231a), y que, aún así, esta se aplica solo a la “noble sofística” (γενναία σοφιστική), como la de un Protágoras o un Pródico, y no a la pequeña, aquella compuesta por abogadillos y buscapleitos.

Así pues, es posible identificar dos grandes críticas formales de Platón a los sofistas: el problema de los honorarios, en cuanto implica el comercio de una cierta sabiduría (definiciones 1era, 2da, 3era, 4ta), y el problema del uso de la retórica como un arma para la lucha discursiva o, dicho de otro modo, el problema de la erística (definición 5ta).

EL PROBLEMA DE LA RETÓRICA

Para poder abordar el problema de la erística es preciso que analicemos la forma en que los sofistas hicieron uso de la retórica y cómo Platón plantea su crítica al respecto. Recordemos la quinta definición platónica del sofista: “...es una especie de atleta de la competición de discursos, que se ha apropiado del arte de la erística”. Esta acusación es la que, probablemente, mayor contribuyó a generar la imagen de los sofistas como meros discutidores, charlatanes y aprovechadores, que no hacían otra cosa sino utilizar el arte de la retórica como medio para la consecución de sus intereses. Ya hemos señalado que esta imagen no puede ser considerada hoy como históricamente correcta, sino como una mera caricatura de figuras filosóficas de la talla de un Protágoras o un Gorgias. De hecho, suponer que Platón tenía una tan mala opinión de estos autores es un error. Es cierto que en muchos pasajes Platón es severo con los sofistas, pero también hemos visto que tenía total conciencia de los importantísimos problemas por ellos planteados.

¿Cuál es, entonces, el problema con la retórica? La acusación platónica es que, con los sofistas, la verdadera retórica, la filosófica, se habría degenerado en mera erística. Efectivamente, la retórica no necesariamente reviste un sentido negativo, al contrario, en el *Fedro* puede verse cómo Platón valora positivamente la retórica cuando va acompañada de conocimiento (ἐπιστήμη) y verdad (ἀληθεία)⁵⁴. En este diálogo Platón comienza su crítica cuando por boca de Fedro señala: “Acerca de este asunto he escuchado, Sócrates,

⁵⁴ Para este problema véase principalmente el pasaje del *Fedro* que va desde 259e hasta 273a.

que no hay necesidad de que quien desee ser un rétor conozca (μανθάνειν) lo que realmente es justo (τὰ τῷ ὄντι δίκαια), sino lo que parece (τὰ δόξαντα) justo a la multitud, la que ha de juzgar, y no lo realmente bueno o noble, sino lo que parece serlo, pues a partir de esto se genera la persuasión (τὸ πείθειν) y no desde la verdad (ἐκ τῆς ἀληθείας)” (*Fedro* 260a). Así pues, cuando la retórica permanece en los límites del conocimiento y de la verdad, ella resulta provechosa y deseable; solo en manos del hombre de verdadero conocimiento la retórica recibe un buen uso. Sin embargo, en manos de los sofistas la retórica se transformaría solo en un arma para la victoria discursiva y carecería de un fin virtuoso; ella se corrompería y devendría en una simple lucha de argumentos, en una gimnástica de los discursos, en la refutación del contrincante, el placer por la discordia: esto es la erística. Bajo aquella lógica los sofistas pasan a ser comprendidos como meros “atletas de los discursos”, el valor filosófico de sus escritos es menospreciado por responder a intereses mezquinos, y dejan entonces de ser considerados pensadores filosóficos relevantes.

Ahora bien, es evidente que esta acusación en contra de los sofistas contrasta fuertemente con los fragmentos y testimonios que poseemos de ellos. Es casi inimaginable que hoy en día alguien pudiera desacreditar filosóficamente las investigaciones de Protágoras en torno a la *polis*, o de Gorgias en torno al lenguaje, por el hecho de haber desarrollado de manera *práctica* su filosofía a través de la utilización de las habilidades discursivas⁵⁵. Platón bien pudo acuñar⁵⁶ el término ἐριστική como una forma de desmarcar la retórica acompañada de *contenido*, propia de la filosofía, del uso meramente *formal* y belicoso que según él le dan los sofistas.

Es evidente, por lo tanto, que el sustrato de esta acusación tiene que ver más bien con la manera en que Platón concibe el conocimiento y su finalidad moral, y no con el uso que los sofistas le dieron a las diversas técnicas discursivas. Es Platón, quien al intentar

⁵⁵ En este sentido es totalmente errada afirmación expuesta por A. Melero en la *Introducción* a su traducción de los testimonios y fragmentos de los sofistas. Ella representa, sin duda, un retroceso en nuestra comprensión de los sofistas, pues asume como cierta, al pie de la letra, la concepción platónica de estos autores. Señala allí Melero: “El plano del sofista, como el del político, está en las antípodas del filósofo [...] El fin de la sofística, como el de la retórica es la persuasión, el engaño [...] El *lógos* sofístico es, pues, un instrumento de persuasión, no de conocimiento de la realidad” (1996: 34).

⁵⁶ Véase Kerferd 1981: 59-67 y Schiappa 2003: 39-63.

desmarcar su propia filosofía de la los sofistas, busca delimitar el alcance de los argumentos de sus contrincantes quitándoles, a priori, la posibilidad de acceder a conocimientos efectivos. Es aquí donde las críticas formales comienzan a mostrar soterradamente las verdaderas diferencias entre Platón y los sofistas, ya no las formales, sino las reales distancias entre la *metafísica de la esencia* del filósofo y el *pensamiento de la vida práctica* de los sofistas.

CRÍTICAS FILOSÓFICAS

Toda la crítica platónica debe ser comprendida desde la perspectiva de una profunda divergencia filosófica con los sofistas. Podemos plantear el asunto de la siguiente manera: el problema de Platón con los sofistas no radica, en estricto rigor, en si cobraban honorarios por enseñar o no, o en si buscaban jóvenes para transmitir sus ciencias apócrifas y comerciaban con ellas; tampoco radica el problema en si los sofistas utilizaban a destajo la retórica como un instrumento para vencer en los discursos y con ello la transformaban en mera erística. El verdadero motivo por el cual Platón se revela contra los sofistas radica en su específica concepción filosófica del *conocimiento*, ἐπιστήμη; este problema de fondo es el que sostiene todas las críticas *formales*.

Lo que debemos determinar aquí es, pues, cuál es esta profunda diferencia entre la concepción del conocimiento que encontramos en los fragmentos de los sofistas y la concepción del propio Platón. Preliminarmente, se puede señalar como una característica muy propia de la filosofía de Platón —influenciado en este sentido por Sócrates— la atribución de una cualidad profundamente *moral* al conocimiento. Por su parte, en cambio, los sofistas, en especial Protágoras y Gorgias, son *pensadores prácticos*, escépticos respecto de la posibilidad de la existencia de un conocimiento fundado en un sustrato definitivo y último, y que más bien hacen énfasis en el carácter empírico de la sensibilidad y el lenguaje. Dicho de otra forma, el *conocimiento*, como lo entiende Platón, tiene un fundamento esencial y moral irreductible que trasciende la sensibilidad y el lenguaje.

A los ojos de Platón, si se aceptaran las posturas de Protágoras o Gorgias, el conocimiento se destruiría. Pero cabe naturalmente preguntarse: ¿se destruiría *todo* conocimiento posible, o *el* conocimiento como lo entiende el propio Platón? ¿Acaso el *homo mensura* de Protágoras no surge también de un deseo de conocer las características de

la experiencia humana? ¿Qué es lo que hace, en definitiva, a Platón pensar de una manera tan distinta acerca del conocimiento? Nuestra tesis es que esta visión platónica moralizante del conocimiento, esta revolución socrático-platónica en la comprensión del conocer, y que aquí llamaremos propiamente *metafísica*, es la que se encuentra tras todas las críticas de Platón a los sofistas, en tanto estos son pensadores *pre-metafísicos* que no comparten la *lógica de la esencia*.

LA MORALIZACIÓN
DEL CONOCIMIENTO

Sabemos por diversos testimonios que la preocupación fundamental de la filosofía socrática eran los asuntos éticos. Es posible, por lo tanto, que toda la inspiración de la filosofía platónica a su vez tenga un origen en esta preocupación ética decisiva: ¿cómo podemos llegar a obrar bien? Si el testimonio de Platón es fidedigno, esta dirección de su pensamiento se refleja en aquello que Sócrates solía decir: “sólo se obra mal por ignorancia”, esto es, que solo se puede actuar de mala manera si no tenemos el conocimiento, *ἐπιστήμη*, de lo que corresponde hacer; o dicho de otra forma, el conocimiento posee intrínsecamente la cualidad de transformar nuestro actuar en “bueno”. Esta preocupación ética inspiró sin duda gran parte de la obra de Platón. Al respecto, el diálogo *Protágoras* tiene un lugar privilegiado por cuanto parece ser el lugar elegido por Platón para descartar las tesis éticas de los sofistas y reivindicar la postura socrática, la que ha sido denominada en ocasiones como “racionalismo ético”. Básicamente esta posición indica que nadie comete un mal sabiéndolo, nadie puede actuar de mala manera si tiene el conocimiento correcto acerca de la elección ética que debe realizar: “...es por la falta de conocimiento (*ἐπιστήμης ἐνδεία*) que se equivocan (*ἐξαμαρτάνειν*) quienes erran en la elección de los placeres y los dolores [...] pues sabéis bien que un acto errado cometido sin conocimiento (*ἄνευ ἐπιστήμης*) es un acto de ignorancia (*ἀμαθία*)” (357d-e).

Para Platón el conocimiento, *ἐπιστήμη*, tiene pues un carácter moral irrenunciable. Si lo que dicen los sofistas es correcto, y por tanto no podemos, como busca Platón, tener un conocimiento cierto de los universales éticos, los valores, —τὰ καθόλου los llamará Aristóteles—, entonces todo el proyecto ético platónico comienza a desmoronarse. Por ello, debe Platón refutar los postulados de los sofistas, en especial la tesis del *homo mensura* de

Protágoras, solo así el conocimiento tendrá un sustento firme y estable. Y para ello Platón encuentra como lugar más indicado para el conocimiento el alma, la ψυχή, la esencia humana en donde se alberga todo conocimiento verdadero⁵⁷; esto es, donde habitan las ideas, las cuales son para Platón ni más ni menos que la condición de posibilidad del conocimiento.

En este sentido, es completo el contraste de los postulados platónicos con las tesis de Protágoras acerca de la ἐπιστήμη y de la ψυχή. Este es precisamente el tema del diálogo *Teeteto*, el cual contempla los reparos epistemológicos y éticos de Platón a la teoría protagórica del *homo mensura*⁵⁸. Para Platón es absolutamente impensable que la ἐπιστήμη tenga como sustento la sensación, αἴσθησις, como habría señalado Protágoras. Aún más, esta posición protagórica en torno al conocimiento como sensación se encuentra en evidente relación con lo que señala Diógenes Laercio respecto de la concepción protagórica de la ψυχή: “el alma no es nada más que las sensaciones” (DK 80 A1) habría afirmado el sofista. Esta tesis de Protágoras sobre el alma —la que probablemente compartió con Demócrito— hace imposible el sustento moral, y divino, que busca darle Platón al conocimiento radicándolo en la ψυχή, y por tanto debe ser necesariamente rebatida por él, tal como sucede en el *Teeteto*.

Algo similar ocurre en el diálogo *Gorgias*, al rebatir Sócrates a Gorgias, Polo, y en especial a Calicles. Padecer una injusticia es peor que cometerla, como señala Sócrates, solo si el conocimiento respecto del bien y la justicia tiene un sustento moral en la ψυχή. Si, por el contrario, no hay más sustento que la ley convencional, νόμος, o la naturaleza, φύσις, entonces es esta última la que determina que siempre es peor ser víctima de una injusticia que cometerla, como dirá Calicles. Asimismo, con Trasímaco tiene Platón una dificultad semejante: la justicia debe ser definida a partir de una intelección moral de su

⁵⁷ Es en este punto donde las tesis platónicas se tocan con las creencias órfico-pitagóricas sobre la ψυχή, su origen divino y su inmortalidad; pero este es un asunto que no podemos abordar aquí. Un texto clásico para consultar al respecto es *Psyche* de E. Rohde.

⁵⁸ Usualmente se tiene al *Teeteto* por un diálogo de corte exclusivamente epistemológico, lo que es un error, pues son muchos los pasajes en donde se discute los alcances éticos de las tesis allí expuestas: por ejemplo, cuando Protágoras señala: “lo que a cada ciudad le parezca justo y bello, lo es efectivamente para ella, en tanto sea valorado como tal” (DK 80 21a)

esencia, y no por su carácter real, efectivo, es decir, en tanto mero ejercicio del poder, como hace Trasímaco en el primer libro de la *República*.

Este es, pues, el verdadero origen de la disputa de Platón con los sofistas: el problema del conocimiento del bien, de su posibilidad epistemológica y ética, lo que finalmente derivará también en sus disputas de carácter político. No es extraño, por tanto, que la *ψυχή* y la *ἐπιστήμη* jueguen para Platón un rol tan decisivo en estos tres aspectos —epistemológico, ético y político. Conocimiento, bien y justicia son una tríada inseparable cuyo lugar propio es el alma, la *República* es, sin duda, el texto paradigmático para comprender esta importante característica de la filosofía platónica.

La pregunta que cabe hacerse, entonces, respecto a la acusación por los honorarios y el comercio del conocimiento llevado a cabo por los sofistas sería la siguiente: ¿es o no un problema moral el lucrar, o comerciar, con el conocimiento humano?

En este sentido, parece equivocarse E. Zeller en su extenso análisis del problema de los honorarios (1963: 1340-9), pues, al igual que Grote, intenta liberar a los que denomina “grandes sofistas”, como Protágoras y Gorgias, de estas “injustas” acusaciones de lucro y comercio. Sin embargo, su análisis se transforma finalmente en una apología del buen espíritu intelectual de los sofistas, y por tanto, en la asunción implícita de la concepción platónica del conocimiento en tanto bien moral, sin percibir con claridad que el verdadero problema radica en, como hemos visto, las dos diversas concepciones del conocimiento diametralmente opuestas que poseían estos autores.

Ciertamente, como hemos visto, para Platón hay aquí un problema grave, pues él considera el conocimiento de una manera casi atávica. Para Platón el conocimiento es “sagrado”, pues —esto es importante— él a través del alma, la *ψυχή*, está en relación con lo *divino*. El conocimiento tiene, pues, un valor *per se*, su dignidad es superior y no puede ser objeto de comercio ni transacción alguna. El valor moral del conocimiento es total, y por lo tanto no puede ser valuado económicamente. Lucrar con el conocimiento, como hacen los sofistas, es visto por Platón como un asunto no solo de “mal gusto”, sino también

inmoral e indigno precisamente por el *valor* del conocimiento. Por esto, denominaremos aquí a esta visión platónica como una concepción “metafísico-sagrada” del conocimiento⁵⁹.

Por el contrario, la concepción del conocimiento que tienen algunos sofistas como Protágoras o Gorgias es bastante diferente. Dada la situación histórica compleja que enfrentaron los sofistas con la irrupción del modelo de la *polis* y sus instituciones tuvieron que encarar el desafío de sintetizar y organizar la tradición del pensamiento filosófico para renovarlo al amparo de la realidad política del siglo V. Ese desafío fue afrontado desde un pensamiento que hemos denominado *pre-metafísico* en donde lo efectivo, lo “real”, es el éxito político, la victoria discursiva y el poder económico y militar. El conocimiento devino, pues, a través del antiguo precepto de la *areté*, la excelencia, en un arma adecuada para el triunfo político de los ciudadanos. Esta excelencia no sólo era buscada por los sofistas a través del buen hablar (εὖ λέγειν) sino también mediante el buen hacer (πράττειν), de la misma manera en que se pensaba desde Homero (πράττειν καὶ λέγειν), y que Protágoras sintetizará en la enseñanza (μάθημα) de la εὐβουλία, “la buena deliberación”, tanto en el gobierno de lo privado como de lo público (DK A5 = Plat. Prot. 318d).

Por ello, los sofistas concibieron la educación como la transmisión de una *filosofía práctica* que debía ser remunerada. El sofista obtenía un justo lucro con su conocimiento, pues el educando usufructuaría de este conocimiento en el futuro. Así lo atestigua la célebre anécdota de Protágoras con su discípulo Evatlo (DK 80 A1), quien no tenía el dinero para pagar por adelantado sus enseñanzas. Se cuenta que Protágoras dijo en esa ocasión a su alumno: “cuando ganes tu primer litigio pagarás mis honorarios”. El resto de la historia no viene al caso aquí, lo importante es notar que el sofista consideraba legítima su remuneración no sólo como un sustento para su vivir, sino como una paga por la utilidad que este conocimiento prestaría en el futuro a quien lo recibiera.

⁵⁹ Es claro que esta visión metafísico-sagrada del conocimiento tiene también relación con la posición política aristocratizante de Platón. En efecto, para Platón, quienes pueden gobernar de buena manera son quienes tienen especiales cualidades naturales para ello y la preparación necesaria; la gran masa, en cambio, no está en esa especial situación, sino que son pocos los dotados para llevar adelante de la mejor forma dicha tarea política. La excelencia, la *areté*, no puede ser transmitida a diestra y siniestra como una mercancía, como pretenden hacer los sofistas, sino que ella viene dada de alguna forma en la naturaleza de los mejores. Los sofistas cumplieron, en este sentido, el rol de *democratizar* la *areté*, ampliando su difusión y posibilidad más allá de los círculos aristocráticos y oligárquicos.

Así pues, para los sofistas como Protágoras o Gorgias el conocimiento no es algo por sí mismo valioso, digno o sagrado, sino que es, como explicaremos más abajo, una *construcción humana*. Para los sofistas este conocimiento no tiene, por cierto, ningún sustrato divino —recordemos que prácticamente todos los sofistas eran agnósticos o ateos (véase más abajo § 4) —, ni tampoco una base moral —sabemos también que fueron ácidos críticos de las costumbres. Esta clara distancia entre la concepción sagrada y moral del conocimiento de Platón y la estrictamente humana de un Protágoras, tiene su punto cúlmine en el pasaje de *Leyes* en donde Platón deliberadamente modifica la tesis protagórica del *homo mensura* “el hombre es medida de todas las cosas”, ἄνθρωπος πάντων χρημάτων μέτρον (DK 80 B1), sustituyendo la palabra ἄνθρωπος por θεός, de modo que la frase corregida para Platón dice: “no el hombre, sino la divinidad es la medida de todas las cosas” (*Leyes* 716c 4). He aquí la concepción del conocimiento y de la ética propia del platonismo completamente develada por su propio autor, la *metafísica* en su plena expresión: el conocimiento y el bien no *dependen* del ser humano, sino que son determinados en su esencia por una realidad divina exterior.

§ 1.3.2 ARISTÓTELES.

LA VISIÓN ARISTOTÉLICA
DE LOS SOFISTAS

No es fácil saber hasta que punto la posición crítica de Aristóteles con respecto a los sofistas es una herencia de Platón y qué parte de ella corresponde más bien a un análisis desprejuiciado del propio Estagirita⁶⁰. En general, puede señalarse que existe una relación bastante clara y consecuente entre las visiones críticas de ambos filósofos. Esta unidad de planteamientos aristotélicos y platónicos encuentra su punto cúlmine en la conocida definición de las *Refutaciones sofísticas* (165a 21): “la sofística es una sabiduría aparente (φαινομένη) y no real (οὔσα); y el sofista un negociante de sabiduría aparente y no real” (DK 79, 3). Esta afirmación aristotélica es, sin ninguna duda, un resumen perfecto de aquello que las críticas platónicas ya habían mostrado: los sofistas comercian con un conocimiento que en realidad no poseen.

Sin embargo, si la perspectiva genealógica de W. Jaeger para comprender la filosofía de Aristóteles es correcta, y efectivamente en sus primeros escritos el Estagirita *depende* intelectualmente de su maestro, entonces podríamos concluir que las *Refutaciones sofísticas* corresponderían a un escrito temprano en la producción filosófica aristotélica. De ahí que, en este texto la posición aristotélica en relación a los sofistas sea tan acorde a las críticas planteadas por Platón, y de cierta manera sea una culminación de las mismas⁶¹.

Ahora bien, a pesar de lo anterior, se ha comprobado que en general Aristóteles hizo un uso más acotado del término “sofista” y fue, en algún sentido, más “benévolo” que Platón en su tratamiento de estos autores, tal como sucede en ciertos pasajes de la

⁶⁰ Tal vez el artículo más importante al respecto sea el de C. J. Classen “Aristotle’s picture of the Sophists” en Kerferd 1981a: 7-24.

⁶¹ Lamentablemente, W. Jaeger no se refiere mayormente a las *Refutaciones Sofísticas* en su *Aristóteles*, y la única vez que las menciona (Jaeger 1997: 209), muy brevemente, es para referirse a la forma en que concluye dicha obra de Aristóteles, como si fuera más bien un escrito de su período medio. En cambio, que las *Refutaciones* son un escrito temprano, lo afirma C. J. Classen: “[Las *Refutaciones Sofísticas*] ...un libro que parece pertenecer al período temprano de la producción de Aristóteles...” (en Kerferd 1981a: 11). La tesis de que la comprensión de los sofistas por parte de Aristóteles sufre un cambio a través de su evolución intelectual —siguiendo el desarrollo planteado por Jaeger—, esto es, desde una visión más severa en la etapa platónica de su pensamiento, para posteriormente acoger de mejor manera las posturas sofísticas, podría parecer, a primera vista, una posibilidad de lectura atractiva del asunto, pero hasta donde podemos no es fácil de probar en los textos.

Metafísica —los que, siguiendo la tesis genealógica de Jaeger, son más tardíos que la *Refutaciones Sofísticas*.

Como bien señala C. J. Classen, Aristóteles sólo denomina directamente como σοφιστής en sus obras a los poco conocidos Pólido, Licofrón y Brisón. Este uso acotado del término es un antecedente importante “especialmente en tanto ninguno de los otros sofistas —aquellos que estamos acostumbrados a considerarlos como sofistas— jamás es explícitamente llamado ‘sofista’ por Aristóteles” (en Kerferd 1981a: 10); efectivamente ni Protágoras, ni Hippias, ni Pródico —a diferencia de lo que sucede cuando los menciona Platón— son denominados de esta forma por el Estagirita.

Asimismo, la visión aristotélica de los comúnmente llamados “sofistas” parece ser particularmente meticulosa, por cuanto no pocas veces analiza detenidamente las causas de los errores que según él cometen estos autores. Es más, incluso las apreciaciones aristotélicas acerca de las tesis de los sofistas no siempre son de carácter negativo; hay textos en los que Aristóteles aprueba algunos de sus postulados, como sucede por ejemplo con una proposición de Protágoras sobre geometría en *Metafísica* 998a 2-4 o con la visión de la particularidad de cada *areté* de Gorgias, posición que Aristóteles, en *Política* 1260a 28, prefiere y legitima frente a la equivocada afirmación de la unidad de la *areté*, expresada célebremente por Platón en el *Protágoras*. Classen explica el asunto de la siguiente manera: “Que los sofistas no son malos en todo sentido, de acuerdo a la visión de Aristóteles, es algo demostrado por su práctica no de ridiculizarlos o ignorarlos, sino de refutarlos o de mostrar cuidadosamente en que sentido estaban ellos equivocados” (en Kerferd 1981a: 17-18). En la misma dirección Nestle antes ya había señalado esta mayor cercanía de Aristóteles con los sofistas: “mucho más cerca a los pensadores jónicos y a los sofistas que Platón estaba su más importante discípulo, Aristóteles” (1975: 541).

Así pues, a pesar de la clara compenetración de las críticas de Platón y Aristóteles, la visión aristotélica tiene su especificidad propia y no debe ser simplemente equiparada a la posición de su maestro. La tesis que defenderemos aquí es que el elemento que unifica el juicio platónico y el aristotélico respecto del negativo valor filosófico de los sofistas es *una cierta concepción metafísica del conocimiento basada en el concepto de esencia, οὐσία*, que ya hemos determinado en Platón y que se refleja perfectamente en el citado pasaje de

las *Refutaciones Sofísticas* de Aristóteles⁶². Ahora bien, este mismo elemento que reúne ambas posturas es, a la vez, el que las separa, pues, es evidente que la metafísica aristotélica tiene sus especificidades que la distinguen diametralmente de la platónica y, en este sentido, su crítica a los sofistas tendrá también, como veremos, ciertas particularidades propias.

Para adentrarnos en la forma en que Aristóteles comprende los planteamientos de los sofistas abordaremos el asunto a partir de dos problemáticas: en primer lugar revisaremos como Aristóteles encara el problema de la retórica y su uso por parte de los sofistas; veremos que esta crítica es, tal como en Platón, más bien formal y periférica y que no es completamente atingente a los planteamientos filosóficos de un Protágoras o de un Pródico; posteriormente, analizaremos el problema filosófico de fondo, a saber, las dificultades que plantea la metafísica aristotélica a la ontología y la epistemología de los sofistas, en particular, a la tesis del *homo mensura* de Protágoras.

LOS SOFISTAS Y
LA RETÓRICA

La crítica aristotélica al errado uso que algunos sofistas realizan de la retórica va un paso más allá de la crítica platónica. Si bien Platón ya había rechazado el uso que los sofistas hacían de la retórica por carecer de contenido, de conocimiento, y por tanto transformarla en un mero instrumento de lucha discursiva, Aristóteles elabora minuciosamente un razonamiento ético que busca explicar de modo cabal los errores que cometerían los sofistas al confundir la esfera *técnica* propia de la retórica con la esfera *práctica* propia de las decisiones éticas. El sofista es en este sentido, para Aristóteles, un rétor que con su técnica intenta equivocadamente definir criterios éticos y políticos. Como veremos, esta crítica desarrolla de una forma más convincente y acabada la postura platónica, pero encontraremos causas de peso para considerar que esta crítica no atañe de forma decisiva a los sofistas y su visión de la palabra, del λόγος, pues se enmarca dentro de la reducida comprensión aristotélica de la retórica en cuanto mera técnica.

⁶² Efectivamente, una de las más importantes distinciones de esta metafísica platónico-aristotélica de la esencia consiste precisamente en distinguir lo que es ser algo meramente *aparente* (φαινομένη), de aquello que es *ser verdaderamente* (οὐσα) algo. De ahí la frase aristotélica “la sofística es una sabiduría aparente (φαινομένη) y no real (οὐσα)” (DK 79, 3).

Para comprender la definición aristotélica de la retórica se necesita antes explicar la distinción ética que el Estagirita establece en *Ética Nicomáquea* entre la ποιήσις, el hacer, y la ποιᾶσις, el obrar. Aristóteles establece esta distinción para separar las *acciones* propias de las artes, o técnicas, de las propiamente *obras* humanas; las primeras son de carácter *poiético* pues son acciones con vistas a una finalidad externa, mientras que las segundas tienen la cualidad de fundarse en la elección moral (προαίρεσις), en su propio fin, es decir son *prácticas*; tal como indica Aristóteles: “pues ya que el *hacer* (ποίησις) y el *obrar* (ποιᾶσις) son diferentes, es necesario (ἀνάγκη) que el arte (τέχνη) esté en relación con el *hacer* y no con el *obrar*” (EN 1140a 17-18).

Aristóteles busca demarcar con claridad, pues, el campo de las acciones técnico-artesanales, o *poiéticas*, de las obras propiamente morales, o *prácticas*. Las acciones *poiéticas* siempre se realizan en vistas de otra cosa, el arte de la zapatería busca hacer buenos zapatos para poder caminar y desplazarse de mejor manera, el constructor de barcos busca que sus barcos cumplan bien su función ya sea para el comercio o la guerra, etc. En cambio las obras *prácticas* o morales no persiguen otra finalidad sino el *obrar bien*; para ello, señala Aristóteles, es necesaria la prudencia (φρόνησις), pues esta *sabiduría práctica* —no teórica, ni científica— es la que nos permite hacer una buena elección moral (προαίρεσις): “pues la prudencia (φρόνησις) no es una ciencia (ἐπιστήμη), ni tampoco un arte (τέχνη). No es ciencia pues las acciones humanas pueden variar, y tampoco un arte pues obrar (ποιᾶσις) y hacer (ποίησις) son genéricamente distintos, en tanto el hacer busca un fin (τέλος) distinto que el acto de hacer, mientras que en el obrar no puede ser otro, sino que el fin en sí mismo es *obrar bien* (εὖποιᾶσις)” (*Ética nicomáquea* 1140b 2-6). Teniendo estas distinciones presentes es que Aristóteles lleva adelante su análisis de la retórica.

Efectivamente, para Aristóteles la retórica es un arte o técnica, una τέχνη, cuyo fin es el de descubrir los medios adecuados para poder persuadir a otros. La retórica, así comprendida, es un instrumento *técnico* cuya función (ἔργον) es encontrar las condiciones necesarias para producir, de manera óptima, el asentimiento de las mayorías. No se trata

—aclara Aristóteles— como pensaban antaño los sofistas y Platón, de atribuir a la retórica directamente la finalidad de “persuadir” (τὸ πείσαι), sino que lo que ella hace propiamente es buscar “los medios persuasivos adecuados en cada caso” (τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον) (véase *Retórica* 1355b 10-12). Así pues, el campo propio de la retórica es, evidentemente, el campo de la acción técnica, y su labor no puede ser considerada sino desde esta perspectiva *técnico-poiética* que la caracteriza.

Los problemas para la retórica comenzarían, según Aristóteles, cuando no se comprende de manera correcta su campo de acción *poiético* y se lo confunde con el *práctico*. Esta confusión en el campo de acción propio de la retórica se produciría por un hecho particular: ella es utilizada usualmente en ámbitos propiamente *prácticos*, como son la política y la justicia, la asamblea y los tribunales, por lo cual con frecuencia la retórica termina sustituyendo y suplantando a la verdadera reflexión moral (φρόνησις). Esta situación particular de la retórica es explicada por Aristóteles en los siguientes términos: “a la retórica le es contangencial ser una cierta *ramificación* (παράφυεξ) de la dialéctica y de la disciplina ética (τῆς περὶ τὰ ἠθῆ πραγματείας) —a la cual con justicia llamamos *política* (πολιτικήν). Es por este motivo que la retórica toma la máscara de la política, y aquellos que la utilizan cometen el mismo error, ya sea por falta de educación (ἀπαιδευσία), por charlatanería, o por otras razones humanas” (*Retórica* 1356a 25-30).

Por lo tanto, cuando la retórica intenta traspasar el campo *poiético* y proyectar así su saber técnico sobre los ámbitos propios de la *πραξις*, sobrepasando sus límites, se inmiscuye en una tarea sobre la cual no tiene ninguna posibilidad lícita de acción, pues la retórica en cuanto saber técnico, no contiene en sí un saber moral, un saber *práctico*. Esta proyección ilimitada e ilícita de la retórica sobre la *πραξις* es lo que constituiría lo propio de la retórica sofística, “pues lo sofístico no radica en la facultad (δύναμις) sino en la elección (προαίρεσις)” (*Retórica* 1355b 17-18). Lo que transforma en *sofística* a la retórica no es, pues, su facultad, su potencia, sino la forma en que se elige utilizar este arte. Aún cuando en los tribunales la retórica pueda ser tremendamente efectiva *técnico-poiéticamente* hablando, el error propio de los sofistas es, según Aristóteles, el querer

sobrepasar justamente estas dimensiones *poiéticas* de su arte para situarse en el ámbito de las decisiones éticas.

De este modo, el Estagirita distingue claramente entre la retórica y la ética, señalando los alcances limitados de la técnica retórica respecto de su posibilidad de acción en el ámbito práctico, y del error que conlleva su utilización sofística como forma de orientación de la acción moral⁶³. Esto es lo que sucede, piensa Aristóteles, con la doctrina protagórica de hacer del argumento débil un argumento fuerte, en tanto en ella se utilizaría la retórica para producir este efecto de apariencia en los otros ciudadanos o en los jueces, en circunstancias de que la realidad no es de esa forma: “en esto consiste convertir el argumento más débil en el más fuerte. Y esta es la razón por la que la gente, con toda justicia, soportaba mal la profesión pública de Protágoras: pues no sólo es una falsedad (*ψεῦδος*) y no es verdadera (*ἀληθές*), sino una verosimilitud aparente (*φαινόμενον εἰκός*), no fundada en otro arte, sino en la retórica y la erística” (Arist. *Retórica* 1402a = DK 80 A21).

Ahora bien, justamente como lo sofístico, según Aristóteles, radica en el uso de la retórica y no en su facultad —siendo ella una técnica que busca determinar las posibilidades de la persuasión— también puede ser utilizada lícitamente como forma de conducción hacia fines morales virtuosos, tal como Platón ya lo había planteado en el *Fedro*. Sin embargo, estos fines, claro está, jamás pueden ser determinados por la retórica misma —como pretenderían algunos sofistas—, pues la retórica sólo puede servir legítimamente, a modo de mero instrumento, o como potenciadora de un discurso moral establecido por vía de la *φρόνησις*, el saber propiamente moral.

Esta crítica aristotélica a la retórica y su uso sofístico parece ser, desde todo punto de vista, razonable. Efectivamente, si la retórica es solamente una técnica es claro que a ella no le compete tomar decisiones sobre lo justo o lo injusto, y si nuestros autores, los sofistas, intentan realmente hacer eso entonces pareciera que Aristóteles tiene justa razón en sus apreciaciones. Sin embargo, consideramos que existen principalmente dos elementos que nos permitirán mostrar que esta crítica aristotélica no es decisiva. El primer punto es la, a nuestro juicio, limitada comprensión aristotélica de la retórica como una mera técnica; el

⁶³ Una interesante discusión al respecto puede encontrarse en Covarrubias 2003: 37 y siguientes.

segundo, la compleja visión que tenían los sofistas —en particular Protágoras y Gorgias— de la palabra, del λόγος.

Así pues, la primera cuestión que debemos resolver es si la crítica aristotélica compete o no efectivamente a nuestros autores, ya que al menos a primera vista sí lo parece. Este problema de la atingencia o no de la crítica aristotélica puede plantearse de otra manera: ¿es razonable confinar el pensamiento sofista, como el de Protágoras, a un ámbito estrictamente retórico y técnico? ¿Es la filosofía de los sofistas, en resumidas cuentas, nada más que una proyección circunstancial de sus ambiciones retóricas? Nos parece evidente que esto no es así, y tampoco es razonable que el propio Aristóteles lo haya creído de esta manera. Efectivamente, la reflexión de los grandes sofistas sobrepasa con mucho una dimensión puramente retórica, y se adentra en lo más estrictamente filosófico y ético, sin que su pensar sea subsidiario de sus aspiraciones retóricas⁶⁴. En este sentido, resulta ejemplar la filosofía política de Protágoras, pues, teniendo ella un componente importante en la educación retórica, sobrepasa con mucho este aspecto y se erige como una verdadera filosofía de la *polis*, de su constitución y de la manera en que debe resguardar la pacífica convivencia entre sus ciudadanos.

El segundo problema que presenta este planteamiento aristotélico respecto de la retórica es —como señalábamos— su definición de esta como una mera *técnica*. Es cierto que los sofistas también concebían desde antiguo la retórica como una τέχνη⁶⁵, pero por cierto no lo hacían a partir de los criterios limitantes de la ética aristotélica. El arte de lenguaje, la técnica del λόγος, es para los sofistas un asunto muchísimo más intrincado y complejo que la mera técnica esbozada por Aristóteles. En esta dirección son Protágoras y Gorgias los sofistas que ha planteado el asunto de la manera más radical. La palabra, el λόγος, es para la teoría política de Protágoras el medio por el cual los hombres crean la ciudad. El arte de hablar es de alguna forma el creador de toda la realidad política humana, y en tanto tal, no puede ser pensado como una mera técnica. Este arte es constitutivo de los

⁶⁴ El escrito de H. Gomperz *Sophistik und Rhetorik* (Leipzig 1914), se sustenta justamente sobre la tesis opuesta, es decir, que la sofística no es otra cosa que retórica, y que su correlación y unidad es completa.

⁶⁵ A los escritos retóricos antiguos muchas veces se les dio precisamente este nombre τέχνη, los míticos creadores de este arte Tisias y Córax —y también Gorgias y Trasímaco— habrían compuesto textos de este tipo.

acuerdos que los ciudadanos alcanzan en las asambleas y en los tribunales. Es este λόγος el que posibilita pues, en definitiva, toda *politicidad* humana, pues a partir de él se genera la amistad (φιλία) ciudadana, como indica el *Mito de Prometeo*, y cuya consecuencia es en definitiva la existencia de la comunidad, κοινωνία.

Asimismo, el λόγος, es para Gorgias “el gran soberano”, δυνάστης μέγας (DK 82 B11) que crea *realidad*, que *genera* experiencia, ya que al no haber realidad ontológica alguna, como plantea Gorgias en el tratado “*Sobre lo que no es*” es el lenguaje el que viene a ocupar este lugar. Por lo tanto, desde esta perspectiva, es completamente razonable plantearse seriamente la pregunta de si la retórica de un Gorgias es meramente una técnica en el sentido *poiético* que le da Aristóteles o esta delimitación no puede ser atingente en este caso. La visión aristotélica que quita a la retórica su posibilidad de actuar a nivel ético o político, supone una ontología de la esencia, que no encontramos en Gorgias. El arte del lenguaje no puede ser comprendido pues como una mera técnica, sino como una fuente de *realidad*.

Con esto arribamos al último y más fundamental problema de las críticas aristotélicas a los sofistas: cómo enfrenta el Estagirita, con su metafísica, los postulados de nuestros autores.

ARISTÓTELES Y LAS BASES
METAFÍSICAS DEL
CONOCIMIENTO

Para abordar este problema debemos, en primer lugar, establecer la relación correspondiente entre la metafísica de Platón y la de Aristóteles. Nuestro propósito no es establecer un análisis total de la relación de las metafísicas de ambos autores, sin duda una tarea de tal envergadura requeriría de muchísimo más espacio que el que podemos asignarle aquí. Sin embargo, es preciso que determinemos al menos los elementos característicos de ambas posiciones de modo de poder establecer con claridad las similitudes y diferencias de las lecturas que ambos filósofos realizan de los sofistas. La concepción metafísica del conocimiento de Platón fue definida en el capítulo anterior de la siguiente manera: el *conocimiento*, bajo su perspectiva, tiene un fundamento, esencial y moral, último e irreductible, que, a diferencia de lo que pensaban los sofistas, trasciende la sensibilidad y el

lenguaje. La pregunta que debemos plantearnos es: ¿podríamos atribuir esta misma definición del conocimiento a Aristóteles? Nuestra tesis es que, en este sentido Aristóteles tiene más bien una suerte de posición intermedia entre Platón y los sofistas.

Para establecer esta posición con claridad es preciso que analicemos el concepto que une y separa las posiciones de ambos filósofos, a saber, su concepción de la οὐσία, *esencia* o *entidad*⁶⁶. Aristóteles heredó de Platón, en un sentido lato, la perspectiva filosófica que busca determinar y definir el *ser propio* de las cosas, la *esencia* de los entes, en tanto aquello universal (καθόλου) que los unifica a través de un procedimiento psíquico-intelectual, psico-noético (ψυχῆ-νοῦς). Platón, sabemos, llamó a este ser propio *idea*, ἰδέα, y Aristóteles, *esencia*, οὐσία. Ambos, por lo tanto, comparten una posición *onto-epistemológica* clara que dista mucho de la perspectiva de un Protágoras o un Gorgias: el conocimiento tiene un sustrato definido, con independencia de la sensibilidad y el lenguaje, que es de carácter universal (καθόλου), por cuanto ya sea la ἰδέα o la οὐσία ambas buscan definir el ser propio y único de un ente determinado. Por lo tanto, para ambos autores el ser de las cosas está ya determinado de manera universal, con independencia de nuestra percepción o lenguaje, ello es su *idea* o *esencia*.

Sin embargo, hay un elemento clave que distingue la visión platónica de la aristotélica, y que le da una dirección diferente a su análisis del problema. Aristóteles no puede concebir —como Platón— que el ser propio de las cosas, su *esencia*, esté separada de los entes (τὰ ὄντα), a la manera en que lo están para Platón las ideas: “pues parece imposible que la esencia (οὐσία) esté separada (χωρῖς) de aquello de lo que es su esencia, ¿cómo podrían las ideas (ἰδέαι), siendo las esencias de las cosas (οὐσίαι τῶν πραγμάτων), estar separadas de ellas?” (Arist. *Met.* 991b). Aristóteles y Platón concuerdan, por lo tanto, en que todos los entes tienen un ser propio, definido y universal, pero difieren en que mientras para Platón, la idea se encuentra en un nivel puramente inteligible, separado de la materialidad del ente del cual es su ser propio, para Aristóteles

⁶⁶ Como se sabe, esta es la traducción de οὐσία que sugiere Tomás Calvo en su versión de la *Metafísica* para Editorial Gredos.

este ser propio de todo ente es inmanente a ese ente mismo, es decir, la esencia de un ente radica irrenunciablemente *en* ese ente mismo.

Es a partir de este último punto que la crítica de Aristóteles a los sofistas debe ser comprendida. El motivo por el cual la crítica aristotélica es tal vez menos vehemente —lo que le da ese carácter más moderado que la visión platónica— radica probablemente en que la metafísica de la οὐσία aristotélica asigna una mayor prioridad, ontológica y epistemológica, a las entidades particulares (τόδε τι), y en cierta medida también a la sensación (αἴσθησις). Sin embargo, Aristóteles no concibe en modo alguno un verdadero conocimiento sin la noción de *esencia* y los principios lógicos y ontológicos que le acompañan. Aquí yace su problema de fondo con los sofistas, en especial con Protágoras: los postulados del sofista de Abdera no tienen presente esta fundamental noción ontológica y epistemológica de *esencia*, ni tampoco de los principios que le son inherentes, como el decisivo principio de no contradicción.

El problema fundamental de Aristóteles con los sofistas no parece tener, pues, un trasfondo moral tan importante como sucede con Platón, sino que, principalmente, una base más bien ontológica y lógica. No es en la *Ética nicomaquea*, sino en la *Metafísica* en donde Aristóteles enfrenta de la manera más profunda este problema al intentar desarticular el postulado tal vez más representativo de los planteamientos de los sofistas: la tesis del *homo mensura* de Protágoras y sus implicancias.

En efecto, Aristóteles comienza el libro *Gamma* con el postulado fundamental de su *Metafísica* acerca de la existencia de “una ciencia que estudia lo que es en tanto que es” (ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν). Esta ciencia usualmente ha sido llamada “ontología” pues investiga *lo que es*, τὸ ὄν, no en relación a otro aspecto, sino exclusivamente en tanto que ello *es*, ὄν. Esta ontología aristotélica supone como concepto fundante la noción de οὐσία, ya que ser una οὐσία es aquello que *todas las cosas que son*⁶⁷ (τὰ ὄντα) tienen en común, es decir ser una *entidad*, “pues lo que es común a todas las cosas es *lo que es* (κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν 1004b 20), y al mismo tiempo es esta οὐσία *lo que es* (τὸ τί ἐστι) cada cosa determinada (τόδε τι), es decir, su *esencia*.

⁶⁷ Nuevamente siguiendo la traducción de Tomás Calvo.

Sin embargo, no ha mucho andar de proyectada esta ciencia —a partir del capítulo tercero del mismo libro *Gamma*— Aristóteles considera necesario enfrentar las dificultades que representan para su ontología los postulados de algunos *physikoi*, como Heráclito y Demócrito, y “la tesis de Protágoras” (ὁ Προταγόρου λόγος, 1009a 6) y “quienes postulan la tesis de Protágoras” (τοῖς τὸν Προταγόρου λέγουσι λόγον, 1007b 24).

El problema que se le presenta a Aristóteles en *Metafísica Gamma* al enfrentar estas filosofías, es básicamente el mismo que desarrolló Platón en el *Teeteto*, a saber: si los planteamientos de Heráclito y Protágoras son ciertos entonces el conocimiento básicamente no sería posible. Al haber rechazado Aristóteles la solución platónica de las *ideas*, debe él por sí mismo enfrentar una vez más el problema de fundamentar y “rescatar” al conocimiento de las garras de lo “relativo” (πρός τι) y de la consiguiente negación de la posibilidad de la contradicción (οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν), pues: “si las proposiciones contradictorias (ἀντιφάσεις) sobre una misma cuestión son todas, al mismo tiempo, verdaderas, es evidente que todas las cosas serán una sola (ἅπαντα ἔσται ἓν). Lo mismo será, por ejemplo, una trirreme que un muro o una persona, si es posible hacer cualquier afirmación o negación de cualquier cosa, como resulta lógicamente necesario a quienes sostienen la tesis de Protágoras. Si a uno le parece (τῷ δοκεῖ) que el hombre no es una trirreme, es evidente que no es (οὐκ ἔστι) una trirreme. Y, consecuentemente, también lo es, si la proposición contraria es verdadera. [...] (1009a 6) De la misma opinión proviene la tesis de Protágoras, en tanto las mismas cosas pueden al mismo tiempo ser y no ser, pues si todas las opiniones (τὰ δοκοῦντα) y apariencias (τὰ φαινόμενα) son verdaderas, es necesario que todas sean al mismo tiempo verdaderas y falsas. [...] (1009a 12) Por lo cual, es necesario que la misma cosa sea y no sea (τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι). Y si esto es así, es necesario que todas las opiniones sean verdaderas. Pues quienes dicen mentiras y quienes dicen verdades opinan de manera contrapuesta. Pero si las cosas son así (τὰ ὄντα), entonces todos dicen la verdad” (*Metafísica* 1007b 18 y ss. = DK 80 A19).

Es cierto, que en el texto precedente Aristóteles no analiza directamente la tesis del *homo mensura*, sino que más bien estudia las implicancias ontológicas, lógicas y

epistemológicas que se derivarían —en su interpretación— de una correcta comprensión del argumento de Protágoras, ὁ Προταγόρου λόγος. Es por ello que, si bien Aristóteles no menciona aquí explícitamente la tesis del *homo mensura*, es evidente que se refiere a ella tal como lo hace en otros varios pasajes de la *Metafísica*⁶⁸, en dónde trata de una manera similar estos problemas y extrae las mismas conclusiones que aquí se plantean⁶⁹.

La primera consecuencia que Aristóteles extrae de su interpretación de la tesis de Protágoras es de carácter ontológico: si tal como se plantea, el hombre es medida de todas las cosas, y por tanto, cada opinión es verdadera, entonces sucederá algo muy similar a lo que decía Heráclito, “todas las cosas serán una sola” (ἅπαντα ἔσται ἓν), puesto que lo mismo será un hombre o una trirreme o un muro, en tanto esto sea considerado así por alguien. De tal modo que, si las cosas que son (τὰ ὄντα) son efectivamente así, es necesario que la misma cosa sea y no sea (τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι).

La segunda consecuencia de esta tesis, y tal vez la más importante, es de carácter lógico pues, a los ojos de Aristóteles, si asumimos esta posición ontológica no podríamos en realidad pensar, ya que si un ente puede ser al mismo tiempo un hombre o un muro o una trirreme o cualquier otra cosa, entonces la falta de unidad de significado no nos permitiría siquiera pensar (νοεῖν) ni hablar (λέγειν), “pues no significar *una* cosa determinada es no significar nada” (τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστίν, 1006b 7). Esta certeza aristotélica es la que se encuentra a la base de su famosa enunciación del principio de no contradicción: “Es imposible que lo mismo sea y no sea atribuido al mismo tiempo a la misma cosa y de acuerdo a lo mismo” (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, 1005b 19).

Finalmente, el tercer y último alcance de la tesis “relativista” es que el conocimiento, ἐπιστήμη, no puede radicar en los entes, puesto que ellos podrían ser y no ser al mismo tiempo, ni tampoco en el pensamiento, ya que al no haber unidad ontológica

⁶⁸ Véase *Theta* 1047a 6, *Iota* 1053a 35 y *Kappa* 1062b 12.

⁶⁹ La evidente relación de este texto con la comprensión platónica del *homo mensura* fue indicada ya por H. Bonitz en su análisis de este pasaje: “*Protagorae sententiam his verbis Aristoteles significat τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα: distinctius fortasse dicere poterat τὰ δοκοῦντα καὶ τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ ἀληθῆ ἐστὶν αὐτῷ. cf 6. 1011b 3. Plat. Theaet. p. 152a: οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί*” (Bonitz 1960: 199).

tampoco puede haber unidad noética ni semántica, sino que todo conocimiento no es más que sensación (αἴσθησις), y con ello todo ente (ὄν) adquiere su ser en tanto es percibido por alguien, es decir, lo adquiere de forma relativa (πρός τι), con lo cual en definitiva se destruiría la pretensión platónico-aristotélica de fundamentar inteligiblemente la ciencia.

Ahora bien, resulta evidente que el análisis de las consecuencias ontológicas, lógicas y epistemológicas que Aristóteles atribuye a la posición filosófica protagórica y heraclítica se sustentan en su noción metafísica de οὐσία. En efecto, la noción de οὐσία permite a Aristóteles superar la multiplicidad y la relatividad de *lo que es* sin recurrir a las ideas platónicas, pues la οὐσία se encuentra a la base y como sustrato (ὑποκείμενον) de lo que Aristóteles denomina la unidad πρὸς ἓν (*Met.* 1003a 33). Esta unidad posibilitada por la οὐσία se traduce, en definitiva, en la unidad y universalidad de *lo que es* o *el ser* (τὸ ὄν) —como algunos prefieren llamarlo. Es la οὐσία, por tanto, la que faculta a Aristóteles a hablar de la existencia de una *esencia propiamente tal* (τὸ τί ἦν εἶναι) de los entes, y de atribuir la posibilidad de señalar lo que una cosa es “por sí mismo” (καθ’ αὐτό), sin esta comprensión unitaria y unívoca de *lo que es* simplemente no se podría pensar en esos términos, y estaríamos destinados, diría Aristóteles, a permanecer precisamente en lo que no es “por sí mismo”, sino en lo que adquiere su ser de modo “relativo” πρὸς τι.

La tesis aristotélica es que Heráclito, Protágoras y sus seguidores desconocen esta noción básica de οὐσία que nos permite hablar, pensar y conocer correctamente, y por esa razón caen en las contradicciones más flagrantes. Por ello, Aristóteles caracteriza el pensamiento de estos autores como una mera reflexión acerca de lo que sucede *accidentalmente* (κατὰ συμβεβηκός), pues al carecer de la noción de οὐσία, jamás llegarían a comprender el ser de las cosas propiamente tal: “en general los que hablan de esa manera anulan la entidad (οὐσία) y la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι). Por consiguiente, les

es necesario señalar que todo se produce accidentalmente (συμβεβηκέναι)” (1007a 22-23)⁷⁰.

RELATIVISMO INGENUO
Y PERITROPÉ

Es evidente pues, que toda la interpretación aristotélica reposa sobre el concepto de οὐσία. El hecho de que Aristóteles no haya puesto en duda la existencia de esta noción y la tomara prácticamente por un axioma no debe extrañarnos. Aristóteles concibe la οὐσία como una realidad necesaria y evidente de suyo, tal como Platón concebía los universales. Sin el concepto de *esencia*, esto es, sin su ontología, Aristóteles no podría articular su refutación de Heráclito, Protágoras y sus seguidores. Si no hay *esencia*, el principio de no contradicción no funciona, y tampoco es necesario.

El *relativismo ingenuo* que Aristóteles le achaca a Protágoras en *Gamma* IV y V, y posteriormente en *Kappa* VI —siguiendo a Platón en *Teeteto* 171a— presupone la concepción de todo ente como una entidad definida sobre la base de su *esencia*. El Estagirita atribuye a los planteamientos del sofista, erradamente, la suposición de que lo que a cada uno le *parece* algo así también *es*, simplemente, ese algo, donde ese “*es*” es pensado a la manera de un ser entitario esencial único, es decir bajo la lógica metafísica aristotélica, como si Protágoras diera a la *apariencia* el carácter de *ser esencial*, posición a la que denominaremos “*relativismo ingenuo*”, y que olvida que la tesis protagórica señala, con toda claridad, que las apariencias son verdaderas, no *universalmente*, en el sentido de ser esencial, sino exclusivamente *para quienes* las perciben. Un ejemplo evidente de este error interpretativo lo encontramos en el siguiente pasaje en donde Aristóteles se refiere a la posibilidad de que el hombre sea medida de todas las cosas: “si esto es así, sucederá que la misma cosa es y no es (τούτου δὲ γιγνομένου τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι)...” (*Met.* 1062b 15-16). Pero es evidente que Protágoras no señala que las cosas sean algo y no lo sean, esencial y universalmente hablando, sino que las cosas son distintas

⁷⁰ Como bien señala Classen, el intento de Aristóteles por comprender el pensamiento de Heráclito y Protágoras es completamente serio; por ello el Estagirita ocupa gran parte del libro *Gamma* solo para descifrar, desde sus propios principios y terminología, la filosofía de estos autores (véase Kerferd 1981a: 13).

para quienes las perciben. Protágoras no entiende “ser” en un sentido esencial y único, sino siempre como “ser para”. Aristóteles simplemente obvia aquí esta distinción.

Este error interpretativo llevó a Platón y Aristóteles a proponer que la tesis del *HM* se autorrefutaría, se autodestruiría a sí misma mediante la posibilidad de *invertir el argumento*, la *περιτροπή*⁷¹ (*Teeteto* 209d). Aunque el término *περιτροπή* no se encuentra en Aristóteles, su crítica va en la misma dirección que la de Platón, esto es, que la tesis de Protágoras es contradictoria consigo misma, pues si el hombre es medida de todas las cosas, y por tanto todas las opiniones son igualmente verdaderas, será igualmente verdadero decir que esta pared es blanca y negra al mismo tiempo, o que esta acción es buena y mala al mismo tiempo, y que, incluso, la tesis misma de Protágoras es verdadera y falsa al mismo tiempo, pues perfectamente puede haber quienes la consideren verdadera y quienes, falsa.

Sin embargo, esta supuesta autocontradicción del argumento no es tal, y probablemente ni Platón, ni Aristóteles, hayan estado convencidos de que podrían refutarla mediante este subterfugio. Ambos percibieron que había una falta de prolijidad en el análisis de la tesis protagórica visto a través de la caricatura del *relativismo ingenuo*. Así, Platón cuida en todo momento de señalar que lo que quiere decir Protágoras es que “las cosas son *para mí* tal como *a mí* me parece que son y que son *para ti* tal como *a ti* te parece que son” (*Teet.* 152a). Aristóteles, por su parte, si bien en primera instancia (*Met. Gamma* IV y V) plantea que el argumento protagórico es absurdo (ἄτοπον) a causa de su autocontradicción, posteriormente en *Gamma* VI abordará de forma más acabada el problema ontológico de fondo, esto es, el problema de lo relativo, *πρός τι*. Si se comprende bien la tesis de Protágoras, *lo que es* no puede ser algo determinado esencialmente, sino que siempre adquiere su ser en relación con otra cosa. Por esta razón, Aristóteles comprende que desde una perspectiva sin *esencia* la tesis protagórica no se contradice. Si nada es por sí mismo algo determinado, esto es, una οὐσία, entonces la tesis

⁷¹ Véase DK 80 A15. Acerca de la *περιτροπή* y la autorefutación en el argumento de Protágoras los artículos definitivos son los publicados por M. Burnyeat en 1976 y Chappell 1995. Véase también Kerferd 1981 106-8, y el artículo del profesor Alonso Tordesillas “Protagoras’ head exhumed. *Homo mensura* and *homo politicus* in Plato’s *Theaetetus*”, en *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato’s Dialogues*, vol. II, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions-Societat Catalana de Filosofia, 2010, pp. 81-101.

de Protágoras es factible, pues en ese caso, Aristóteles reconoce, a Protágoras le sería legítimo plantear que “no *es algo* lo verdadero, sino que verdadero solamente *para alguien*” (*Met.* 1011b 3)⁷². De modo que, bajo esta lógica del relativismo sin *esencia*, es perfectamente posible que una misma cosa sea blanca y negra al mismo tiempo y en el mismo sentido, pero *para distintos hombres*, pues Protágoras no señala que el parecer de cada cual sea universalmente verdadero, sino que es verdadero *para cada cual*.

Efectivamente, la οὐσία es precisamente para Aristóteles aquello que salva al conocimiento del relativismo, pues ella es *por sí misma*, ya que “si todas las cosas no son relativas (πρός τι), sino que ciertas son por sí mismas (αὐτὰ καθ’ αὐτά), entonces no todo lo que parece (τὸ φαινόμενον) es verdadero (ἀληθές)” (1011a 17). De modo que esto destruiría la posibilidad de un pensamiento “relativista” como el de Protágoras, y ya no se podría plantear seriamente que es el hombre la medida de las cosas, ni tampoco la divinidad como señaló Platón en *Leyes* (716c), sino que será la *esencia* la que nos indicará la verdad, pues “afirmamos que el conocimiento (ἐπιστήμη) es la medida de las cosas (μέτρον τῶν πραγμάτων)” (1053a 31), remata Aristóteles. Para Protágoras, pues, el hombre es la medida, para Platón, la divinidad, para Aristóteles, el conocimiento.

Dicho de otra forma, el pensamiento *pre-metafísico* de los *physikoi* y de los sofistas no sigue ni la lógica ni la metafísica de la *esencia*, y por consiguiente, la crítica aristotélica a estos autores solo puede resultar válida *desde* la propia metafísica. Si no hay *esencia*, no hay univocidad, sino *multiplicidad* de la experiencia. Tanto Platón como Aristóteles conciben *lo que es* como algo con existencia independiente y universalmente igual para todos, como si el reducto último de la universalidad estuviera en el ente mismo y no en el hombre; para uno, sabemos, el fundamento de todo ente es su *idea*, para el otro su *esencia*. La metafísica de Platón y Aristóteles se vio obligada, pues, a refutar a los sofistas, pero lo hizo cayendo en una suerte de *petitio principii* invertida, en tanto lo que buscaba rebatir se encontraba ya descartado por sus propios postulados y axiomas.

⁷² “οὐκ ἔστιν ἀληθές τοῦτο, ἀλλὰ τούτῳ ἀληθές”, hay en griego un juego de palabras que me he permitido traducir de esa forma. Otra forma de traducir este pasaje, según la versión de Tricot (1966), es considerando que el “τοῦτο” se refiere a la “sensación” (αἴσθησις), pues Aristóteles la ha mencionado precedentemente, de modo que la traducción sería algo así: “la sensación no es verdadera, sino que es verdadera para un tal individuo”.

§ 1.4 LOS SOFISTAS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA,
REINTERPRETACIONES DE SU PENSAMIENTO.

HEGEL

Hegel es con seguridad uno de los filósofos que más influencia ha tenido sobre la disciplina de la historia de la filosofía. Para Hegel la historia del pensamiento no es simplemente el recuento o presentación bibliográfica de ciertas ideas o teorías, sino que ella es la propia historia de la razón humana y su evolución. La historia de la filosofía es, así pues, el proceso dialéctico universal que explica cómo la razón humana transita desde el estado primario de *ensimismamiento* hacia el *absoluto*. Dicho de otra manera, la historia evolutiva del pensamiento es la verdadera historia universal, y es en su desarrollo, en su devenir, donde se juega lo verdaderamente decisivo para el espíritu humano pues, como Hegel indica en su *Fenomenología del Espíritu*: “la verdad (Wahrheit) es el movimiento (Bewegung) de ella en ella misma” (1966: 33). La culminación de este proceso es para Hegel el *Espíritu absoluto* o “la esencia que es en y para sí (Das an- und fürsichseienden Wesen) y que, al mismo tiempo, es real (wirklich) como conciencia (Bewusstsein) y se representa (vorstellt) a sí misma...” (1966: 259).

Es en el contexto de este análisis filosófico de la historia que Hegel, en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (año 1837) tuvo el invaluable mérito de haber sido el primer autor en reintegrar a los sofistas realmente a la historia del pensamiento humano⁷³. El proceso dialéctico para Hegel es un proceso que se desenvuelve en etapas únicas y *necesarias*, por lo cual, los sofistas no sólo son incorporados en sus *Lecciones* como un dato bibliográfico o enciclopédico, sino como un momento *necesario* para la construcción y evolución del pensamiento y, por tanto, para el devenir del *Espíritu absoluto*. Se comprende, pues, la importancia de esta reinterpretación hegeliana de los sofistas.

Básicamente, la concepción hegeliana consiste en la comprensión dialéctica de todo proceso histórico desde la tríada: tesis, antítesis, síntesis. La filosofía griega es así dividida por Hegel en tres etapas: (1) desde Tales a Anaxágoras, (2) Los sofistas, Sócrates y los

⁷³ Véase Kerferd 1981: 6-7.

Socráticos, y (3) Platón y Aristóteles. En este sentido, (2) los sofistas, Sócrates y los socráticos, tienen un lugar muy determinado en el proceso dialéctico: ellos representan el momento negativo, o *antítesis* del movimiento filosófico comprendido como *tesis* (1), es decir, los filósofos de la naturaleza, situación que culmina con la *síntesis* presente en las filosofías de Platón y Aristóteles (3). Los sofistas representan pues, para Hegel, el momento negativo antitético, es decir, el momento en que la subjetividad se presenta como lo efectivo y real, donde es el sujeto el que decide sobre la verdad y niega la autonomía de los objetos; el momento en que esta subjetividad se opone a la objetividad un tanto ingenua de la primera filosofía griega, aquella que sólo se ocupaba de lo exterior, de la φύσις, y que todavía no ponía su vista en el sujeto cognoscente mismo, desarrollo que se facilitará, según Hegel, por el descubrimiento anaxagórico del *intelecto*, el νοῦς⁷⁴. Esta oposición, tesis-antítesis, objeto-sujeto, positivo-negativo, es superada finalmente solo por las filosofías “sintéticas” de Platón y Aristóteles.

Así pues, esta comprensión hegeliana de los sofistas les otorga un lugar completamente necesario en la historia del pensamiento, tan necesario que sin ellos no se daría la síntesis propia del desarrollo dialéctico. Por lo tanto, la interpretación de Hegel resulta valiosísima, no tanto por su relectura o revaloración de los propios sofistas, sino que por su comprensión histórica de los mismos como momento necesario en el desarrollo de la historia de la filosofía. Desde Hegel, en adelante los sofistas nunca más abandonarán su lugar en la historia del pensamiento.

GROTE, ZELLER

A diferencia de Hegel y su parco análisis filosófico, el historiador inglés Georg Grote fue el primer entusiasta defensor de la reputación de los sofistas. En su obra *History of Greece* (1850), Grote considera a los sofistas como grandes maestros y educadores imbuidos por un profundo deseo de progreso intelectual. Grote atribuye a la educación de los sofistas un carácter cívico y moral trascendente en la formación de las elites

⁷⁴ Hegel lo señala de esta forma en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*: “El pensamiento (Denken) se proclama ahora como el principio, que tiene, por lo pronto, una manifestación subjetiva (subjective), en cuanto actividad subjetiva del pensamiento: se abre así, al establecerse lo absoluto, como *sujeto* (*subject*), una época de reflexión subjetiva; es decir, se inicia en este período, que coincide con la desintegración de Grecia en la guerra del Peloponeso, el principio de los tiempos modernos” (1995: II 7).

intelectuales y gobernantes de la Grecia clásica e intenta defenderlos de las críticas descarnadas de la tradición platónica que los hace aparecer como embaucadores y comerciantes usureros. Por el contrario, para Grote, los sofistas son los dignos maestros de costumbres cívicas, que buscan el mejoramiento de los ciudadanos destacados y de los líderes políticos a través de la educación en la retórica y en las virtudes; pues tal como Grote señala “estos dos apelativos [de rétor y sofista] indicarían a personas dotadas de semejantes cualidades morales e intelectuales” (1850: V 537).

Efectivamente, Grote afirma que la educación de los sofistas iba dirigida fundamentalmente a “los políticos animados por un espíritu público” (1865: XII 181, nota), un espíritu de contribuir al desarrollo y florecimiento de la *polis*, pero que muchas veces se confundían entre ellos algunos “políticos ambiciosos” que buscaban su propio beneficio; esto habría causado la mala reputación de los sofistas, aún cuando, indica Grote, la verdadera “finalidad” del movimiento sofístico —educar cívicamente a los ciudadanos— era “moralmente irreprochable”. Esta revaloración de los sofistas de Grote llegó a ser célebre en su época, pero también tuvo importantes detractores, como H. Sidgwick en sus artículos de 1872 y 1873 aparecidos en la *Journal of Philology* (véase Guthrie 1971: 12)

Por su parte, Eduard Zeller, en su monumental obra *La filosofía de los griegos en su desarrollo histórico* (publicada entre los años 1842-54 y puesta al día por W. Nestle en 1920), continuó en términos generales la interpretación histórica de su maestro, Hegel.

Efectivamente, el análisis que Zeller realiza de los sofistas es, en lo esencial, un desarrollo de las tesis propuestas por Hegel en las *Lecciones*⁷⁵. Zeller, sin embargo, intentó redefinir las actividades especulativas de los sofistas y los reposicionó como importantes antecedentes intelectuales de la filosofía socrática: “los griegos difícilmente hubieran tenido un Sócrates y una filosofía socrática sin la sofística” (ZN 1963: 1432). Así pues, Zeller, siguiendo a Hegel, vuelve a insistir en la necesidad histórica de los sofistas.

El estudio exhaustivo de Zeller lo llevó también a concordar con Grote en algunos aspectos de carácter formal, como, por ejemplo, las injustas críticas a los sofistas por sus honorarios (1963: 1343), pero no así en asuntos de fondo, como el elevado carácter moral que Grote atribuyó a los sofistas; al contrario, para Zeller “[a la sofística] no le queda más

⁷⁵ Zeller no oculta en absoluto la paternidad hegeliana de sus ideas: “fue Hegel el primero que tuvo una comprensión más profunda de la sofística y del lugar histórico que le corresponde” (ZN 1963: 1425).

que una habilidad formal como única meta de su enseñanza, a la que no puede entregar ni fundamento científico ni elevación moral” (ZN 1963: 538).

Como buen hegeliano, entonces, Zeller redujo la filosofía de los sofistas a un mero *subjetivismo* propio de la época antitética de la filosofía griega. Desde esta perspectiva, la sofística se caracterizaría por constituir el paso desde la duda acerca de las cualidades físicas del mundo al cuestionamiento indiscriminado de los asuntos éticos y el consiguiente rechazo de un orden moral definido. La filosofía de los *physikoí*, indica Zeller, devino así en sofística por carecer de un “método” adecuado para enfrentar los asuntos de orden ético y político, método que en cambio sí comenzará a desarrollar por esos años Sócrates (véase ZN 1963: 1290-1).

De esta manera, finalmente, Zeller cae en el lamentable error de considerar a los sofistas como un conjunto de autores carentes de verdaderos intereses filosóficos e intelectuales, sino que más bien motivados meramente por asuntos prácticos y no científicos: “[Para los sofistas] no es en el conocimiento como tal sino en su mera utilidad, en tanto ayuda y medio para el obrar, en donde se busca su valor y su sentido (p. 1342)... La enseñanza sofística representaba en sí misma, entonces, un gran peligro para la fundamentación de la ciencia y las especulaciones científicas sólidas y serias (p. 1347)... Una vez que el hombre ha renunciado al conocimiento no puede buscar su satisfacción más que en la actividad o el goce” (ZN 1963: 1348).

NIETZSCHE,

Es extraño que los intérpretes de los sofistas del siglo XX no hayan considerado de importancia la revaloración que realiza Nietzsche de estos autores; no lo hace Jaeger, tampoco Guthrie, ni Kerferd. Tal vez esto haya sucedido por la supuesta falta de rigurosidad filológica del análisis nietzscheano⁷⁶ o su, quizás, demasiado “libre” interpretación de los sofistas —de acuerdo a los cánones de una *reconstrucción histórica*. Sin embargo, hay quienes desde hace ya un tiempo han establecido, desde distintas perspectivas, ciertas relaciones entre el pensamiento de Nietzsche y el de los sofistas: W. Nestle (1941), M. Untersteiner (1949/1967), E.R. Dodds (1959: 387-91), y más

⁷⁶ Por favor, tómese este adjetivo en su sentido literal, es decir: “propio de Nietzsche”, y no como una forma de visión sectaria de la realidad, como ha devenido en su acepción popular.

recientemente J. de Romilly (1988: 11), entre otros. Con todo, es probablemente Scott Consigny y su importante artículo “Nietzsches Reading of the Sophists”, en la *Rhetoric Review* del año 1994, quien ha estudiado de la manera más acabada esta relación, ya que, como bien señala Consigny (1994: 5), los intérpretes mencionados han usualmente establecido ciertas relaciones entre las filosofías de Nietzsche y de los sofistas, pero no han abordado un estudio acabado de cómo Nietzsche revaloró en sus escritos, directamente, a los sofistas. El problema, pues, puede ser planteado en dos momentos de la siguiente manera ¿En qué consiste la revaloración de los sofistas llevada a cabo por Nietzsche? Y ¿nos permite esta revaloración comprender a los sofistas, hoy, desde una nueva perspectiva? Nuestra tesis es que esta relectura nietzscheana de los sofistas es hoy, probablemente, la más atrevida y actual, y al mismo tiempo, la que mejor nos permite comprender hoy a estos autores.

Los pasajes de la obra publicada de Nietzsche en los que se refiere a los sofistas no son numerosos⁷⁷, pero no sucede lo mismo con sus escritos póstumos, usualmente denominados “*Nachlass*”. Entre estos últimos encontramos dos párrafos decisivos para alcanzar una correcta comprensión de la interpretación nietzscheana de los sofistas, ambos del año 1888. El primero corresponde a KSA 13, 14 [116] titulado “La filosofía como decadencia”, y el segundo KSA 13, 14 [147] “La lucha de la ciencia”⁷⁸. Estos dos fragmentos buscan articular la historia de la filosofía griega desde una nueva perspectiva en la cual la metafísica de Sócrates, Platón y Aristóteles representa la “decadencia”, mientras que el “realismo” de los sofistas es considerado por Nietzsche como un “pensar honesto” y sin engaños. Para poder abordar esta revaloración de los sofistas debemos explicar primero, por cierto, cuál es la visión general de Nietzsche de la historia de la filosofía, para luego poder situar en ella a los sofistas.

Nietzsche concibe la historia de la filosofía como la historia de la decadencia. Desde Sócrates en adelante la filosofía no ha sido más que un nihilismo solapado, esto es, el abandono de los instintos, de lo sensible, del cuerpo, de la fisiología, en mor de lo suprasensible, de las esencias, del alma, de la metafísica. Esta metafísica de lo invisible

⁷⁷ De acuerdo a Consigny son solo tres: *Humano, demasiado humano* §221, *Aurora* §168 y *Crepúsculo de los Ídolos*, “Lo que debo a los antiguos” §2.

⁷⁸ Estos textos se encuentran recogidos parcialmente en los párrafos §428 y §429 de la —como es bien sabido— apócrifa *Voluntad de Poder*.

representa para Nietzsche un estado de enfermedad *fisiopsicológica* del hombre. La historia de la filosofía, en tanto metafísica, es pues la historia del nihilismo que se funda en la creencia en realidades puramente inteligibles, que no son más que *ficciones* de la propia razón humana, la razón engañándose a sí misma y creyendo en realidades inexistentes, en la *nada*. Nietzsche se concibe a sí mismo como el primero en desenmascarar este engaño de la metafísica que ha durado milenios, pero también el primero en mostrar la existencia de una época *pre-nihilista*, *pre-metafísica* que representaría la salud frente a la enfermedad del nihilismo. Nietzsche celebra esta época pre-nihilista, tal como “celebra”⁷⁹ también nuestra actual época de *nihilismo activo*, esto es, la capacidad de destrucción activa de cualquier sentido de trascendencia, como una etapa más saludable que la del mero *nihilismo pasivo*, es decir, la simple pérdida del sentido y su disolución, y por cierto, más saludable aún que la época del simple e ingenuo *nihilismo*, es decir, el de la metafísica y su creencia en las ficciones de la razón, su creencia en la *nada*⁸⁰.

Así pues, en este contexto, Nietzsche realza la cultura griega anterior a Sócrates, como una etapa previa al gran engaño de la metafísica, a la que en ciertas ocasiones denomina “la época trágica de los griegos”, como el título de su conocido escrito acerca de los filósofos preplatónicos y también en *El Nacimiento de la Tragedia*⁸¹. Los sofistas son para Nietzsche pensadores de esta filosofía pre-nihilista, verdaderos herederos de la primera filosofía, y por tanto representan el carácter saludable de esta cultura griega que proviene de Homero y que alcanza su climax en la tragedia de Esquilo; el decaimiento, el fin de esta época, arriba sin embargo con la transvaloración de los valores realistas a manos de Sócrates y Platón: “La cultura griega de los sofistas emergió desde todos los instintos griegos: ella pertenece a la cultura del tiempo de Pericles, tan necesariamente como Platón no pertenece a este: ella tiene sus precursores en Heráclito, en Demócrito, en los tipos

⁷⁹ Así lo plantea en un importante fragmento póstumo escrito entre Noviembre de 1887 y Marzo de 1888: “Describo lo que viene: el advenimiento del nihilismo [...] Yo aquí celebro, no condeno que él venga (Ich Lobe, ich tadle hier nicht, Dass er kommt) (KSA 13, 11 [119]).

⁸⁰ La distinción más clara entre *nihilismo pasivo* y *activo* se encuentra en otro fundamental fragmento póstumo del otoño de 1887: “Nihilismo tiene *dos significados*: A) Nihilismo en cuanto signo del poder en aumento del espíritu: en tanto *nihilismo activo* [...] B) Nihilismo en cuanto decaimiento y retroceso del poder del espíritu: el *nihilismo pasivo*” (KSA 12, 9 [35]).

⁸¹ No solo en estos escritos, por cierto, se ha ocupado Nietzsche de esta época pre-nihilista, sino que su obra está cruzada por referencias a los poetas, filósofos —y, como veremos, también a los sofistas— de esta época pre-metafísica. Véase sobre todo: *Más allá del bien y mal*, *Crepúsculo de los Ídolos*, *El Anticristo*, y entre los escritos no publicados: *El Estado griego* y *La lucha de Homero*.

científicos de la antigua filosofía; ella tiene su expresión, por ejemplo, en la elevada cultura de Tucídides” (KSA 13, 14 [116]).

A diferencia de todas las anteriores revaloraciones de los sofistas ya vistas, la propuesta de Nietzsche no tiene que ver en absoluto con rescatar a los sofistas de la crítica destemplada sufrida a manos de la tradición. Esto porque, según Nietzsche, los sofistas no necesitan ser liberados de su mala reputación tradicional, es la propia historia de la filosofía, en tanto desarrollo de la metafísica nihilista de Platón, la que al dilapidar la figura de los sofistas se ha develado a sí misma como el vano intento que es de postular un conocimiento y una moralidad trascendentes. Nietzsche asume que el real problema no son los sofistas, sino que radica única y exclusivamente en la transvaloración filosófica llevada adelante por Platón. Nietzsche concibe a Platón como el opuesto máximo a esta cultura trágica y realista, como “anti-griego”: “Platón *contra* Homero: este es el antagonismo total, genuino —de un lado el ‘allendista’ (*jenseitiger*) con la mejor voluntad, el gran calumniador de la vida, de otro el involuntario divinizador de ésta, la *áurea* naturaleza”⁸².

Los sofistas son pues, para Nietzsche, los reales herederos de esta tradición griega, y de lo que él denomina el “instinto” griego, esto es, su búsqueda de excelencia a través de la lucha, la competencia, el *agón*, tal como se expresa en la lucha discursiva, en la oratoria, y como se observa, asimismo, en las labores políticas de los sofistas. Al contrario, Platón no vendría sino a destruir este instinto griego de lucha sustituyéndolo por una concepción moral e inteligible de la realidad en cuyo lugar más alto se encontraría la “Idea del Bien”.

Los sofistas fueron verdaderos filósofos políticos —podría haber dicho Nietzsche— Platón, en cambio, no alcanzó a ser más que un teórico de la política ideal, pues “los filósofos, en sentido propio, son aquellos que dan órdenes y legislan” (*Más allá del bien y mal* §211). El verdadero filósofo es, para Nietzsche, aquel que da leyes (*Gesetz-geber*) a los

⁸² *La genealogía de la moral*, Tratado tercero § 25. Esta es también la razón por la cual Nietzsche critica a los doctos de su tiempo por considerar a Sócrates, Platón y Aristóteles como paradigmas de “lo griego”: “¡Juzgar a los griegos por sus filósofos, a la manera alemana, utilizar, por ejemplo, la mojigatería de las escuelas socráticas para explicar *qué* es, en el fondo, helénico!... Los filósofos son, en efecto, los *décadents* del mundo griego, el movimiento de oposición al gusto antiguo, aristocrático (—al instinto agonial, a la *polis*, al valor de la raza, a la autoridad de la tradición)”, *Crepúsculo de los ídolos, Lo que yo debo a los antiguos* § 3. Para Sócrates y Platón como “síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos”, véase *Crepúsculo de los ídolos, El problema de Sócrates* § 2.

demás, aquel que legisla, tal como Protágoras lo hizo cuando diseñó las leyes y fue legislador (νομο-θέτης) de Turios.

De esta forma, para Nietzsche la crítica de Platón a los sofistas es correcta, es más, era completamente necesaria, pero no porque ella mostrara los errores filosóficos de los sofistas, sino que, por el contrario, porque ella develó la completa oposición de la metafísica de Platón al “realismo” de los sofistas: “Los sofistas no son otra cosa que realistas [...] Ellos tienen el valor que poseen todos los espíritus fuertes de *conocer* su inmoralidad [...] Los sofistas eran griegos: Sócrates y Platón en tanto tomaban el partido de la virtud y la rectitud, eran judíos⁸³ o yo no sé qué” (KSA 13, 14 [147]).

Por esta razón, Nietzsche rechaza duramente la tesis de Grote respecto del alto valor cívico y moral que él atribuye a los sofistas. Para Nietzsche es precisamente el “inmoralismo” y el “realismo” de estos autores lo que debe ser bien comprendido y aplaudido, por lo cual, pretender salvar a los sofistas de la crítica platónica equivale a desestimar sus propias tesis inmoralistas. Es decir, si se pretende rechazar la crítica de Platón, por “injusta”, y se quiere reivindicar a los sofistas sin aceptar su carácter “realista” no se logrará comprender la lucha de fondo, la verdadera oposición que existe entre los postulados políticos de los sofistas y las divagaciones transmundanas del platonismo: “La táctica de Grote para la defensa de los sofistas es falsa: él quiere enaltecerlos como hombres nobles y estandartes de la moral — pero su nobleza era la de no promover ningún engaño con grandes palabras y virtudes” (KSA 13, 14 [147]).

La cualidad fundamental de los sofistas es pues, para Nietzsche, su franqueza intelectual. Ellos no aceptan como real ninguna doctrina sobre el bien, la justicia o la virtud; entienden la relatividad de todos estos conceptos y no asumen como verdadera una posición filosófica determinada, por eso, a diferencia del platonismo, no realizan grandes discursos, ni promueven ningún “engaño” metafísico.

De este modo, es Nietzsche quien, por primera vez en la historia de la filosofía, logra avizorar las reales dimensiones de la gigantomaquia filosófica de Platón contra los sofistas: se trata de la lucha de la metafísica, de las esencias inteligibles inmutables, las

⁸³ En otros lugares Nietzsche identifica a Platón también con el cristianismo. No se trata aquí en ningún caso de una crítica racial a la manera del antisemitismo, se trata de la lucha nietzscheana contra la metafísica y la moral. En este sentido el judaísmo y el cristianismo son los dos ejemplos que más a menudo utiliza Nietzsche para expresar lo contrario de la afirmación existencial del politeísmo grecorromano.

ideas, contra el subjetivismo gnoseológico de un Protágoras, el realismo político de un Trasímaco y el escepticismo moral de un Calicles. En esto consiste realmente entonces la oposición Platón – sofistas, la problemática en torno a los honorarios y la retórica no son más que cuestiones accesorias. Lo que hay aquí realmente es el develamiento de cómo la metafísica platónica se ha impuesto ante los sofistas con su transvaloración filosófica de lo inteligible por sobre lo perceptible, lo políticamente deseado por sobre lo posible, lo irreal por sobre lo real, y con esto para Nietzsche comienza la decadencia, comienza el nihilismo: “No puede nunca insistirse con suficiente fuerza en que los grandes filósofos griegos representan la *decadencia de toda virtud griega...*” (KSA 13, 14 [116]).

Así pues, desde la perspectiva de Nietzsche, tanto Hegel como Grote y Zeller habrían errado en sus interpretaciones, todos por la misma razón, esto es, por aceptar tácitamente la metafísica de Platón, Hegel por asumir la ontología platónica, pues los sofistas serían simplemente la negación subjetiva de los objetos, situación que se superaría con el postulado de algo más real, las ideas, en circunstancias de que aquello “más real” no es más que una ficción de la propia metafísica. Grote se equivocaría, a su vez, por asumir la moral cívica tradicional sin ninguna crítica, al suponer que los sofistas no están en contradicción con los criterios de moralidad y virtudes supuestas por Platón, cuando en realidad, evidentemente hay una notable distancia entre los postulados éticos platónicos y las visiones “inmoralistas” de un Trasímaco o un Calicles.

Nietzsche entiende, pues, que esta lógica de la metafísica se termina con el siglo XIX y que, por tanto, el pensamiento toma un nuevo camino, post-metafísico. Y es particularmente llamativo el hecho de que este nuevo camino de la filosofía se asemeja mucho al que desarrollaron ya los *physikoi* y los sofistas: “Nuestra actual forma de pensar es en un alto grado heraclitea, democritea y protagórica... Bastaría decir, que ella es *protagórica*⁸⁴, pues Protágoras unió en sí mismo ambas partes: Heráclito y Demócrito” (KSA 13, 14 [116]).

De esta forma, para Nietzsche es característica propia de nuestra época de pensamiento, post-metafísica, el que los pensadores anteriores a la metafísica platónica, los sofistas y los preplatónicos en general, vuelvan a aparecer hoy en su verdadero esplendor

⁸⁴ Esta palabra en cursiva es destacada por el propio Nietzsche.

filosófico y nos sea posible, hoy, entenderlos de mejor manera de lo que lo fueron en el pasado.

NESTLE, HUSSERL

Más arriba (p. 41) ya hemos hecho referencia a la tesis de W. Nestle en torno a la evolución del mito al *logos*. Precisamente, en su obra *Vom Mythos zum Logos* (1941¹), Nestle realiza una completa revaloración de los sofistas pues: “Me parece muy importante y necesario situar a la sofística y su significado en el lugar correcto dentro de la descripción de esta evolución” (Nestle 1975: V). Nestle afirma que la sofística debe ser comprendida como una proyección de la filosofía jónica, y no a través del mero ideal retórico del εὖ λέγειν, como había enfatizado Heinrich Gomperz en su *Sophistik und Rhetorik* (1912), siguiendo de alguna forma la visión tradicional platónica.

Asimismo, Nestle fue el primer filólogo e historiador de la filosofía en reconocer e incorporar la interpretación de Nietzsche de los sofistas a la literatura especializada. Recordemos que Nestle en el año 1920 fue quien reeditó y aumentó la obra monumental de E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*; allí, Nestle, en una de las páginas añadidas por él, plantea derechamente que fue Nietzsche quien explicó con mayor claridad el hecho de que los sofistas propusieran por primera vez “la pregunta por el origen de la moral (Ursprung der Moral) [...] aunque se podría considerar inadecuado el intento de Nietzsche de solución a esta pregunta, pero ya haber puesto el problema es y será un aporte” (ZN 1963: 1294).

Esta misma dirección, a saber, la de mostrar la importancia de la reflexión moral de los sofistas, es seguida también por E. Husserl. Si bien Husserl no se cuenta usualmente entre los intérpretes relevantes de los sofistas, sin embargo, lo recogemos aquí pues propuso una lectura del problema del origen de la ética que bien vale la pena señalar.

Es singular el hecho de que tanto Nietzsche como Husserl —dos autores tan distintos— hayan comprendido la central importancia de la reflexión moral de los sofistas. Para Nietzsche, ya lo hemos visto, los sofistas son los primeros pensadores en desenmascarar los engaños de la moral y la relatividad de los valores. Para Husserl, en cambio, la ciencia ética tiene precisamente su *origen* con los sofistas y con Sócrates.

Efectivamente, Husserl afirma en *Einleitung in die Ethik* (1920-1924) que la ética nace a partir de una reflexión en torno a los valores, y que esta reflexión ética tiene en su origen el carácter de una duda y relativización de estos valores. La ética, la ciencia que busca definir el bien y la justicia comienza en occidente, paradójicamente, solo cuando se instala sistemáticamente la duda, la problematización acerca de los valores, y no allí donde hay certeza acerca de lo bueno o lo justo, sino que allí donde no se sabe o no se puede definir. Esta dubitación, esta crítica de todas las costumbres y los valores, esta incredulidad respecto de las intenciones morales es propia de los sofistas, y por tanto la ética como ciencia nace con ellos (*Einleitung in die Ethik* 2004:34).

HEIDEGGER

M. Heidegger tampoco ha sido considerado usualmente entre los intérpretes del pensamiento sofista, tal vez porque, lamentablemente, no escribió demasiado al respecto. En efecto, solo tenemos unos pocos textos en los que se refiere a los sofistas, en particular, un escrito titulado *Der Satz des Protagoras* (1940), escrito que posteriormente se incluyó en su obra *Nietzsche* (1963).

Para Heidegger la historia de la filosofía griega se encuentra cruzada —como es bien sabido— por su particular comprensión de la verdad como *alétheia*, como “desocultamiento” (*Unverborgenheit*). Los griegos, de acuerdo a esta versión, no ven en la verdad la “adecuación del intelecto a la cosa” (*adequatio intellectus ad rem*), como ocurrirá posteriormente en la historia del pensamiento, sino que están dominados por la visión de la verdad como aquello que aparece a la luz, que se muestra (*φαίνεταί*), y que se hace evidente. Esta concepción de la verdad se encuentra para Heidegger a la base de todo el pensar griego, y de esta determinación no escapan tampoco los sofistas.

Heidegger concibe, pues, que “la sofística” surgió en el contexto de esta sabiduría griega, de esta *sophía*. Sin un Anaximandro, un Heráclito o un Parménides no se puede concebir el nacimiento de un pensamiento como el de los sofistas, dice con razón Heidegger, en especial como el de Protágoras. Así pues, al poseer todos los rasgos propios de la concepción que piensa la verdad como aquello que aparece y se muestra, como “desocultamiento”, la sofística sería efectivamente un momento o etapa de la filosofía griega. Según interpreta Heidegger, el pensamiento sofístico se encuentra atado a este

sentido de verdad y, así, a la base de la historia de la metafísica. La metafísica implica para Heidegger *el olvido del ser en los entes*, es decir, la metafísica sería aquella época del pensar en la cual la pregunta por el Ser mismo se ha olvidado y ella ha devenido sencillamente en la pregunta por el ser *de* los entes. La sofística así vista, sería subsidiaria de la metafísica griega y no representaría el momento de un pensar pre-metafísico o trágico, como señalaba Nietzsche. Por consiguiente, la sofística se encontraría, para Heidegger, dentro de la historia del ser en tanto metafísica: “La *sofística*, de la cual Protágoras debe ser considerado su pensador conductor, solamente es posible sobre la base y en tanto un tipo de σοφία, es decir, la comprensión griega del Ser como presencia y la determinación griega de la esencia de la verdad como ἀλήθεια (desocultamiento)” (1963: 139-140).

Desde esta perspectiva, el *homo mensura* de Protágoras significa que “el hombre es la medida para el ser del ente” (1963: 137). Donde “Hombre”, quiere decir “‘cualquiera’ (yo, tú, el o ella)” (1963: 136). Así pues, Heidegger indica que, para Protágoras, sería el “yo”, el ἐγώ, el que determinaría el ser del ente, de manera similar a como sucederá con el “yo pienso” en Descartes. Por este predominio del sujeto sobre cualquier otra determinación del ser, Protágoras es comprendido comúnmente como “el Descartes de la metafísica griega” (1963: 141), sin embargo señala Heidegger, a pesar de estas similitudes debe distinguirse su situación muy diversa en la historia de la metafísica. Hay en esta visión heideggereana de la “sofística” algo que resuena a la comprensión que tenía Hegel de la misma, y de Protágoras en particular, asunto que, por su extensión, lamentablemente no podemos abordar aquí.

En definitiva, Heidegger piensa que los sofistas no sólo son una parte en la historia del pensamiento griego, sino que están íntimamente relacionados con la sabiduría y la metafísica griega, a tal punto que ellos sólo son posibles y pensables, desde esta tradición filosófica que concibe al Ser como *presencia* y la verdad como *desocultamiento*. Los sofistas se encontrarían, por lo tanto, dentro de la historia del ser, y más precisamente dentro de la historia de la metafísica; su pensar no tendría, al menos en este sentido, nada de original.

Es evidente que estas tesis sobre los sofistas se sostendrán sólo en la medida en que aceptemos la lectura de Heidegger de la historia del pensamiento como historia del ser y de

la metafísica en tanto olvido del ser. Si ello es así, los sofistas tendrían que ser considerados como dentro de la época de la metafísica, y su pensamiento, subsidiario de las categorías de esta metafísica.

Lamentablemente, este no es el lugar para rebatir la lectura heideggereana de la historia del pensamiento como historia del ser; sin embargo, es evidente, que nos inclinamos más bien por la comprensión de los sofistas de Nietzsche y no por la de Heidegger.

JAEGER,
UNTERSTEINER,
GUTHRIE,
KERFERD,
Y OTROS

Probablemente una de las revaloraciones del pensamiento de los sofistas más difundida en lengua hispana sea la llevada a cabo por W. Jaeger en su conocida obra *Paideia* (1933-47). Allí, Jaeger propone comprender positivamente el “fenómeno de la sofística” desde su “vital importancia” para la consolidación de la noción de *educación* (*paideia*) en el mundo griego; por ello, señala Jaeger, la sofística debe ser considerada, antes que todo, como un gran “movimiento educativo” (2000: 263-5).

En este sentido, la unidad de la sofística no puede estar dada, según Jaeger, por las aspiraciones retóricas que ella perseguía, pues “es una afirmación superficial la de que lo nuevo y lo único que une a todos los sofistas sea el ideal educador de la retórica, εὖ λέγειν [...] Común es más bien a todos el hecho de ser maestros de *areté* política...” (2000: 269). Así pues, al igual que Nestle, Jaeger rechaza la tesis de H. Gomperz acerca de la retórica como eje unitario de la sofística; sin embargo, las interpretaciones de ambos son muy distintas, pues, si para Nestle la sofística era una legítima proyección de la filosofía jónica, en cambio, Jaeger afirma —equivocadamente, a todas luces— que la sofística es un movimiento puramente “práctico y no científico” (2000: 269) y que “las ideas de los sofistas sobre el hombre, el estado y el mundo carecían de la seriedad y la profundidad metafísica que poseyeron los tiempos que dieron forma al estado ático y que recobraron en la filosofía las generaciones posteriores” (2000: 302).

De esta forma, la revaloración de los sofistas hecha por Jaeger sitúa su valor en la importancia que estos tuvieron para el desarrollo del ideal educativo de la *paideia* griega,

así como por su enseñanza práctica de la *areté* política. Sin embargo, según Jaeger, desde una lectura “filosófica” los sofistas no tendrían un valor relevante, pues se quedarían en el ámbito de lo puramente práctico y carecerían de la “profundidad metafísica” necesaria para el conocimiento; Jaeger queda, así, preso de su interpretación metafísica y platonizante.

M. Untersteiner es, junto con Nietzsche, sin lugar a dudas, quien ha intentado una de las lecturas más atrevidas y controversiales de los sofistas. En su obra *I sofisti* (1949¹ / 1967²), propone interesantes interpretaciones de las doctrinas de estos autores, en particular, de lo que él denomina sin titubear, las “filosofías” de Protágoras y de Gorgias. El estudio de Untersteiner significó la apertura del pensamiento sofístico a nuevas relecturas de sus tesis, sin prejuicio alguno respecto del juicio de la tradición. La reinterpretación de Untersteiner del pensamiento sofista es tal vez una de las más originales que se haya hecho hasta ahora, y tiene a la base la convicción de que los sofistas deben ser considerados filósofos, es decir, pensadores serios de la realidad.

Untersteiner busca revelar las verdaderas dimensiones filosóficas del pensamiento sofístico. Concibe, por ejemplo, la filosofía de Protágoras —como ya hemos visto⁸⁵— como un movimiento de superación de los pareceres particulares y del argumento débil, ἡττων λόγος, hacia una verdad más poderosa y universal, representada por el “argumento fuerte”, κρείττων λόγος, dándole así un especial sentido a la doctrina protagórica de “hacer del argumento débil el más fuerte” (DK 80 B6 b), pues a juicio de Untersteiner esta “es una proposición eminentemente gnoseológica, que vuelve constructivo el fenomenismo protagórico” (2008: 81 [1949: 69]). En el caso de Gorgias, Untersteiner propone —influenciado por el concepto de lo “trágico” en Nietzsche— una comprensión de la filosofía del sofista de Leontinos como una “gnoseología y ontología trágica” (2008: 219 [1949: 171]), la que se deduce a partir de su teoría del lenguaje, llevada a cabo principalmente en su tratado *Sobre lo que no es* y en su *Encomio a Helena*.

Se comprende, pues, por qué durante mucho tiempo ha sido controversial la obra de Untersteiner⁸⁶; ella busca ser —si recordamos las categorías explicadas más arriba (véase

⁸⁵ Ver más arriba nota 50.

⁸⁶ Para esta controversia véase Guthrie 1971: 189/239-240, en donde este señala que algunas interpretaciones de Untersteiner son “curiosas” y otras “muy obscuras”. Véase también Classen 1976: 219 en donde se rechaza el exceso de Untersteiner de atribuir un “sistema filosófico” a Protágoras (Untersteiner 2008: 35 [1949: 28]).

pág. 15)— una *apropiación contemporánea*, es decir, una interpretación nueva y actual, y no una *reconstrucción histórica* del pensamiento sofístico estrictamente remitida a sus fragmentos, aun cuando, paradójicamente, debemos a Untersteiner la segunda y única edición crítica de los fragmentos y testimonios de los sofistas —en cuatro tomos (1954-1962)— luego de la edición de Diels.

Por el contrario, el estudio de W.K.C. Guthrie sobre los sofistas se enmarca en el tipo de aproximación que hemos determinado como una *reconstrucción histórica* de su pensamiento. Guthrie se ocupa de los sofistas en el volumen III de su obra *A history of Greek Philosophy* (1969), texto que a partir de 1971 se editó como una obra independiente titulada sencillamente *The Sophists*. Sin lugar a dudas, este es uno de los escritos más importantes dedicados al pensamiento de los sofistas, en ella Guthrie despliega su vasto conocimiento y erudición buscando una interpretación histórica lo más objetiva posible de las doctrinas de nuestros autores y del lugar que les corresponde en el pensamiento griego.

Sin embargo, quien busque en esta obra una interpretación o una relectura arriesgada del pensamiento de un Gorgias o un Hippias —como la de Untersteiner— chocará aquí contra el muro de una portentosa y sobria hermenéutica, que nos invita a descubrir muchísimos nuevos elementos y relaciones del pensamiento sofístico con su época histórica, la “Ilustración griega” como la llama Guthrie (1971: 48), pero que en su conjunto lamentablemente no parece alejarse mucho de una visión más bien apegada a la interpretación tradicional de los sofistas como pensadores inconsistentes y contradictorios. Así sucede, de manera ejemplar, en el análisis que Guthrie lleva a cabo de la tesis protagórica del *homo mensura* y sus alcances éticos: “La conclusión lógica del subjetivismo protagórico es la anarquía moral y política, pero esto estaba lejos de sus planteamientos, por lo cual la moral y el orden social fueron resguardados por esta curiosa doctrina, típica de su período, en la cual el criterio de verdad o falsedad es abandonado y reemplazado por el criterio pragmático de mejor o peor” (1971: 187). Es evidente que no podemos estar de acuerdo con esta apreciación de Guthrie, pues siguiendo los principios metafísicos y morales platónicos, supone que la negación de un criterio ético objetivo implica simplemente la “anarquía” y la consiguiente destrucción de la comunidad ética y política,

Y también Kerferd 1981: 11. Si bien Untersteiner matizó algunos de sus planteamientos y agregó nuevas posturas en la segunda edición (1967) de su libro *I sofisti*, la polémica en torno a su investigación permanece.

sin tener presente la innegable conexión que existe entre el postulado del *homo mensura* y la fundamentación de la vida política griega del siglo V y de la democracia, por ejemplo.

G.B. Kerferd es en la actualidad la voz más autorizada a nivel mundial entre los estudiosos del pensamiento sofístico. Su trabajo hermenéutico de los sofistas ha sido reconocido como un verdadero hito en los actuales estudios de nuestros autores. Kerferd escribió una serie de artículos sobre los sofistas a lo largo de 50 años; su obra fundamental se titula *The sophistic movement* (1981), *El movimiento sofístico*. En ella Kerferd recorre de manera clara y amena toda la historia del pensamiento de los sofistas desde una perspectiva omnicomprendensiva del movimiento. Precisamente esta denominación de “movimiento” no es casual, sino que Kerferd busca con ello abordar, holísticamente si se quiere, el problema del pensamiento sofístico en la Grecia clásica, liberándolos de los prejuicios de la tradición y devolviéndoles el justo lugar de pensadores políticos de su época. Como bien indica Alonso Tordesillas, en la introducción a su traducción francesa de *The sophistic movement*, “Kerferd da una coherencia remarcable a su tesis: [...] Los sofistas son filósofos; las posiciones que adopta Platón en materia de ética y política son una respuesta a las interrogantes filosóficas propuestas por los sofistas” (Kerferd 1999: 10). Así pues, en gran medida gracias a Kerferd, hoy es posible concebir el pensamiento de los sofistas como una reflexión verdaderamente filosófica que, aunque niega la posibilidad de un conocimiento trascendental a la manera platónica, con ello no abandona de ningún modo la búsqueda y el deseo genuino de conocimiento (véase Kerferd 1981: 175).

No hace mucho tiempo E. Schiappa también ha realizado un importante trabajo acerca de Protágoras y los sofistas titulado *Protagoras and Logos* (2003²). Utilizando herramientas de investigación digital, como el CD-Rom del *Thesaurus Linguae Graecae*, Schiappa ha intentado demostrar que las palabras ῥητορικὴ y ἐριστικὴ fueron invenciones de Platón para definir a sus contrincantes intelectuales como meros entendidos en el hacer hablar hábilmente (δεινὸν λέγειν), pues ellas no se encuentran atestiguadas en ningún escritor griego anterior a Platón.

En este sentido, de lo que se trataría para Schiappa es de redefinir el lugar propio del teorizar de los sofistas, ya que de ningún modo es la pura retórica o erística con la que Platón intentó identificarlos, sino que su ámbito propio sería el mismo en el que se

desarrolla la filosofía griega desde sus inicios: el λόγος. La tesis fundamental de Schiappa es la siguiente: “una vez que se ha aceptado que el teorizar de los sofistas concernía al *lógos* más que a la pura *rhêtoriké* surge una imagen diferente de sus enseñanzas [...] Los sofistas continuaron expandiendo el ‘movimiento’ comenzado por los filósofos presocráticos” (Schiappa 2003: 55). Con la asociación de sofística y erística Platón buscaba dejar fuera de la filosofía a los sofistas, una vez que esto se evidencia es posible concebir la sofística como un movimiento de continuación de las filosofías de los *physikoi*.

Así pues, Schiappa plantea con toda claridad la necesidad de superar la separación platónica retórica-filosofía: “Si los estudiosos persisten en definir la retórica como ‘buscadora del éxito’ y la filosofía como ‘buscadora de la verdad’, y si ellos persisten en usar tal dicotomía para distinguir a los antiguos sofistas de sus contemporáneos y sus sucesores, entonces el resultado será necesariamente un recuento histórico incompleto” (Schiappa 2003: 201). A pesar de la fuerza de los argumentos de Kerferd y Schiappa, sin embargo, entre los intérpretes esta discusión no está del todo zanjada, muchos se resisten todavía a pensar en los sofistas como “filósofos”. Aún sigue teniendo cierta relevancia la errada concepción de que lo propio de estos autores es “el manejo del lenguaje en vistas de la victoria discursiva” como señala C. J. Classen (1976: 215), editor del importante compendio *Sophistik* (1976). El punto tal vez más controvertido entre los intérpretes es, pues, el valor estrictamente filosófico de los sofistas y la supuesta relevancia que ellos otorgaban a la retórica. Hay quienes parecen pensar que depende de si la balanza se inclina del lado de la retórica o del puro pensar es que se puede juzgar si un sofista es más o menos filosófico, o derechamente un charlatán. En la misma dirección que Kerferd y Schiappa, M. Gagarin —otro especialista que ha dedicado parte importante de sus estudios a los sofistas— también “combate la idea de que los sofistas estuvieran primordialmente abocados a la persuasión”, como señala Johnstone en un interesante artículo titulado “Sophistical Wisdom” en la revista *Philosophy and Rhetoric* (Johnstone 2006: 283/8).

Sin embargo, esta discusión en torno a la retórica puede ser resuelta de una manera muy sencilla. No es necesario desmarcar a los sofistas de sus intereses retóricos para aceptarlos en tanto filósofos. Los sofistas están relacionados íntimamente con el fenómeno de la persuasión, pero ello hoy ya no nos parece que se excluyente con la posibilidad de un

pensar filosófico. El sofista es un intelectual que busca conocer la constitución de las cosas, eso es lo que tenemos en el *homo mensura* de Protágoras y en la teoría del lenguaje de Gorgias; por lo tanto, las aspiraciones retóricas que estos autores tuvieron, no se contradicen en absoluto con su carácter de filósofos. Schiappa tiene mucha razón al señalar (2003:201) que mientras se siga considerando todo este problema a la luz de la dicotomía retórica-filosofía, persuasión-pensamiento, tal como fue planteada por Platón, nunca podremos llegar a una comprensión certera y auténtica de los sofistas. Para nosotros, hoy, los sofistas no sólo son filósofos, sino que son filósofos de primera importancia, principalmente, para el desarrollo del pensamiento ético y político en occidente.

2. EL HOMBRE, EL CONOCIMIENTO Y LA ACCIÓN.

§ 2. **EL PARTICULARISMO GNOSEOLÓGICO Y ÉTICO DE PROTÁGORAS:
LA PARADOJA DE LA ACCIÓN.**

§ 2.1 NOTAS PRELIMINARES.

EL PROBLEMA

A pesar de que tenemos una cantidad importante de testimonios de las doctrinas de Protágoras, la tarea de proponer una visión unitaria de su pensamiento no es sencilla. La razón de ello estriba, fundamentalmente, en la deficiente forma en que nos han llegado sus textos. Lo anterior ha llevado a intérpretes como C. J. Classen simplemente a descartar la posibilidad de una comprensión certera del pensamiento protagórico: “la escasez de nuestra evidencia no permite una interpretación convincente de las doctrinas de Protágoras” (1976: 218). Sin embargo, en la posición contrapuesta hay también intérpretes como Untersteiner, quien, como hemos visto, plantea su estudio una manera de desentramar el “sistema filosófico di Protagora” (2008: 35 [1949: 28]).

Lo que nosotros pretendemos, aquí, es seguir un camino intermedio; asumiendo que las dificultades propias de la interpretación del pensamiento de Protágoras son mayúsculas —lo que vale también para cualquier otro sofista— aún así, creemos, hay un margen de interpretación posible para comprender correctamente su pensamiento. Por lo demás, las dificultades que enfrentamos aquí no son muy distintas a las que tenemos en el estudio de cualquier otro de los pensadores anteriores a Platón: cerrarnos a la posibilidad de comprender el pensamiento de Protágoras sería eliminar la posibilidad de comprender toda la filosofía pre-platónica.

Hombre, conocimiento, acción. Estas tres palabras nos permiten explicar sintéticamente la orientación de la filosofía de Protágoras tal como se resume en su tesis del *homo mensura* (HM): “El hombre es medida de todas las cosas”, o ἄνθρωπος πάντων χρημάτων μέτρον (DK B1) como señala en su formulación original esta enigmática y multívoca frase.

Sexto Empírico nos ha comunicado, felizmente, que aquella frase daba inicio a la obra de Protágoras titulada *La Verdad, Ἀλήθεια*, y subtitulada *Discursos demoleedores*,

*Καταβάλλοντες*⁸⁷. Si este testimonio es efectivo, resulta un detalle no menor que el escrito tal vez más importante y conocido de Protágoras comenzara con la palabra, hombre, ἄνθρωπος. Este quizás no sea solo un detalle, sino algo bastante decidor: Protágoras, a diferencia de como hará Platón más tarde, comprende que aquello que llamamos “verdad” es un asunto humano, y no divino.

Si la verdad es, pues, que el hombre es medida de todas las cosas, cabe entonces preguntarse ¿cuál es la relación entre esta verdad propuesta por Protágoras y el *saber*? pues la verdad y el conocimiento han ido siempre de la mano. Protágoras tendrá una mirada revolucionaria sobre este asunto: en realidad —parece decirnos— no hay otra verdad que la *medida* que somos los humanos, y por tanto, no hay otro conocimiento posible sino el que nos entrega esta medida, este μέτρον que somos todos. Y así, la tesis protagórica del *HM* nos plantea tal vez su dimensión más compleja: si la verdad, la medida, es *un saber humano de lo humano*, ¿cómo es que podemos guiarnos para dirigir mejor nuestras acciones? ¿Cómo tomamos mejores decisiones respecto de nuestro actuar en la *polis*?

Estas preguntas resumen el problema que aquí abordaremos, a saber: cuáles son los alcances del *HM* de Protágoras en relación a: la humanidad, el conocimiento, y el obrar. Dicho de otra forma, pretendemos demostrar que es perfectamente posible comprender de manera conjunta la antropología, la epistemología, la ética y la política presentes en el pensamiento de Protágoras, y que sus aspiraciones retóricas no son en absoluto un impedimento, sino que al contrario son un perfecto complemento de su visión de mundo. Se trata aquí, por lo tanto, de dar una interpretación integral de la tesis del *HM* y de sus alcances filosóficos, viendo en ella la expresión de una manera de comprender la realidad, con los aciertos y errores de cualquier otra filosofía.

Pero para poder llevar adelante una correcta comprensión del pensamiento de Protágoras no se puede aislar el *HM* de los otros postulados que se nos han conservado, por lo tanto, será necesario complementarlo también con el análisis de estos otros fragmentos y textos protagóricos, en especial, aquellos que tienen relación con su visión de la *polis*, como el *Mito de Prometeo* del diálogo platónico *Protágoras*.

⁸⁷ El título de *La Verdad* es atestiguado por Platón en el *Teeteto* (152a), mientras que el de *Discursos demoleedores* por Sexto Empírico en *Adv. Math.* VII 60, aunque la certeza en torno a estas denominaciones ha sido debatida entre los especialistas.

SUBJETIVISMO, PRAGMATISMO,
FENOMENISMO,
RELATIVISMO

Usualmente los intérpretes se han referido al pensamiento protagórico como “subjetivista”, “pragmatista”, “fenoménico” o “relativista”, entre otros calificativos. Hemos optado por no categorizar de esa forma la posición de Protágoras para no caer en ciertas confusiones que ello podría generar. Toda esquematización de este tipo reduce el pensamiento de un autor a ciertos postulados rígidos. Aquí buscamos intencionalmente quebrar estas denominaciones tradicionales para permitir abrir la comprensión del pensamiento de nuestro autor.

Dentro de estas categorías la menos afortunada para calificar el pensamiento protagórico sea tal vez la de “subjetivismo”. Esta posición presupone, evidentemente, el desarrollo de los conceptos de sujeto y objeto —conceptos que los griegos no desarrollaron—, así como también de la definición de una cierta teoría de la relación sujeto-objeto, la que, como es bien sabido, pertenece más bien a la filosofía moderna. Referirse, en consecuencia, al postulado del *HM* como una tesis subjetivista es una forma anacrónica de comprenderla.

Con respecto a los otros calificativos mencionados, a saber: pragmatismo, fenomenismo y relativismo, hay que señalar que en su conjunto deben ser considerados más apropiados para juzgar el pensamiento protagórico, cada uno de ellos señalando un matiz característico de este. Tanto el concepto de “cosa”, *πράγμα*, el de “apariencia”, *φαινόμενον*, y el de “relativo”, “con relación a”, *πρός τι*, tienen un asidero en los propios planteamientos de nuestro sofista.

Efectivamente, Protágoras pone de relieve la importancia de las cosas, *χρήματα* o *πράγματα*⁸⁸, en tanto son aquellas las que medimos con nuestra medida. Para algunos intérpretes —Schiller, por ejemplo como ya hemos visto— esta relevancia de las cosas por sobre el pensamiento, las ideas o los conceptos, indicarían la importancia que tiene la

⁸⁸ La palabra utilizada por Protágoras originalmente en su frase fue con seguridad *χρήματα*, pero tanto Platón (*Cratilo* 385E = DK 80 A13) como Aristóteles (*Met.* 1053a 31) acuden a la palabra *πράγματα* —aparentemente más tardía— para explicar el *HM*; esto es lo que recoge Sexto Empírico al indicar que Protágoras “llama cosas a las realidades (*λέγων... χρημάτων δὲ τῶν πραγμάτων*)” (DK 80 A 14). Tal vez, *πράγματα* no sea sino una glosa platónica para *χρήματα*.

realidad concreta y práctica para Protágoras, y por tanto, mostraría el pragmatismo propio de su filosofía. Sin embargo, el apelativo de “pragmatismo”, por relacionado que esté con los *χρήματα* de Protágoras, como quiere Schiller, tiene el serio problema de mentar más bien justamente el pragmatismo en el sentido de la doctrina filosófica propia de los pragmatistas ingleses como el propio Schiller, y puede generar así una confusión importante si se aplica a Protágoras.

Asimismo, la palabra *φαινόμενον* —aunque no parece encontrarse entre las *ipsissima verba* de Protágoras, sino que más bien es de Platón— sí juega un rol fundamental en las interpretaciones del *HM* como la que encontramos en el *Teeteto*: lo que parece (*φαίνεσθαι*) a cada cual, eso es *lo que es* para cada uno, hace decir allí Platón a Protágoras. En este sentido, el “fenomenismo” del pensamiento protagórico tendría que ver con la asunción de que ser (*εἶναι*) y conocer (*ἐπιστήμη*) están supeditados al parecer (*φαίνεσθαι*) y a la percepción (*αἴσθησις*), punto que más bien parece ser un problema para el propio Platón y no para Protágoras. Además, la denominación de “fenomenismo” no solo tendría este problema, sino que también, de manera similar a lo que sucede con la expresión “pragmatismo”, esta podría tener una inspiración más próxima a las ideas y postulados de la “fenomenología” contemporánea que al pensamiento del propio Protágoras.

Finalmente, la noción de *relativo* (*πρός τι*) efectivamente es muy relevante en el pensamiento protagórico, a tal punto que Sexto Empírico afirma que Protágoras “sólo admite lo que a cada uno le parece y, de este modo, introduce el ‘con relación a’ (*πρός τι*)” (DK 80 A 14). Sin embargo, también es dudoso que esta expresión fuera parte de las *ipsissima verba* de Protágoras, sino que es más probable que esta noción se encontrara de manera tácita en sus planteamientos, tal como sucede en algunos fragmentos de Heráclito⁸⁹. A diferencia, como hemos visto, de Platón y Aristóteles, Protágoras propone comprender

⁸⁹ Por ejemplo DK 22 B60: “El camino hacia arriba y hacia abajo, uno y el mismo”. Y DK 22 B61: “El agua de mar, la más pura e impura: para los peces potable y saludable, para los hombres en cambio im potable y destructiva”. Compárese estos fragmentos con el pasaje del *Protágoras* en donde el sofista plantea: “el bien (*τὸ ἀγαθόν*) es, por tanto, algo complejo y multiforme (*πικρὸν... καὶ παντοδαπόν*), de tal modo que, también en el caso del aceite, es bueno (*ἀγαθόν*) para las partes exteriores del hombre, mientras que ese mismo aceite es malísimo (*κακίστον*) para sus partes internas” (*Prot.* 334 b-c).

todas las cosas, no como entidades por sí mismas (καθ' αὐτό), sino que todas en relación con el hombre. Por ello, Sexto Empírico nos plantea en su interpretación del *HM* que Protágoras afirmaba (φήσι) que “la verdad (ἀλήθεια) es una de esas cosas relativas (τῶν πρὸς τι)” (DK 80 B1). La denominación de “relativismo” para referirse al pensamiento protagórico es la que nos parece menos equívoca en su significado. Sin embargo, el problema de llamar “relativismo” a la tesis de Protágoras radica en que esta denominación presupone la metafísica platónica-aristotélica de la esencia, por cuanto justamente lo que se negaría en el relativismo es la noción de una esencia determinada para las cosas, y por lo tanto, frente a esto la tesis de Protágoras tendría un carácter meramente negativo.

JUSTIFICACIÓN DEL USO
DE LA EXPRESIÓN
“PARTICULARISMO”

Con las expresiones “particularismo gnoseológico” y “particularismo ético” nos referiremos positivamente a las consecuencias epistémicas y éticas que —como veremos— están implícitas en el pensamiento protagórico. Hemos denominado como “particularismo” la posición filosófica derivada del *HM* con la intención expresa de generar una disyunción respecto de los apelativos tradicionales analizados en el capítulo precedente⁹⁰.

La decisión de adoptar específicamente la palabra “particularismo” ante otras, nos parece tiene ciertas ventajas. El adjetivo latino *particularis* derivado del sustantivo *pars*, parte, es definido en diversos diccionarios especializados de la siguiente manera: “de o concerniente a una parte, parcial, particular: *propositiones aliae universales, aliae particulares*, entre la proposiciones unas son universales, otras particulares” (Lewis and Short 1996: 1308); “parte de acuerdo a un individuo sobre un conjunto” (Ernout et Meillet 1994: 485); “por ello opuesto a *generaliter*, opuesto a *universaliter*” (Theil et Freund 1862: 708)⁹¹.

⁹⁰ Es preciso aclarar que, en nuestra utilización de la expresión “particularismo”, obviamos deliberadamente las diversas posturas contemporáneas que se autodenominan como tal, entre ellas: “particularismo ético”, “político”, “epistemológico”, “multicultural”, “literario”, etc.

⁹¹ La palabra *particularis* fue utilizada para traducir la expresión griega κατὰ μέρος “lo que corresponde a una parte” de sentido bastante próximo a *singularis* que más bien traduce usualmente la expresión καθ' ἑκάστον (Stephanus 1954: VI 799), a su vez el adjetivo latino *universalis* traduce el griego καθόλου, opuesto en sentido a κατὰ μέρος y καθ' ἑκάστον (Stephanus 1954: V 795.). Es interesante notar que la traducción latina de ἑκάστος es, en estricto rigor, *quisque* y la de *pars*, μέρος, sin embargo, los latinos no

Con “particular” y “particularismo” buscamos definir, pues, lo característico del pensamiento protagórico, tal como es expresado en su tesis del *HM*, en tanto la medida (μέτρον) de las cosas es siempre un *particular*, un *alguien*, ya sea *cada* uno de nosotros (ἕκαστος ἡμῶν), en tanto humanos (ἄνθρωπος), o *cada* ciudad (ἐκάστη πόλει), en tanto un conjunto de seres humanos. No está dentro de las posibilidades del pensamiento protagórico concebir una medida general o universal, sino que toda medida necesariamente se genera *desde* un alguien, es siempre una medida *de*: mía, tuya, nuestra, de Atenas, de Tebas o de Grecia.

Lo anterior se confirma si recurrimos al texto que —a pesar de sus deficiencias— es sin duda la fuente más importante para el conocimiento de la tesis del *HM*: el *Teeteto* de Platón. Allí, efectivamente, en el pasaje que usualmente se ha denominado como *Apología de Protágoras*, es este mismo quien plantea: “Yo afirmo que la verdad es como la tengo escrita: a saber, cada uno de nosotros (ἕκαστος ἡμῶν) es la medida de las cosas que son y de las que no son” (*Teet.* 166d = DK A21a). Asimismo, Protágoras plantea un poco más adelante, en un sentido más amplio, colectivo o político si se quiere, que es cada *polis* la que determina su justicia: “Porque lo que a cada ciudad (ἐκάστη πόλει) le parece justo y bello, lo es efectivamente para ella, en tanto lo considere así” (*Teet.* 167b = DK A21a).

Ya sea la parte que somos cada uno de nosotros, o la parte que es constituida por nosotros, la ciudad, siempre la medida de las cosas se genera a partir de una particularidad. De este modo, sin adentrarnos mucho todavía en una determinada interpretación del *HM*, nos parece que es correcto referirse a sus implicancias con la denominación de “particularismo”, pues es siempre un *alguien*, una *parte*, la que ejerce su cualidad de medida, ya sea el hombre o la *polis*.

Por consiguiente, la tesis del *HM* no plantea en estricto rigor el que haya un sujeto todopoderoso que sencillamente juzgue los objetos (subjetivismo); ni que todas las cosas sean simplemente determinadas por el hombre (pragmatismo); ni que la apariencia esté sobre —o *sea*, derechamente— la esencia (fenomenismo); ni tampoco, finalmente, que

tuvieron cómo traducir la expresión καθ' ἕκαστον a partir de *quisque* o *pars* y lo hicieron a partir de *singulus*, de dónde *singularis* (Stephanus 1954 IV 354). Debemos notar aquí que, si bien es Aristóteles en sus *Categorías* quien define con mayor claridad estos conceptos, ya Platón los había utilizado como puede verse en *Sofista* 259b para el caso de καθ' ἕκαστον, y *Menón* 77a para καθόλου (κατὰ ὅλου).

todas las cosas sean relativas (relativismo); sino que el *HM* expresa que la medida es precisamente la verdad, y toda medida es en este sentido particular, pues toda medida es medida *de y para* alguien; por lo tanto, la medida *es* esa verdad de las cosas *de y para* una *parte*, ya sea cada uno de nosotros, o cada *polis*.

§ 2.2 INTERPRETANDO EL FRAGMENTO DEL *HOMO MENSURA* DE PROTÁGORAS:
EL HOMBRE, ANIMAL SIGNIFICANTE.

LA FRASE

Prácticamente todo nuestro conocimiento del *HM* se sostiene sobre el testimonio de tres fuentes fundamentales: el *Teeteto* de Platón, la *Metafísica* de Aristóteles y el escrito *Contra los Matemáticos* de Sexto Empírico.

Existe un amplio acuerdo entre los especialistas acerca de la estructura de este fragmento, y no hay ninguna duda seria sobre su autenticidad. Así pues, las *ipsissima verba* de Protágoras según nuestros testimonios serían: “El hombre es medida de todas las cosas, de las que son en tanto son, y de las que no son en tanto no son”, πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (DK 80 B1).

Prácticamente no hay intérprete de los sofistas que no haya propuesto una forma de lectura de esta frase, de los cuales el primero fue, por cierto, el propio Platón. Los múltiples significados que esta frase evoca y la potencia con que ella indica nuestra humana relación con la “realidad”, ha llevado incluso a algunos intérpretes ha señalar que, con esta frase, Protágoras simplemente lo dice “todo” (Schiappa 2003: 117).

No es nuestra intención analizar aquí en completo detalle todas las posibles interpretaciones que la frase haya podido generar, para ello un análisis *in extenso* pueden encontrarse en Untersteiner (2008: 115-137 [1949: 96-113]) y Guthrie (1971: 188-192). Sin embargo es evidente que resulta completamente necesario detenernos, aunque sea brevemente, en las palabras utilizadas por Protágoras para poder de esta forma comprender mejor los alcances de su pensamiento.

Es claro que la frase en cuestión tiene dos partes definidas, en donde la primera es la frase del *HM* propiamente tal “el hombre es medida de todas las cosas”, y la segunda, la que vendría a explicar y profundizar el alcance de las “cosas” de las que el hombre es medida: “de las que son en tanto son, y de las que no son en tanto no son”.

ÁNTHROPOS

Pero en la frase de Protágoras el primer problema se nos presenta ya con su primera palabra, a saber: cuál es el verdadero significado de “hombre”, ἄνθρωπος, en esta frase. Es sabido que en griego la palabra ἄνθρωπος no denota necesariamente un género y puede ser utilizada tanto para personas de género femenino como masculino; ἄνθρωπος tiene aquí el sentido que nosotros le damos a la palabra “hombre” cuando hablamos de “el” hombre, en tanto humano, sin la necesidad de expresar con ello un género determinado. La palabra ἄνθρωπος, tiene también la complejidad de que puede ser utilizada, tal como en nuestras lenguas modernas, para referirse a un hombre determinado o a la especie humana, en un sentido singular o plural, pues puede esgrimirse “tanto en término genérico, como para los individuos” (Liddell-Scott 1996: 141). Es en este punto en donde se ha presentado una mayor dificultad para los intérpretes, pues ha habido quienes piensan que la palabra hombre tiene aquí un sentido más bien individual (Zeller, Guthrie), mientras que otros le asignan un significado más amplio, representando el género humano (véase H. Gomperz 1912: 217). Quienes interpretan la palabra “hombre” en un sentido individual señalan que se refiere a “cada hombre”, por lo que la frase diría: “cada hombre, por sí mismo, es la medida de todas las cosas”. Mientras otros, como Th. Gomperz, consideran que “hombre” debe ser comprendido en un sentido amplio, significando el género humano en cuanto tal. La frase en esta última acepción diría algo así: “para todos los hombres hay una medida común que lo mide todo”, es en el ser humano, en “la humanidad del hombre” en donde radica la medida de todas las cosas⁹². Sin embargo, la mayor parte de los especialistas (Untersteiner 2008: 44 [1949: 42]; Nestle 1975: 273; Schiappa 2003: 120) han planteado, correctamente, que tal oposición entre el hombre entendido como hombre individual y como género humano es verdaderamente irrelevante por cuanto *ambos sentidos* están recogidos desde el comienzo por Protágoras mismo en su frase. Esto queda de manifiesto en un análisis detenido del *Teeteto*. Efectivamente, Platón mismo parece corregir allí el

⁹² Desde esta particular perspectiva podría verse a Protágoras como una suerte de prefigurador de la filosofía de Kant por cuanto habría anticipado la noción kantiana de las categorías del entendimiento humano, en tanto en el hombre —en el “sujeto” diría Kant— radicaría un cierto contenido *a priori* que permitiría precisamente a los seres humanos poseer esta facultad universal de “medir” la realidad y “generar” el conocimiento, ya que en este caso son precisamente los hombres en su conjunto los cuales dispondrían de un criterio común unificador de la experiencia y el conocimiento.

sentido de su primera interpretación —más bien de carácter individualista— cuando posteriormente, al introducirse el problema de la justicia, hace que Protágoras expresamente señale que la “medida” puede ser tanto individuo como un conjunto de ellos, pues “lo que parece a cada uno (τὸ τε δοκοῦν ἐκάστῳ) esto también *es*, tanto para un privado (ιδιώτη) como para una ciudad (πόλει)” (*Teet.* 168b); un *privado*, un ιδιώτης, significa aquí, por cierto, un individuo particular, mientras que el uso de *ciudad*, πόλις, indica evidentemente que Protágoras consideraba también al hombre en sentido colectivo, aunque tal vez no universal⁹³.

METRON

El segundo y tal vez más grave problema hermenéutico se nos presenta en el *HM* con el uso de la palabra μέτρον. Lo complejo es que esta palabra tiene varios sentidos y todos están implicados de alguna forma en la frase de Protágoras, desde el menos al más abstracto. En primer lugar, la palabra μέτρον tiene el sentido de *medida* de dimensiones, contenidos, pesos y longitudes, es decir un sentido instrumental matemático, que cumple una función para el ordenamiento de ciertas cantidades, como en la palabra “medimno”, de etimología común con μέτρον. En segundo lugar, μέτρον también tiene la acepción de *proporción* en tanto medida que permite darle forma a las cosas, en el sentido artístico de la poesía, la escultura y la arquitectura, por ejemplo. Finalmente, la palabra μέτρον tiene también una significación ética asociada a la *mesura* y la *moderación* en tanto permite distinguir una cierta proporción y medida en el actuar; este sentido se refleja en la frase de Teognis: “Tanto al destemplado (ἄφρονος) como al templado (σώφρονος) el vino aligera la mente cuando se bebe por sobre la medida (ὑπέρ μέτρον)” (*Elegías* I 497-8).

⁹³ Es inexplicable que, a pesar de todo, Guthrie insista en atribuir un carácter individual a la palabra ἄνθρωπος. Citando a Lesky, Guthrie arguye que la interpretación individual del *HM* se sustenta en el uso de la palabra ἐκάστος en la interpretación de Platón, y es lo que señalaría al respecto el “sentido común” (1971: 189). Sin embargo, Guthrie se equivoca al no reparar en que la misma palabra es usada por el propio Platón, como hemos visto, en la expresión ἐκάστη πόλει, cada ciudad (*Teet.* 167b), atribuyendo evidentemente de este modo un sentido colectivo al *HM*.

No es sencillo, pues, indicar el sentido exacto de la palabra μέτρον en la frase de Protágoras. Existen variadas interpretaciones al respecto, desde la primera realizada por Platón; revisaremos aquí solo algunas. Platón comprende μέτρον en tanto cada humano sería el “juez” (κριτής) de sus propias sensaciones y de su parecer (φαίνεσθαι), y por tanto, todos seríamos jueces del ser de las cosas que son para cada uno, tal como lo indica en *Teeteto* 160c: “mi sensación (αἴσθησις) es verdadera para mí, pues es siempre de mi propio ser, y yo soy juez (κριτής), de acuerdo con Protágoras, de las cosas que son para mí en tanto son, y de las que no son en tanto no son”. Así pues, la palabra μέτρον indicaría, en la interpretación de Platón, ese característico juicio humano definitorio del ser de las cosas de acuerdo a la propia percepción y opinión.

Por su parte, la interpretación de Aristóteles no parece distanciarse mucho de Platón. En la lectura del Estagirita “la medida (μέτρον) es lo que parece a cada cual (τὸ φαινόμενον ἐκάστῳ)” (*Met.* 1062b 19), enfatizando, así, lo que Platón ya había indicado, a saber, que la medida es precisamente la *sensación* (αἴσθησις) en tanto es esta la que produce la opinión de cada cual (τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ). La *medida* sería impuesta pues nuevamente por la percepción y la opinión de cada hombre.

En una dirección un tanto diferente, aunque cercana a la posición platónica como indica Schiappa (2003: 119), Sexto Empírico propone entender μέτρον como *criterio*, κριτήριον, o *criterio de verdad*, κριτήριον ἀληθείας, esto es, aquello que permite distinguir lo verdadero de lo falso. Sexto entiende el *HM*, acudiendo a los conceptos propios de su escuela, como una doctrina cercana al pirronismo —sin llegar a ser propiamente escéptica— en tanto ella negaría la posibilidad de establecer un *criterio* de verdad universal, es decir una convicción, o *dogma*, mediante el cual se pueda distinguir con claridad lo verdadero de lo falso. Por ello, Sexto señala que Protágoras “llama ‘medida’(μέτρον) al *criterio* (κριτήριον) y ‘cosas’ a las ‘realidades’, de modo que en teoría afirma que el hombre es el *criterio* de todas las realidades (πάντων πραγμάτων) [...] En ese sentido, según Protágoras, el hombre es el *criterio* de los entes (τῶν ὄντων) [...] Por esta razón parece compartir doctrina con los pirronianos, aunque, por otro lado, se

diferencia de ellos” (DK 80 A14). Al afirmar Protágoras que el hombre es medida de todas las cosas compartiría, pues, con la doctrina escéptica la negación de la existencia de un criterio universal de verdad, traspasando ese poder exclusivamente al hombre. Esto es, pues, lo que aproxima a Protágoras y los escépticos, y es al mismo tiempo el motivo de que, como señala Sexto, “haya quienes han incluido a Protágoras dentro de los filósofos que han eliminado el criterio” (DK 80 B1). Sin embargo, hay un punto fundamental que diferencia a los pirronianos de Protágoras y es que, si bien este último no postula una *esencia* en tanto criterio universal como hará posteriormente la metafísica de Platón y Aristóteles, sí pone al *hombre* como *criterio particular* de verdad, es decir, la verdad en tanto opinión de cada cual; y esto ya basta, indica Sexto, para que Protágoras no pueda ser considerado realmente un escéptico, pues el escepticismo supone negar *todo* criterio posible⁹⁴.

Entre los intérpretes contemporáneos destaca Untersteiner y su sugerente, aunque controvertida⁹⁵, lectura de μέτρον en el sentido de “dominio”, “dominio cognoscitivo”, y de χρημάτων μέτρον como “dominio de la experiencia” (2008: 65 [1949: 54]). Para Untersteiner, el *HM* es una tesis “eminente gnoseológica” que indicaría la capacidad cognoscitiva del hombre en tanto “dominador de la experiencia”. “El hombre es medida de todas las cosas” significaría, pues, “el hombre domina la experiencia” (2008: 68-72 [1949: 59-64]). La palabra μέτρον tendría por tanto la intención de mostrar la potencia humana de conocer la realidad a través de su experiencia. De lo que se trataría en esta capacidad

⁹⁴ Una discusión muy próxima a esta es la que se da en Jeníades. Del sofista Jeníades conservamos solo dos referencias hechas por Sexto Empírico, en ellas se plantea básicamente el mismo problema del *criterio*. Así en *Esbozos pirrónicos*: “De los que se han ocupado del criterio, algunos declararon que existe, como los estoicos y algunos otros; otros, a su vez, que no existe, como hicieron, entre ellos, Jeníades de Corinto y Jenófanes de Colofón” (II, 18). La posición de Jeníades, por tanto, podría parecer más próxima que la de Protágoras a los escépticos, ello tomando también en consideración que el sofista de Abdera señalaba que “todas las opiniones son verdaderas” (DK 80 A1) pues el criterio es cada hombre, mientras que Jeníades parecía pensar justamente lo contrario, pues “sostenía que todo es falso y que toda representación y opinión son falsas (πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι) y que todo lo que nace procede del no ser y todo lo que se corrompe se diluye en el no ser...” (Sext. *Emp. Adv. Math.* VII 53 = DK 81).

⁹⁵ La crítica más ácida a la interpretación de Untersteiner es la que realiza R. F. Holland en su artículo “On Making Sense of a Philosophical Fragment” (1956), en donde se refiere a la “interpretación lingüística” de Untersteiner como “[a] piece of insane exegesis” (Holland 1956: 219). A esta crítica responde escuetamente Untersteiner en su segunda edición de *I Sofisti* (1967): “Holland [en su artículo] refuta desdeñosamente mi “interpretación lingüística” de la proposición protagórica. Mi “interpretación lingüística” en esta nueva edición de *I Sofisti* será profundizada. Me permito observar que, tratándose de un escritor de prosa arcaica, parece necesario intentar, dentro de los límites concisos de nuestra documentación, una reconquista del significado originario de los términos usados por Protágoras” (Untersteiner 2008: 128 nota 1). Véase otra crítica a Untersteiner en Guthrie 1971: 189.

humana de medir sería, pues, precisamente de medir nuestra experiencia, de dominar las cosas que se nos presentan y que experimentamos a través de nuestra sensación.

KHRÉMATA

El siguiente término a dilucidar en la frase es *χρήμα*, *χρήματα* en plural. Su significación es, en su sentido concreto, la de “bienes”, “útiles” y, de allí, “riquezas”; y en la acepción más abstracta de este término su sentido es el de “asuntos” o “cosas”. *Χρήμα* corresponde en su raíz *χρή-* a una palabra de uso arcaico de origen jónico (Chantraine 2009: 1227-30), que posteriormente será usualmente reemplazada por el término ático *πράγμα*, *πράγματα* en plural, proveniente del verbo *πράττειν*, “obrar”, “hacer”, palabra que rescata el sentido más abstracto de “asuntos”, “eventos” y “cosas”. Platón, Aristóteles y Sexto Empírico parecen entender estas palabras como sinónimos, ya que al referirse a la frase de Protágoras más de una vez utilizan el término *πράγματα* a cambio de *χρήματα* (véase más arriba nota al pie n° 88).

Es enigmático el hecho de que Protágoras haya agregado la palabra *χρήματα* a su frase y no haya dicho simplemente “el hombre es medida de todo”, dejando solo *πάντων* en la frase: *ἄνθρωπος πάντων μέτρον*; tal vez Protágoras no lo hizo pues intentó precisar de mejor manera aquello de lo que el hombre es medida y no dejar la frase en la indeterminación. El hombre es medida de “todo”, parece decir Protágoras, en el sentido de “medida todas las *cosas*”. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿por qué esta acotación? ¿Qué importancia le asigna Protágoras a la palabra *χρήματα*? ¿Qué sentido tiene aquí la palabra “cosas”?

Es evidente que el sentido mismo del término *χρήματα* en la frase es ambiguo; Algo no muy distinto de lo que sucede, por lo demás, con nuestra palabra española “cosas”. Por lo tanto, no se puede pretender eliminar esa ambigüedad a costas de una interpretación del término que busque ser última y definitiva. En esta dirección, es interesante destacar nuevamente la traducción de Untersteiner de la palabra *χρήματα* quien la entiende en el

sentido de “experiencia”, en una acepción amplia, es decir, la experiencia no solo como aquello que compete al ámbito de la sensibilidad humana sino también al ámbito intelectual. La palabra “experiencia” rescataría el sentido concreto de *χρήμα* en tanto aquello que está relacionado con los “bienes materiales” y las “cosas”, y el sentido más abstracto de “asunto”, “evento”, u “objeto del pensamiento”, que se recoge en la expresión el hombre es medida “de todas las cosas”, o “de la experiencia”, y que mostraría el amplio espectro de acción del hombre, en tanto dominador de todo su campo “experiencial”.

LA SEGUNDA PARTE
DE LA FRASE:
“DE LAS QUE SON...”

Las dificultades de la segunda parte de la frase del *HM* —la que vendría a acotar el sentido de las cosas de las cuales el hombre es medida— se hacen manifiestas en lo difícil de su traducción: “de las que son en tanto (como?) son, y de las que no son en tanto (como?) no son, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν”.

La oscuridad de esta frase es palmaria, y nos presenta de inmediato múltiples dificultades: ¿qué sentido tiene aquí el uso del verbo εἶναι, es existencial o es enfático, como señala Kahn (1973: 332)? ¿Qué traducción es más apropiada para la palabra ὡς, “en tanto” o “como”? ¿Es medida el hombre de las cosas en tanto son o no son? ¿Es medida el hombre de las cosas existentes y de las no existentes? ¿Es medida el hombre de cómo son las cosas, de sus cualidades? ¿Cómo es posible que Protágoras señale que el hombre es medida de cosas que *no son*? ¿No es esto absurdo? Estas preguntas nos llevan, como veremos, a las mismas situaciones límites, a los mismos abismos del pensamiento a los que nos llevan los postulados de Parménides.

Pero los especialistas han planteado algunas alternativas para dilucidar el sentido de esta segunda parte de la frase⁹⁶. La primera posibilidad es que esta acotación al *HM* hecha por Protágoras indique que el hombre es medida de la existencia o no existencia de las cosas, es decir el verbo εἶναι tendría aquí un sentido primordialmente existencial⁹⁷, y por

⁹⁶ Véase Untersteiner 1949: 84, Guthrie 1971: 189-90, Schiappa 2003: 120-1.

⁹⁷ Contra la opinión de Kahn, para quien el uso del verbo εἶναι tiene aquí un valor exclusivamente veritativo (1973: 367).

tanto el sentido de ὥς sería “en tanto” o “en cuanto”. De esta forma la frase querría decir que el hombre es medida de todas las cosas en tanto es él el que les da o no existencia a las mismas. Es el hombre el que “da el ser”, la existencia, a las cosas, en cuanto estas son relativas a él. De modo que la frase podría traducirse de la siguiente manera: “el hombre es medida de todas las cosas, de las que existen, en tanto existen, y de las que no existen, en tanto no existen”. La existencia o no de las cosas estaría, pues, determinada por el hombre.

La segunda posibilidad que se ha propuesto es comprender esta frase en tanto se referiría a que lo que define el hombre con su medida es el aspecto de las cosas, esto es, cómo son, cuáles son sus cualidades y características, y no si existen o no. La mejor traducción en este caso para la palabra ὥς sería “cómo”: “de las que son, cómo son, y de las que no son, cómo no son”. Bajo esta interpretación Protágoras no negaría la posible existencia de “cosas” exteriores al hombre si no que lo que afirmaría sería que esas cosas poseen las características y cualidades que cada hombre les atribuye.

A estas dos lecturas de la segunda parte del *HM* se las ha denominado usualmente como interpretaciones “existencial” y “esencial” respectivamente. Para la interpretación existencial el sentido de esta frase sería, pues, que el hombre es medida de la existencia o inexistencia de las cosas, mientras que para la interpretación “esencial” lo que determinaría el hombre serían las “propiedades” o “características” de las cosas. La frase podría significar o que el hombre les da el ser a las cosas en cuanto a su existir o en cuanto a su esencia, su forma propia, o incluso ambas posiciones en conjunto. Al respecto Calogero ha afirmado convincentemente que el análisis de esta frase desde esta distinción existencia-esencia constituye un anacronismo histórico, por cuanto tal distinción “no podía estar presente a la conciencia de Protágoras” (en Untersteiner 1949: 108 n. 34). Schiappa también rechaza la introducción de la distinción existencia-esencia en el pensamiento protagórico, pues “una clara conceptualización de esencia no puede ser documentada con anterioridad a la noción de las Formas de Platón” (2003: 120-1), y por tanto, no cabe aplicar al pensamiento protagórico las categorías de la metafísica; punto que se encuentra en plena concordancia con nuestra intención, precisamente, de comprender el pensamiento de los sofistas, de Protágoras en este caso, como un pensar no metafísico.

En este sentido, nos parece muchísimo más relevante, para una mejor comprensión de esta segunda parte del *HM*, remarcar el hecho de que en ella Protágoras utiliza intencionadamente un juego de palabras que rememora a todas luces la filosofía eleática, el lenguaje de Parménides y su uso del verbo εἶναι, y la negación de este en sus diversas formas⁹⁸. No es del todo clara cuál sea la relación del planteamiento protagórico y las tesis del eleatismo; sin embargo, es evidente que Protágoras los había estudiado y no estaba de acuerdo con ellos. Al mismo tiempo, esta lectura se hace más factible si se considera que es difícil imaginar esta frase como un intento de Protágoras por facilitar la intelección de su tesis del *HM*, pues es de suyo evidente que esta segunda parte viene a complicar, más que a clarificar el sentido de la frase. Por ello, es perfectamente razonable considerar este complemento del *HM* como una crítica desafiante hacia la filosofía eleática. La frase: τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν debe ser comprendida como una proposición irónica que vendría a significar algo así: “sea o no como dicen Parménides y los eleatas, a saber, que *lo que es es* y que *lo que no es no puede ser*, de cualquier forma el hombre es medida de todas las cosas”.

Esta segunda parte de la frase del *HM* tendría, pues, la intención de refutar el dualismo eleático que supone la lógica fundada en la distinción “*lo que es – lo que no es*” (τὸ ἐόν – τὸ μὴ ἐόν), mostrando que, sean cuales sean las cualidades con que se comprenda *lo que es*, lo fundamental es que *es el hombre medida de todas las cosas*⁹⁹.

METRON COMO
“DAR SENTIDO”
“SIGNIFICAR”

Como hemos visto, pues, las dificultades en la interpretación de la frase de Protágoras son numerosas. Pero, sin duda, es el término μέτρον el punto más complejo de esclarecer y aquel en el que —proponemos— se juega en definitiva el sentido completo de

⁹⁸ Véase en Parménides DK 28 B8, por ejemplo, las expresiones: ὡς ἔστιν (verso 2), μὴ ἐόντος (verso 7), ὅπως οὐκ ἔστι (verso 9), ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (verso 14), εἶναι τε καὶ οὐχί (verso 40), οὐκ ἐὸν ἔστι (verso 46), entre otras.

⁹⁹ Para el *HM* como respuesta a Parménides véase Guthrie (1971: 47), Kerferd (1981: 92) y Schiappa (2003: 121-125), entre otros.

la tesis de Protágoras. La pregunta decisiva en este sentido nos parece es: ¿qué quiere decir realmente que el hombre sea “*medida*” de todas las cosas?

Ya hemos visto que la palabra *medida* ha sido comprendida de diversas maneras, a saber: como siendo el hombre *juez* de su percepción (Platón-Aristóteles), como *criterio* de las realidades (Sexto Emp.) y como *dominador* de la experiencia (Untersteiner). Nuestra posición es que todas estas acepciones pueden ser recogidas y potenciadas al comprender la palabra μέτρον de una manera más general a partir de la expresión verbal “ser medida”, cualidad atribuida por Protágoras al hombre, y que puede ser traducida —desde una *apropiación contemporánea* de su pensamiento— como “dar sentido” o “significar”. De este modo, proponemos, la frase “el hombre es medida de todas las cosas” puede ser interpretada como: “el hombre da sentido a todas las cosas” o “el hombre significa¹⁰⁰ todas las cosas”.

Si bien la expresión “ser medida”, μέτρον εἶναι, no tiene una raíz etimológica común con “dar sentido” o “significar”, sí existe una interesante relación semántica entre ellas: nuestras palabras *sentido*, *sentir*, *sensación*, provienen del verbo latino *sentio* y su sustantivo *sensus*, los que a su vez traducen el griego αἰσθάνομαι y αἴσθησις respectivamente (Ernout et Meillet 1994: 614). Por su parte, *significar* tiene relación con *signo*, que proviene de *signum*, marca, de dónde a su vez el verbo latino *significo* “mostrar por signos o por marcas”, y sus equivalentes griegos σῆμα y σημαίνω (Ernout et Meillet 1994: 624).

Ser medida, ser μέτρον, quiere decir antes que todo, ser una unidad de medida, un “metro”, con el cual se establecen ciertas proporciones que dan forma y orden a las cosas. Un “metro” es precisamente aquello que permite medir, estructurar y diseñar. El hombre es ese “metro” para Protágoras, que mide, estructura y diseña todas las cosas. Por consiguiente, *el hombre es el animal que mide*, que mensura, que “estima” —como indica justamente el verbo derivado de μέτρον, μετρέω, “medir, mensurar, estimar” (Chantraine 2009: 665).

¹⁰⁰ Debe entenderse aquí el verbo *significar* en un sentido transitivo, esto es, en tanto acción de dar significado a algo.

La relación de μέτρον con *sentido* es ahora más clara. La medida que es el hombre —esto ya lo vio Platón— mide fundamentalmente a través de la sensación, αἴσθησις. Cuando sentimos medimos las cosas y les damos, por lo tanto, *sentido*. Sin sensación el hombre, como lo piensa Protágoras, no es posible. “Ser medida de todas las cosas” quiere decir, pues, *dar sentido a todas las cosas a través de la sensación*. Nuestra sensación, así pues, actúa como “metro” con la que medimos todas las cosas.

Esto nos permite a su vez relacionar “ser medida” con *significar*. Como vimos, el sentido primario de significar es “mostrar a través de signos”, tal como sucede con el griego σημαίνω, significar, y σημαίντωρ, “general”, “jefe” o “aquel que muestra a través de signos lo que debe hacerse en el campo de batalla (Chantraine 2009: 963-4). Es interesante que la palabra μέτρον, tenga un origen muy similar, ya que, de acuerdo a Van Windekens, su raíz primitiva es “*med- del griego μέδω ‘comandar a, reinar sobre’, μέδομαι ‘velar por, tomar medidas por’ [...] en indoeuropeo el sentido era propiamente el de ‘tomar con autoridad las medidas apropiadas’” (1986: 154). Si esta etimología es correcta, nuestra palabra española *medida* tiene un origen común con μέτρον en la raíz *med-, de donde vendría el sentido de “imponer un ordenar, designar”. Desde esta perspectiva, podemos interpretar el *HM* de Protágoras, en tanto el hombre es quien a través de su medida, su “metro”, va marcando, indicando, ordenando y organizando todas las cosas, va dando medida a su experiencia: El hombre *significa* todas las cosas.

De esta forma, proponemos, puede comprenderse qué es lo que quiere decir que el hombre sea *medida* de todas las cosas. El ser humano configura su realidad a partir de su sensación, le *da sentido* y con ello *significa* todas las cosas. El hombre es el animal que siente y da sentido a todas las cosas.

Para Protágoras, la *medida* sólo es posible en cuanto hay hombre, sin el ser humano no hay *medida*, no hay *sentido*. El hombre es, por ello, quien da significado a las cosas, es el animal “significante”; él *significa* las cosas al *medirlas*, las llena de significado. Por esto

es precisamente el hombre el animal que puede preguntarse por el “significado” o “sentido” de las cosas, pues estas no tienen evidentemente de suyo uno independiente, una *esencia*, como piensa la metafísica, sino que es el hombre quien en primer lugar tiene la capacidad de *sentir* (αἴσθησις) e *indicar* (σημαίνειν) y, de este modo, *llenar de sentido* las cosas¹⁰¹.

Protágoras y los sofistas sabían muy bien que, una vez que las cosas son percibidas por el hombre, el medio fundamental a través del cual este les asigna un significado es la palabra, λόγος. El arte del λόγος, el arte del lenguaje o la retórica, es pues *el* arte por excelencia, *el* lugar propio de la creación humana. Sin duda podría parafrasearse la doctrina de Protágoras y decir “la palabra es la medida de todas las cosas”, pues es a través de ella que el hombre significa y constituye la “realidad”. La importancia de la palabra, λόγος, en la vida humana es fundamental, esto es algo que la retórica de un Protágoras, o un Gorgias, tenía en la mayor consideración: la capacidad creativa de la palabra. La palabra no es la mera alocución, sino que es verdaderamente capaz de cambiar las cosas¹⁰².

Así pues, el hombre es medida de todas las cosas ya que mediante su sensación y la palabra ejerce su poder, su “dominio de la experiencia”, diría Untersteiner. La conocida doctrina protagórica de “convertir el argumento (λόγος) más débil en el más fuerte” (DK 80 B6b) es parte de este proceso de creación y significación que se expresa en el *HM*. Efectivamente, al no haber un sustrato, una *esencia*, que determine, defina, y signifique las cosas, sino que sea el hombre quien les da sentido, entonces la cualidad creativa y la capacidad propia de la palabra de asignar múltiples significados se ve exponencialmente potenciada. Lo que hay en la retórica de Protágoras es, en definitiva, una comprensión no metafísica del lenguaje, muy distinta a la comprensión del lenguaje que subyace a la metafísica de la *esencia*.

¹⁰¹ Debemos expresar aquí nuestra deuda con el profesor C. Holzapfel, quien ha llegado a una conclusión similar, aunque por otro camino: “Al hombre, en tanto buscador de sentido, lo caracteriza una ‘actitud’ que corresponde llamar ‘significadora’” (Holzapfel 2005: 27).

¹⁰² Esta misma importancia de la palabra es la que Aristóteles hará popular al señalar: “entre los animales el hombre es el único que posee habla (λόγος)” (Arist. *Política* 1253a 10-11), tantas veces mal traducida con el *dictum* “animal racional”. Cuál sea la real deuda que Aristóteles tiene con los sofistas en su comprensión del lenguaje y de la palabra es algo que no podremos saber tal vez jamás. Más abajo veremos que el otro conocido *dictum* aristotélico, a saber, aquel que indica al hombre en tanto “animal político”, tiene también claros antecedentes sofísticos.

La frase de Protágoras parece decirnos que todo sentido radica en el hombre. Toda medida es siempre fruto de la capacidad *significante* del hombre. Si el hombre es la medida de todas las cosas, es exclusivamente él quien les impone una cierta significación. Por esta razón, las cosas no pueden poseer un sentido que provenga de ellas mismas, ni tampoco desde “fuera” impuesto por algún tipo de “entidad suprema” —como quería Platón cuando hacía de la “divinidad” la medida de todas las cosas (*Leyes* 716c)— sino que es siempre el hombre, asumido como tal en su finitud y como ente que se hace radicalmente a sí mismo, el cual otorga todo de significado.

En esta dirección, puede ser de ayuda traer a colación aquí la discusión planteada por Platón en el *Cratilo*. Efectivamente, en este diálogo, Protágoras es mencionado con motivo de la discusión de si los nombres de las cosas y de las personas son por naturaleza (φύσει) y revelan su esencia (οὐσία), o por el contrario, resultan de la pura convención (νόμῳ). Protágoras, según Sócrates, es partidario de esta última posición, pues, al afirmar que “el hombre es la medida de todas las cosas [...] y tal como me parecen a mí..., así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti” (*Cratilo* 385e) no sólo pensaba que los nombres existen por convención, señala Platón, sino que más aún, los seres mismos (τὰ ὄντα) se nos presentan a cada cual de una manera diferente. Con esta tesis protagórica queda puesta en juego, por tanto, la univocidad del conocimiento tan necesaria para soportar una construcción metafísica. No hay un sustrato que se nos entregue y que contenga lo “esencial”; una ἰδέα o una οὐσία —como en Platón y Aristóteles, ni tampoco hay en los hombres una subjetividad universal contenedora de los principios *a priori* del entendimiento puro —para ponerlo en términos modernos, a la manera kantiana— que puedan sostener y dar fundamento a un conocimiento universal.

Para Protágoras no hay un sustrato contenedor del sentido de las cosas que pueda ser “conocido” para poder llegar a comprenderlas. Todo sentido es necesariamente sentido “de” y “para” un hombre; lo propio, lo singular de las cosas radica en que son *medidas* por el hombre. Todas las cosas reciben su forma propia y sentido en cuanto son “para” un hombre. Sin hombre, diría Protágoras, toda medida y sentido simplemente se esfuman. Por lo tanto, es un “contrasentido” *buscar* el sentido, pues lo que verdaderamente sucede no es más que la *posición de la medida* por parte del hombre. El hombre, para Protágoras, no es

el animal que *busca* el sentido, sino que es el que lo *pone* a través de su *medida*, es quien da sentido, es el dador de sentido. El sentido no se busca, se pone. Lo cierto es que las cosas no tienen sentido por sí mismas, sino que el hombre —animal desgraciado, como decía Homero— es el que está obligado a darles sentido con su medida: el hombre es por tanto un *animal significante*.

Platón, hemos visto, había señalado que la *medida* corresponde a la capacidad de juzgar (κρίνειν) de cada hombre sobre las apariencias (φαίνεται), pues sin “aparecer” (φαίνεσθαι) no es posible al hombre *medir*. Para Protágoras toda medida es medida de *apariencias*. Pero de una “apariencia” no pensada como lo opuesto a lo real, a *lo que es* —como en Platón— sino todo lo contrario, apariencia pensada como lo único que en realidad hay. Esta contraposición de *lo que es* y la *apariencia* en el pensamiento de Platón, ha sido nuevamente comprendida desde un pensar no metafísico por Nietzsche: no es que por mero afán de superficialidad o apariencia se niegue una realidad esencial o trascendente, sino que más bien, porque justamente eso que *hay* no es otra cosa que apariencia, es que se llega a pensar que toda las cosas se constituyen desde la *apariencia*, desde la medida que es el hombre¹⁰³. En efecto, la frase de Protágoras nos recuerda la interpretación que da Jaspers, precisamente, del hombre como es pensado por Nietzsche como un “ente que se produce a sí mismo”, ein sich hervorbringendes Wesen (Jaspers 1981: 153), pues el hombre protagórico, es un hombre pensado como aquel animal que en su hacer se hace a sí mismo radical y autónomamente. Tal como ocurre en Nietzsche, en Protágoras es el hombre quien se va construyendo a sí mismo como su propio y soberano juez.

Para los griegos el cosmos no está regido por ninguna imagen omnipresente que llene o rebalse todo de belleza y sentido, al contrario, poseen una conciencia muy lúcida de lo oscuro, inexplicable e incluso absurdo que puede ser muchas veces el cumplimiento del destino, la fatalidad, la necesidad —la *Moirá*—, que no es sino la representación de la impotencia y el dolor humano, la dimensión trágica de la existencia, como diría Nietzsche, y que Castoriadis ha retratado lúcidamente: “...esta visión condiona de manera esencial

¹⁰³ Interesante es lo que plantea al respecto Nietzsche en *Humano, demasiado humano* (§16): “...la cosa en sí es digna de una carcajada homérica, pues *parecía* ser tanto, casi todo, pero es propiamente vacía, precisamente vacía de sentido (bedeutungsleer)”.

tanto el nacimiento de la filosofía como el de la democracia. Pues, si la posición inicial consiste en decir que el mundo es significación de parte a parte, no hay lugar para filosofar... y si el mundo no es más que caos tampoco hay lugar para la filosofía... quiero decir que la actividad política de los hombres, una colectividad que se instituye a sí misma, también presupone la ausencia de un orden ideal predefinido de las cosas humanas... se trata de instaurar cierto cosmos en un mundo humano que, sin excluir toda forma de orden, no está ordenado por sí mismo de parte a parte..." (Castoriadis 2006: 204). Esta apertura al sinsentido y la fatalidad, propia de la cultura griega, podría considerarse un antecedente necesario para comprender el papel profundamente significativo que Protágoras asigna al hombre. Si el hombre es medida de todas las cosas es precisamente porque las cosas no tienen un sentido único predeterminado.

Para Protágoras, pues, no existe un sentido o referente trascendental "separado" del hombre —ya sea la divinidad, una idea o una esencia; prueba de ello es su visión agnóstica con respecto a los dioses. El conocido fragmento del escrito *Sobre los dioses* de Protágoras dice, en una de sus formulaciones, así: "Nobles jóvenes y ancianos, estando reunidos en público habláis demagógicamente al traer a colación a los dioses, en torno a los cuales, si existen o no, yo evito referirme o escribir" (DK 80 A23). Para Protágoras es "demagógico" hablar de una *medida divina*, de fundamentos trascendentes como los dioses. C. Holzapfel ha señalado con razón que lo propio de una fundamentación metafísica del sentido es establecer una justificación completa y definitiva que permite elevar un sentido unívoco y arquetípico, como si hubiera una especie de *razón última* que todo lo sostuviera (Holzapfel 2005: 155). Es claro que Protágoras no considera el asunto de ese modo, sino que su agnosticismo refleja el rechazo a toda justificación definitiva de la medida, del sentido. Sin embargo, con ello Protágoras no niega la posibilidad de un acuerdo colectivo en torno al sentido —como vimos más arriba; por cuanto no sólo es *cada cual* quien en su *parecer* le da medida a las cosas, sino que también es posible a la *ciudad* establecer sentidos, pero siempre a partir del parecer de sus ciudadanos, permaneciendo así la capacidad de dar sentido en el hombre mismo.

Mientras el hombre no asuma de modo radical su ser medida, la finitud de su conocimiento posible¹⁰⁴, y no se comprenda como un ser que —quíéralo o no— tiene que hacerse a sí mismo, todo sentido que él genere no será más que una “pantalla” de la metafísica. Protágoras nos diría: *el único sentido posible es el sentido que se da en la medida humana de todas las cosas*. De modo similar, el pensamiento post-metafísico de Nietzsche nos planteará: todas esas proyecciones que pretenden trascender la finitud humana, como Dios o la inmortalidad del alma, no son más que ficciones y deslices de la propia razón. Pero Protágoras también habría rechazado el romanticismo de Hölderlin cuando este plantea: “un signo somos, *sin significado*”, *Ein Zeichen sind wir, deutunglos*; pues, el hecho de que no haya una medida trascendente no significa que no haya medida alguna —como bien lo entendió Sexto Empírico. Así, Protágoras habría dicho más bien: *un signo somos, cuya significación no radica más que en nosotros mismos*, el hombre es medida de todas las cosas. Protágoras fue pues un *humanista radical*¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Recuérdese cómo aparece el *leitmotiv* de “la brevedad de la vida humana” en Protágoras para descartar el conocimiento de los dioses (DK 80 B4).

¹⁰⁵ Valga notar que, por cierto, en nuestro intento por interpretar en profundidad la frase de Protágoras hemos optado por un acercamiento más propio de lo que más arriba (pág. 15) hemos explicado como una *apropiación contemporánea* y no una *reconstrucción histórica*.

§ 2.3 PARTICULARISMO GNOSEOLÓGICO: EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO.

RECONSIDERANDO EL PROBLEMA

Más arriba hemos justificado la expresión “particularismo” para referirnos a la postura protagórica que —según nuestra interpretación— se deriva del *HM*. Abordaremos ahora los alcances gnoseológicos de esta tesis. Dicho de otra forma, buscaremos desprender a partir del *HM* la posición de Protágoras en relación al problema del conocimiento. Para llevar adelante esta tarea la fuente más importante es sin duda el *Teeteto* de Platón —aunque Aristóteles y Sexto Empírico son también relevantes en algunos puntos.

Todo el diálogo *Teeteto* gira en torno al problema de la definición del conocimiento, del *saber*, ἐπιστήμη. Todos los intérpretes concuerdan en que este es uno de los diálogos claves en la producción platónica, pues tiene un lugar decidor en la fundamentación epistemológica de las ideas. En el *Teeteto*, Platón se propone rebatir la tesis sensualista que es atribuida por él a Protágoras, “el conocimiento es sensación” ἐπιστήμη = αἴσθησις, para así poder fundamentar su propia noción del conocimiento fundada en el intelecto. Asimismo, Platón buscará rebatir en este diálogo la tesis del devenir o movimiento universal —que identifica con la postura de Heráclito—, el conocido πάντα ῥεῖ “todo fluye”, y que según él también estaría a la base de los planteamientos de Protágoras¹⁰⁶. Platón prepara así el camino para su teoría de las ideas, pues sabe que solo de esta forma podrá otorgar a estas un sustento firme y estable. Platón tiene plena conciencia de que para que su metafísica sea posible tiene que superar y trascender las posiciones de Protágoras y Heráclito.

Así pues, cuando el propio Teeteto dice a Sócrates en el diálogo: “no me parece que el saber (ἐπιστήμη) sea otra cosa que sensación (αἴσθησις)” (*Teet.* 151e), este último relaciona de inmediato esta definición con el argumento (λόγος) de Protágoras que dice “lo mismo” (τὰ αὐτά) aunque de un modo un tanto diferente, pues “dice en alguna parte que el hombre es medida de todas las cosas, πάντων χρημάτων μέτρον

¹⁰⁶ De la misma opinión es Sexto Empírico: “Afirma [Protágoras] que la materia es fluida (ὑλὴν ῥευστήν) y que, al fluir, se producen constantemente adiciones que vienen a sustituir a las pérdidas” (DK 80 A14).

ἄνθρωπον εἶναι” (*Teet.* 152a). Con esta presentación se abre el extenso análisis de la tesis del *HM* en el *Teeteto*.

Hemos visto más arriba cómo Platón interpreta la frase de Protágoras: “las cosas son para mí tal como a mí me parece (φαίνεται) que son y son para ti tal como a ti te parece que son” (152a), y aquí *parecer* (φαίνεσθαι) no es, para Platón, otra cosa que “sentir” (αἰσθάνεσθαι). Por consiguiente, “las cosas son para cada uno tal y como cada uno las siente” (152c). Platón relaciona esta tesis sensualista de Protágoras con toda una corriente intelectual de poetas y pensadores —entre ellos Homero y Heráclito— que sostendrían en común, según él, la doctrina de que “ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma (ἐν μὲν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ οὐδέν ἐστιν)” (152d), sino que todo se produce “a consecuencia de la traslación (φορᾶς), del movimiento (κινήσεως) y de la mezcla (κράσεως) de unas cosas con otras” (152d), y que siempre todas las cosas están *deviniendo* (γίγνεται) pero nunca *son en realidad* (εἶναι). Platón establece esta decisiva distinción pues, en su lógica, la teoría del *HM* implicaría la imposibilidad de que las cosas tuvieran un ser propio y estable, una οὐσία, y pondría a la sensación como único fundamento, destruyendo así la posibilidad de todo conocimiento. La metafísica platónica se articulará pues sobre la negación de los postulados de sus predecesores: *ser no es devenir* (contra Heráclito) y *ser no es parecer* (contra Protágoras).

PARTICULARISMO
VS
METAFÍSICA

Es evidente que aquí estamos, tal vez, en el punto de inflexión más importante en la historia de la filosofía griega. El enfrentamiento de dos concepciones muy distintas del conocimiento y de la “realidad”: la metafísica platónica y la posición que hemos denominado como *pre-metafísica*, representada aquí por el particularismo gnoseológico de Protágoras; aquella fundada en la esencia y en el intelecto, este en cambio en el hombre, la medida, y la sensación. Si para Platón el conocimiento tiene un sustento divino y reside en

el alma ($\psi\chi\eta$), para Protágoras es meramente humano y reside en sus sensaciones¹⁰⁷. Por esto, en la teoría del conocimiento protagórica conocer y sentir no están del todo separados como sucederá en Platón. Protágoras no había establecido aún la diferencia platónica de pensar y sentir como dos esferas del hombre no solo distintas, sino que muchas veces incluso contrapuestas. Para protágoras sentir es medir y, al mismo tiempo, conocer. Platón comprende que su metafísica requiere establecer con claridad la división y oposición sensación/pensamiento, de modo de poder asegurar las bases epistémicas necesarias para un conocimiento esencial de lo real.

El particularismo gnoseológico de Protágoras es, pues, perfectamente razonable si no se busca una fuente esencial y definitiva del conocimiento. Por lo tanto, es un error propio de la metafísica pensar que si no hay conocimiento *esencial* de las cosas no hay *ningún* conocimiento posible. El asunto parece decidirse, pues, en desentramar de dónde proviene nuestra capacidad de conocer y en dilucidar si podemos todos los seres humanos compartir este conocimiento *particular*, creando así una comunidad de sentido, o por el contrario, si realmente se requiere de un conocimiento metafísico esencial para dar universalidad al conocimiento. El verdadero problema no es, por tanto, si es o no posible el conocimiento bajo la lógica de Protágoras, si no cuál tipo de conocimiento es el que buscamos, cuál conocimiento es más deseable, real y, en definitiva, posible.

En este sentido, es evidente que el objetivo de la filosofía protagórica no está en buscar teóricamente la *esencia* de la realidad, a la manera de la metafísica. La intención de Protágoras con el *HM* es establecer una forma intelectual adecuada de entender la vida humana. Es una filosofía práctica cuyo fundamento teórico, el *HM*, va dirigido precisamente a explicar y comprender nuestra situación fáctica de ser seres humanos. Así pues, es perfectamente razonable que la filosofía de protágoras esté orientada hacia la vida política. El *HM* no debe ser comprendido, pues, como una tesis teórica acerca del conocimiento científico de la realidad, sino como un postulado de inspiración más bien política y ética que busca desentramar la constitución de las cosas y de la vida humana.

Por esta razón, el *Teeteto* de Platón obliga, en cierta medida, al *HM* a dar una explicación científica, esencial de la realidad, para la cual él no fue pensado. Platón sabe

¹⁰⁷ Recuérdese lo señalado al respecto por Diógenes Laercio: “[Protágoras] afirmaba también que el alma no es nada más que las sensaciones ($\epsilon\lambda\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\ \tau\epsilon\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \psi\chi\eta\eta\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$)” (DK 80 A1).

que este es el campo en que el *HM* es más débil y lo lleva a esa arena para rebatirlo. Es imposible saber cuánto hay de protagórico y cuánto de platónico en el análisis epistemológico del *HM* que encontramos en el *Teeteto*, pero nos inclinamos a pensar el *HM* más bien como una tesis filosófica, cuyo carácter epistemológico no tiene una finalidad puramente teórica.

PARTICULARISMO
Y COMUNIDAD DEL
CONOCIMIENTO

Así pues, volviendo al problema relativo al origen del conocimiento y su posible universalidad, es evidente que el particularismo gnoseológico de Protágoras concibe como origen de todo conocimiento al hombre y su medida. Es decir, desde la perspectiva del *HM* el principio del conocer está en nosotros mismos, en nuestra sensación. El particularismo gnoseológico de Protágoras se funda en lo que se revela a nuestras sensaciones, por ello cada hombre conoce de forma particular, e incluso un mismo hombre de modos diversos dependiendo de su condición física, pues como indica Sexto Empírico, Protágoras afirma “que las sensaciones se transforman y alteran de acuerdo con la edad y las demás disposiciones del cuerpo” (DK 80 A14).

He aquí una gran diferencia con Platón, quien sitúa el origen del conocer *fuera*, pues la posibilidad del conocimiento provendría de algo “uno” y “por sí mismo”, independiente de nosotros, las ideas. El temor de Platón, y de toda metafísica, es que, si no hay algo *independiente* de nosotros que regule y determine el conocimiento, entonces la posibilidad de un conocimiento universalmente compartido, y de la *verdad* entendida como la misma para todos, forzosamente se destruye. La metafísica suele pensarse a sí misma como la única posibilidad de ordenamiento verdadero, no sólo a nivel epistémico, sino también y con más fuerza tal vez a nivel político y ético. Si no hubiera esencias, nos dice la metafísica, estaríamos destinados a vivir en un caos científico, social y moral.

Pero lo cierto es que las cosas no son de ese modo. La filosofía de Protágoras es una filosofía sin esencias, pero que está muy lejos de caer en la anarquía. El particularismo gnoseológico de Protágoras nos propone una teoría del conocimiento fundado en las sensaciones, puesto que no hay nada más verdadero que aquello que cada cual siente y percibe. El conocimiento, pues, no nos llega desde fuera, por el contrario, él se genera *en*

nosotros a partir de la medida que es nuestra sensibilidad. Es, pues, lo que a cada cual “parece” (τὸ φαivόμενον), lo que determina en definitiva lo “real” para nosotros. Por esta razón, la oposición metafísica “ser–parecer” que Platón atribuye a Protágoras es aquí errónea, ya que se funda en la suposición de que hay realidades determinadas en sí mismas y por sí mismas que nos pueden permitir distinguir “lo que es realmente” (τὰ ὄντα) de lo que es meramente aparente (τὰ φαivόμενα). Sin embargo, cuando no hay esencias que determinan las cosas con independencia de la medida humana, entonces ser y parecer son necesariamente lo mismo. Por consiguiente, cada ser humano está irremediabilmente destinado a conocer desde y para sí mismo, desde su propia medida, sin que podamos superar jamás esta insalvable *particularidad* de nuestro conocimiento. Cada uno de nosotros debe medir, a través de su sensación, y así conocer¹⁰⁸.

Ahora bien, el particularismo gnoseológico de Protágoras no destruye en absoluto toda posibilidad de compartir conocimiento con los demás, como quiere la metafísica. El particularismo gnoseológico explica la posibilidad de compartir conocimiento de esta manera: no es por el hecho de que haya algo común fuera de nosotros (“esencias”) que podamos generar una *comunidad* de conocimiento, sino que podemos hacerlo pues lo común está precisamente en nosotros, en nuestra propia sensibilidad y, por sobre todo, en nuestro poder de la palabra (λόγος). Por esta razón, Protágoras asigna esta difícil tarea de generar comunidad justamente al sabio, al sofista, al político, pues si bien todas las opiniones son verdaderas, hay unas que son “mejores” y más útiles, en sentido práctico, y por tanto es allí donde deben actuar el sofista y el político, pues tal como el médico cura las enfermedades con remedios, éstos cambian las opiniones, convencen y generan comunidad a través de la palabra (véase *Teet.* 167a). Si hay comunidad de conocimiento es, pues, porque todos somos hombres, diría Protágoras, y no porque haya “realidades” externas a nosotros que determinen el mismo conocimiento para todos. La unidad del conocimiento es posible gracias a la medida, al μέτρον que somos cada uno, pues ella se expresa en nuestra

¹⁰⁸ Sexto Empírico intenta desesperadamente explicar esta problemática pero con un lenguaje filosóficamente ecléctico: “[Protágoras] afirma que las causas (λόγους) de todos los fenómenos (τῶν φαivομένων) radican en la materia (ἐν τῇ ὕλη), por cuanto la materia, en la medida en que éstos dependen de ella, es en potencia (ὡς δύνασθαι) todo cuanto a todos se revela (φαivεται)” (DK 80 A14).

sensibilidad humana y en nuestro lenguaje (λόγος), y es a partir de ella que se genera el sentido de todas las cosas.

§ 2.4 PARTICULARISMO ÉTICO: LA PARADOJA DE LA ACCIÓN.

SENTIDO ÉTICO
DEL *HOMO MENSURA*

Que el *HM* tiene un alcance no sólo epistémico sino también ético es algo —nos parece— se deriva naturalmente del sentido moral que implica en griego el uso de la palabra μέτρον. Como hemos visto más arriba (§ 2.2), esta palabra, decisiva en la frase de Protágoras, comprende una multiplicidad de significados entre los cuales su sentido moral es tal vez el más fuerte. Asimismo, la aplicación ética del *HM* llevada a cabo por Platón y Aristóteles en sus análisis de la tesis es un claro testimonio del sentido ético en que debía ser comprendida también la frase de Protágoras. A partir pues de estos dos elementos es posible colegir, como veremos, la reflexión ética tras la tesis del *HM*.

Es cierto que Platón en el *Teeteto* parece privilegiar en primera instancia el análisis de las consecuencias epistemológicas del *HM*, pero lo hace evidentemente por una razón metodológica: su intención es rebatir la tesis de Protágoras para fundar de ese modo la necesidad epistémica de las ideas. Con todo, Platón no olvida el sentido ético de la doctrina protagórica; esto queda de manifiesto cuando, más adelante en el *Teeteto*, Protágoras mismo se defiende de las acusaciones que Sócrates ha hecho en su contra y aclara que su tesis del *HM*, entre otras tantas ventajas, permite también comprender correctamente el problema de la justicia en las ciudades: “porque lo que a cada ciudad le parece justo (δίκαια) y bello (καλά), lo es efectivamente para ella, en tanto lo considere así” (*Teet.* 167b = DK A21a). Las cosas justas y bellas están pues sujetas al juicio al que llega sobre ellas cada ciudad. Tenemos aquí, pues, una evidente aplicación ética del tipo de razonamiento característico del *HM*, tipo de razonamiento que hemos llamado *particularista* y que consiste en establecer, medir y dar sentido a las cosas desde una *parte* determinada, ya sea un hombre, o un conjunto de ellos.

Ahora bien, es prácticamente imposible saber si esta cita acerca de la justicia es un fragmento, una paráfrasis o simplemente una interpretación platónica de las doctrinas de Protágoras; y determinarlo, sin embargo, no es baladí, pues si se admite que esta cita contiene realmente parte de los postulados protagóricos, debe aceptarse necesariamente una

aplicación ética del *HM*. Nos parece que hay poca evidencia suficiente como para hacer de este texto un fragmento propiamente tal, esto es, unas *ipsissima verba* de Protágoras; sin embargo, estimamos que debe considerarse como un desarrollo propio de la doctrina del sofista de Abdera, constituyendo así un verdadero testimonio de su pensamiento —como, por lo demás, lo estima también Diels al incluir este texto en su edición. Con todo, hay quienes, como Kerferd, consideran esta cita de Protágoras en torno a la justicia como un texto espurio fundado en una interpretación errada de Platón (Kerferd 1981: 130), ya que el *HM* debe ser entendido fundamentalmente, según Kerferd, como una “doctrina de la percepción” (1981:90), y por tanto a su juicio se debería rechazar una lectura ética de la frase de Protágoras¹⁰⁹.

Pero no sólo Platón entiende que el *HM* tiene un sentido ético, también Aristóteles recoge este aspecto cuando, en uno de sus análisis del *HM*, plantea: “próximo a las opiniones expuestas está también el argumento de Protágoras. Pues este dijo también que el hombre es medida de todas las cosas... pero si esto es así, sucede que la misma cosa es y no es, es mala (κακόν) y buena (ἀγαθόν)...” (*Met.* 1062b). Es evidente que Aristóteles también propone entender aquí el *HM* en un amplio sentido, incluyendo la posibilidad de aplicarlo ontológica y éticamente hablando, y de ningún modo exclusivamente como una “doctrina de la percepción”.

Por consiguiente, lo que debemos concluir es que, si bien Platón y Aristóteles parecen atacar con más fuerza los alcances epistémicos del *HM* —uno rechazando su sensualismo, el otro su negación del principio de contradicción—, en ambos autores hay claros testimonios de que en su comprensión de la tesis de Protágoras ella implicaba una cierta postura ética, que hemos denominado precisamente *particularismo ético*. Nos parece, por lo tanto, discutible la posición de Kerferd al restringir la tesis del *HM* a una “teoría de la percepción” que “no puede aplicarse a términos como ‘bueno’, ‘saludable’ o ‘ventajoso’” (Kerferd 1981: 106 y 130). En definitiva, dudar del sentido ético del *HM*, siguiendo a

¹⁰⁹ Si se asume que el *HM* es exclusivamente una “teoría de la percepción”, hay muchos pasajes del *Teeteto* que devienen sencillamente absurdos o burdas interpretaciones platónicas; de este modo sucede cuando Protágoras afirma en su apología: “lo que parece a cada uno es, en efecto, así para él, ya sea un *privado* o una *ciudad*” (168b). Es evidente que el uso del concepto *ciudad* no puede estar aquí relacionado con la idea de percepción sensible, por el contrario ella implica de suyo un proceso ético-político de construcción de la *polis*, y por tanto, una dimensión ética del *HM*.

Kerferd, implicaría asumir dos posiciones interpretativas muy difíciles de sostener: primero, negar el recurrente uso moral de la palabra μέτρον en la literatura griega, asumiendo que su sentido en la frase de Protágoras está remitido exclusivamente al acto de la percepción; y segundo, desechar totalmente los testimonios e interpretaciones de Platón y Aristóteles sobre este punto, quienes interpretando el *HM*, hemos visto, utilizan precisamente palabras como “justo”, “bello”, “malo”, “bueno” (δίκαια, καλά, κακόν, ἀγαθόν) que reflejan el evidente alcance ético que tenía para cualquier griego la tesis protagórica.

PARTICULARISMO
ÉTICO.

Lo que debemos dilucidar, pues, es en qué consiste exactamente esta posición ética que se deriva de la teoría del *HM*, y que hemos denominado aquí como *particularismo ético*.

En ocasiones se le ha atribuído a Protágoras un relativismo moral radical, como si hubiera planteado que todo es perfectamente bueno o malo, justo o injusto, dependiendo exclusivamente de la perspectiva con que se mire, sin que hubiera forma alguna de establecer una posición ética “mejor” o “más deseable”. Si cada uno de nosotros es el propio juez, y todas las opiniones son verdaderas, entonces todos los juicios de valor tienen el mismo estatus. Esta posición, sin ser del todo falsa, es evidentemente una simplificación del planteamiento protagórico; simplificación que reposa sobre la comprensión de Protágoras como representante de lo que más arriba hemos llamado un *relativismo ingenuo*.

El particularismo ético de Protágoras propone, en cambio, que así como el hombre es medida de las cosas en sentido epistémico, esto es, que la sensación de cada cual es la medida de su conocimiento, de la misma manera cada hombre mide y distingue moralmente de forma independiente lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, a través de su propio juicio particular. Tal como la sensación de cada uno es la medida de lo que le “parece” a cada cual, así también la valoración moral radica en el juicio particular de cada ciudadano. Dicho de otra forma, lo que es bueno o justo para una persona o para una ciudad, no necesariamente tiene que serlo para otra, pues no hay un sustrato externo que determine el bien o la justicia, sino la propia medida.

Así pues, en su sentido ético, el *HM* de Protágoras viene a mostrarnos que todo lo que hay son criterios particulares de bien o mal, de justicia o injusticia, que se expresan precisamente en la particularidad de cada hombre o de cada *polis*. El hombre mide y juzga moralmente a partir de su propia realidad, pues si en el caso del conocimiento es él quien aplica el *metro* a través de su sensibilidad, en el ámbito ético es él mismo quien mide, da sentido y distingue lo bueno de lo malo. Por consiguiente, afirmar la existencia de un criterio moral único que pudiese mostrarse a sí mismo como el último y definitivo a la hora de realizar un juicio de valor, no es más que otro espurio intento de la metafísica por sobrepasar la irremediable particularidad del μέτρον.

Sin embargo, el problema más complejo en esta comprensión del particularismo ético de Protágoras es sin duda el de la relación del *hombre* con la *polis*, pues si cada uno es juez y valora éticamente de forma particular, la pregunta evidente es ¿cómo la *polis* llega a generar sus leyes, y costumbres, que son comunes para todos y que permiten por ello mismo que la comunidad se mantenga cohesionada? En el ámbito ético ciertamente el hombre está sujeto a las contingencias de los demás, de la vida en común, no así necesariamente en el ámbito teórico del conocimiento, donde es quizás más sencillo aceptar el particularismo. La pregunta en este sentido ha sido ¿es incompatible el *HM* con una visión ética y política de una comunidad armónica y cohesionada? ¿No es necesario un criterio ético común compartido por todos los hombres para generar una comunidad? ¿No es esto una prueba entonces de que sí hay valores independientes de la medida de cada hombre, y por tanto el *HM* no puede ser aplicado éticamente? Como veremos la respuesta a todas estas interrogantes debe ser negativa.

En este sentido, ha habido una constante discusión entre los especialistas en torno a la supremacía del diálogo *Teeteto* o del *Protágoras* en relación a las concepciones éticas y políticas del pensamiento protagórico, ya que usualmente se ha entendido que el *Protágoras* contiene los postulados políticos y éticos de nuestro sofista, fundamentalmente en su *Mito de Prometeo*, en donde Protágoras propone una sana y cohesionada convivencia social, mientras que el *Teeteto*, en su presentación epistemológica del *HM*, contendría la parte más individualista y disociadora de su doctrina. Sin embargo, ya hemos visto que el *Teeteto* incorpora una importante reflexión ética en torno a la justicia, que a primera vista

parecería incompatible con la versión del *Protágoras*, pues ella según algunos implicaría un peligro para la unidad y la existencia de una comunidad¹¹⁰.

Por ello, ciertos especialistas han expresado la dificultad de comprender unitariamente las doctrinas protagóricas tal como las encontramos en ambos diálogos¹¹¹. Abordaremos aquí las dos posiciones que, en relación a este punto, pueden ser consideradas las más importantes y paradigmáticas, nos referimos a las interpretaciones de Gillespie y Guthrie.

Gillespie propone para superar esta problemática entender de manera separada los alcances del *HM*. Por una parte estarían sus implicancias para el hombre y por otro para la *polis*, pues la tesis de Protágoras se aplicaría “epistemológicamente a cada hombre, pero éticamente a cada ciudad”, de modo que cada hombre es medida de su propio conocimiento, pero la ciudad es la medida de los valores, pues es ella “la autoridad que juzga lo que es correcto e incorrecto” (Gillespie 1910: 474). De esta forma, el criterio moral radica exclusivamente en la ciudad. Esta interpretación nos parece soluciona parcialmente el problema de la aplicación ética del *HM*, pues Gillespie resuelve el problema atribuyendo a la ciudad la medida ética, pero lo que se debe explicar en profundidad es la relación de la medida *privada* con la medida de la *comunidad* en el aspecto ético, asunto que Gillespie nos parece no aborda con toda claridad. Esta es precisamente la parte más crítica del pensamiento protagórico, a saber, cómo se genera una *polis* si todos somos seres particulares con una propia y personal medida.

Guthrie, por su parte, concibe ambos escritos, el *Protágoras* y el *Teeteto*, en un sentido unitario, sin que haya mayor dificultad de atribuirlos a Protágoras (1971: 172). Efectivamente, Guthrie señala que la inconsistencia de las posiciones presentadas en estos textos es un problema intrínseco al *HM* de Protágoras, pues el sofista habría tenido que “retroceder” ante su propia y radical postura, para aceptar la evidente superioridad de la moral de la ciudad frente a la del individuo, ya que de lo contrario la “conclusión lógica” de la doctrina de Protágoras habría sido la “anarquía moral y política” (1971: 187). Esta interpretación de Guthrie debe ser, sin duda, rechazada, pues se sostiene en la caricatura

¹¹⁰ Para un análisis detallado de estas doctrinas véase más abajo § 3.1.1.

¹¹¹ Una completa discusión sobre este punto puede encontrarse en el artículo de T. Sinclair “Protagoras and other” en Classen 1976: 67-126.

metafísica del relativismo ingenuo, la cual señala que, si no hubiera un orden esencial o moral que trasciende al individuo, entonces lo que se seguiría sería el caos y la descomposición política. Esta posición metafísica se funda en la errada suposición de que si se sostiene que los criterios morales son exclusivamente particulares, como lo hace Protágoras con su *HM*, entonces ello implicaría que todos los hombres deben *necesariamente* realizar valoraciones diferentes y contrapuestas, imposibilitando así el surgimiento de la comunidad. Dicho de otra manera, si los juicios morales dependen de cada cual entonces ya no habría “un” sentido de la justicia, sino múltiples, lo que —según esta crítica— haría imposible el surgimiento de las ciudades, ya que sino hubiera una noción común de la justicia no podría establecerse una comunidad.

Pero el *HM* está muy lejos, por cierto, de implicar el caos que suponen sus detractores. La reflexión protagórica acerca de la relación entre el privado (ἰδιώτης) y la comunidad (κοινωνία) tiene que haber sido de sumo interés y resulta altamente lamentable que no se nos haya conservado. Esta relación es, como hemos indicado, tal vez el punto más crítico en el pensamiento de Protágoras, quien tiene que haber considerado la relación del privado con la comunidad como altamente problemática pero al mismo tiempo absolutamente necesaria para la vida humana, como se desprende de su *Mito de Prometeo*. Si el hombre es medida de todas las cosas, entonces la comunidad tiene necesariamente que generarse a partir del parecer particular de los hombres.

Así pues, cabe por lo tanto deducir que no es porque haya una “justicia misma” o un “bien mismo” que es posible la comunidad —como quiere la metafísica—, sino que ella existe y se genera, necesariamente, a partir de los pareceres morales particulares de cada hombre. Es, pues, a partir de los privados, en tanto somos todos humanos y somos cada uno una medida, que pueden llegar a generarse *medidas* comunes, y no a partir de algo exterior a nosotros mismos “lo común” o “lo universal”.

Para nosotros, no hay duda alguna, estos eran problemas que el propio Protágoras tuvo que haberse planteado: ¿qué es la *polis* y cómo se origina? ¿Cuál es la relación del hombre con la *polis*? ¿Cuál es el rol del ciudadano en la *polis*? Estas interrogantes eran pues parte del desarrollo mismo de la reflexión filosófica protagórica. Ya hemos visto que no hay razón alguna para ver en Protágoras un pensador inconsistente, como parece

suponer Guthrie. Por consiguiente, si las tesis planteadas en el *Protágoras* y el *Teeteto* están en conflicto, es porque reflejan las propias dudas y dificultades a las que se enfrenta el pensamiento protagórico.

Sin embargo, la relación entre el *HM* y el *Mito de Prometeo* —esto es, entre el particularismo ético y la creación de la comunidad— tiene, como veremos, una salida: la *paradoja de la acción*. La tesis que nos proponemos demostrar es la siguiente: Protágoras concibe el *HM* como una doctrina que inunda toda la realidad humana. El hombre es la medida de todas las cosas, ya sea nos refiramos al ámbito de la percepción y el conocimiento, o al ámbito ético o al político. La comunidad es el conjunto de hombres que, teniendo un conocimiento irremediamente particular de las cosas, se constituye en un cuerpo en el que la *ley*, νόμος, se crea como instrumento para consensuar los pareceres particulares, sin eliminarlos nunca, sino que acogéndolos y construyendo a partir de ellos la vida *política*. Protágoras, pues, está muy conciente de esta característica en la que se juega el obrar humano, la *paradoja de la acción*: sólo conocemos y juzgamos de modo particular, a través de nuestro propio criterio e individualidad, pero si queremos vivir en comunidad, necesariamente debemos establecer leyes que superen esta particularidad y sean comunes, dando orden así a la *polis*. Si hay comunidad de hombres es porque todos, como seres humanos, podemos compartir nuestros pareceres a través de la comunicación, λόγος. Por ello, las ciudades no comparten necesariamente sus leyes, pues no pueden ser universales, sino exclusivamente propias de cada ciudad; este acto tiene lugar en virtud de una cierta disposición del hombre que debe ser educada hacia el respeto y la conformidad con la ley.

Asumir, por tanto —señalaría Protágoras— el particularismo ético del *HM* no significa que no se puedan realizar juicios como “*x* es mejor o más deseable que *y*”, pues el hecho de que todos midamos particularmente el valor de las cosas no impide que podamos establecer ciertos criterios de utilidad y beneficio, que hacen a una posición ser más valorada que la otra —tal como diríamos que es mejor la valoración del hombre sano que la del enfermo. La labor del intelectual (del sofista) es precisamente orientar a los demás hacia un mejor juicio, hacia algo más beneficioso. En esta dirección Protágoras plantea “muy lejos estoy de negar que existan la sabiduría y el sabio; sin embargo, sabio (σοφός) llamo

yo a quien logre cambiar a cualquiera de vosotros, de forma que lo que le parece y es para él malo, le parezca y sea para él bueno [...] al enfermo le parecen (φαίνεται) amargos los alimentos que come y lo son (ἔσται), mientras que para el que está sano son y le parecen todo lo contrario. No hay, por tanto, que considerar más sabio (σοφώτερον) ni a uno ni a otro [...] Por el contrario, se debe efectuar un cambio hacia la otra posición, ya que la disposición (ἔξις) segunda es mejor (ἀμείνων). Así también en la educación debe efectuarse un cambio de una disposición hacia otra mejor. Ahora bien, el médico realiza ese cambio con medicinas, mientras el sofista lo hace con discursos (λόγοις)” (*Teet.* 166d – 167a, parcialmente en DK 80 A21a).

LA PARADOJA
DE LA ACCIÓN

Así pues, el punto más complejo en la filosofía de Protágoras, esto es, la relación del hombre con la *polis*, del privado con el estado —o dicho de otra manera, la relación entre el *HM* y el *Mito de Prometeo*— es lamentablemente el problema del cual tenemos menos conocimiento debido, tal vez, a la escasez de testimonios y fragmentos de nuestro sofista. Aquí, pretendemos esbozar una posible salida a este conflicto, proponiendo entender la filosofía moral y política de Protágoras como la solución a la *paradoja de la acción* a través de la producción de la comunidad política y del papel que tiene el sofista al cambiar las disposiciones de los hombres hacia otras “mejores”.

Ya hemos visto que la tesis del *HM* no implica en modo alguno el caos político y el “relativismo moral” que se clama desde la metafísica. Protágoras está conciente de que su doctrina del *HM* rescata las características propias de la vida humana: el hombre es inevitablemente medida de todas las cosas, quiéralo o no. Por ello, la filosofía de Protágoras, como cualquier otra, es una forma de comprender la “realidad”. Desde un punto de vista ético, Protágoras descubre en su *Mito de Prometeo*, que, al mismo tiempo, el hombre está impelido a vivir en comunidad en razón de su debilidad ante los animales salvajes a los que no puede enfrentar por sí solo; de modo que hay una forzosa necesidad que nos impulsa a unirnos. Sin embargo, como somos seres particulares, individuales, que juzgamos desde nuestra propia sensibilidad y experiencia, esta unidad política que se logra

está siempre constituida a partir de esos pareceres particulares, y por tanto su base es siempre exigua, lo que hace pues que la subsistencia de la *polis* esté siempre amenazada por su debilidad.

Efectivamente, en tanto seres humanos aplicamos nuestra medida a todas las cosas, y cuando nos vemos enfrentados a actuar en relación a los demás, en comunidad, inevitablemente lo hacemos desde nuestras propias posibilidades, sin que podamos recurrir mágicamente a ningún criterio universal para el obrar. Somos seres individuales, aislados, pero actuamos en comunidad. Esto es justamente lo que hemos denominado como *paradoja de la acción*; ella es la consecuencia filosófica fundamental de la afirmación del *HM* a nivel ético: siendo nuestro conocimiento exclusivamente de *nuestra* propia sensibilidad, sin embargo nos vemos impelidos forzosamente a obrar de modo colectivo, pues, siguiendo el *Mito de Prometeo*, nuestra vida, nuestra subsistencia, está supeditada a la vida comunitaria, a la ciudad. La *paradoja de la acción* consiste, pues, precisamente en esto: medimos, sentimos, conocemos y juzgamos de modo individual, pero cuando *actuamos* en términos morales, lo hacemos en tanto miembros de una *comunidad*.

De inmediato surgen dos preguntas fundamentales: ¿qué nos faculta a los seres humanos a vivir en comunidad, a pesar de ser entes aislados? ¿Es realmente posible superar la particularidad de nuestros juicios? ¿Cómo? Las respuestas se encuentran esbozadas en el *Mito de Prometeo*. Allí Protágoras afirma que, para vivir en comunidad, los humanos tenemos que ejercitar una disposición hacia el respeto y la justicia (*αἰδώς καὶ δίκη*), que en principio todos en tanto humanos poseemos, tal como tenemos todos posibilidad de hablar y escuchar. Esta disposición es primordial pues nos permite comprender y acatar esa invención propiamente humana que nos ayuda a superar nuestro aislamiento, nuestra “idiotéz”, a saber, la *ley* (*νόμος*). Asimismo, la capacidad *significante* del ser humano —rescatando otro aspecto del *HM*— es fundamental para que pueda erigirse una comunidad, pues, si bien a primera vista el acto de *significación* de las cosas parece ser propio de *un* hombre, en tanto es él quien es medida y sentido, es evidente que para Protágoras la colectividad humana juega un rol fundamental en el proceso de medición y significación de la realidad comunitaria. La vida política se funda justamente sobre la base de que podamos significar de manera común las cosas, piénsese por ejemplo en el lenguaje

o en las leyes de un pueblo. Sin esta capacidad de significación colectiva tampoco habría comunidad política posible.

Ahora bien, justamente la tarea del sofista, del intelectual y del político, es orientar esta tarea de significación de las cosas y de producción de las leyes, hacia “lo beneficioso”, hacia “lo mejor” para las ciudades, pues, como bien indica Protágoras: “los oradores buenos y sabios logran que las ciudades consideren justas (δίκαια) las cosas que son beneficiosas (τὰ χρηστά), en lugar de las nocivas, para ellas” (*Teet.* 167c = DK 80 A21a). Los ciudadanos, por tanto, deben determinar las leyes con vistas a lo beneficioso para la ciudad, lo que le permitirá su subsistencia y florecimiento. El orador es el encargado de dirigir esta producción política al orientar, educar y ejercitar el respeto que todos los humanos podemos desarrollar hacia la comunidad, pues, tal como indica el particularismo ético, no hay opiniones políticas “más verdaderas” que otras, sino solo “mejores” (véase *Teet.* 167b), y es en base a estas que la comunidad puede tener un buen o un mal futuro. Hay aquí una clara prefiguración de aquello que en nuestras democracias modernas hemos llegado a llamar el valor de la *tolerancia*.

Así pues, ante la pregunta que hacíamos más arriba de cómo resolver la *paradoja de la acción*, esto es, de cómo crear comunidad a partir de pareceres particulares, la solución está para Protágoras en la producción humana de la ley y en el arte de la política, la πολιτικὴ τέχνη. Cada ciudad que llega a constituirse como tal es porque ha sido capaz de resolver la paradójica relación de *privado* (ιδιότης) y *Estado* (πόλις) a través de la introducción de leyes que ella misma determina a partir de los pareceres particulares de quienes forman parte de la comunidad.

De modo que, podría decirse, es el propio Protágoras quien pone a la ciudad como cúspide de su teoría del *HM*, solucionando así la *paradoja de la acción*. Dicho de otra forma: puesto que efectivamente toda realidad no es más que fruto de la *medición* que cada uno de nosotros lleva a cabo de las cosas, si queremos que haya ciudades, para vivir así de buena manera y a salvo de las fieras, entonces tenemos que superar muchas veces nuestra *medición* individual para acogernos a una medida más amplia, que es la de la ciudad, y esto sólo puede alcanzarse mediante la educación de los ciudadanos en la ley.

Con esto llegamos al tema de los alcances políticos de la filosofía de Protágoras, asunto que trataremos en el capítulo siguiente.

3. LA CIUDAD, LAS LEYES Y LOS DIOSSES.

§ 3.1 EL ORIGEN DE LA *POLIS* Y LA LEY.

§ 3.1.1 PROTÁGORAS.

LA *ARETÉ*
EN TANTO
EUBOULÍA

Como ya hemos visto, no hay duda alguna de que si queremos estudiar la doctrina política de Protágoras debemos acudir antes que todo al *Mito de Prometeo*. Este pasaje del *Protágoras* (320c - 322d) es la respuesta que da nuestro sofista a la pregunta de Sócrates acerca de la posibilidad de enseñar la excelencia, la *areté*. Protágoras responde magistralmente a esta aporía socrática con un *Mito*, al que inmediatamente después sigue una explicación racional, un discurso (*logos*).

La *areté* puede ser perfectamente enseñada, según Protágoras, pues todos de algún modo ya la poseemos aunque cada uno en distinto grado. Una buena educación, *paideia*, es justamente el medio a través del cual es posible extraer la excelencia de los jóvenes. Se trata pues, de una justificación de la labor de todo educador, desde el poeta hasta el sofista. Platón llama por ello en ocasiones a Protágoras, no sin un cierto dejo de escepticismo e ironía, un “maestro de excelencia”, ἀρετῆς διδάσκαλος (*Menón* 93c). Lo que hace Sócrates en el *Protágoras*, es, por lo tanto, pedir al sofista que explique los fundamentos filosóficos y éticos de su profesión. Esta idea de la *areté* como perfectamente enseñable se repite continuamente entre los sofistas, y podría considerarse como lo que se ha llamado un fenómeno de “democratización de la *areté*”, en contraposición a las posturas aristocratizantes y conservadoras de la virtud que la concebían más bien como una capacidad innata. Esta cualidad didáctica y no innata de la *areté* aparece nuevamente en Licofrón (véase más abajo Cáp. 3.1.2), y también muy claramente en Pródico, en un pasaje del apócrifo *Eryxias* de Platón: “[joven:] ¿Te parece, dijo, que la virtud es enseñable (διδάκτον) o reside en la naturaleza (ἔμφυτον)? / [Pródico:] A mí, desde luego, enseñable, contestó” (Plat. *Eryxias* 398c).

En este sentido, es importante tener presente que, en cuanto maestros educadores, Protágoras y los sofistas constituyen la proyección propiamente política —podríamos

decir— de la tradición pedagógica griega que comienza con la poesía de Homero. Efectivamente, Protágoras articula su labor educativa a partir del mismo antiguo principio expresado por los héroes homéricos: enseñar a *hacer* y a *hablar* óptimamente a los jóvenes, *πράττειν καὶ λέγειν* (*Prot.* 319a). Esto es lo que Fénix señala a su pupilo Aquiles como meta de su labor educativa, a saber, hacer de él un “orador de discursos y un emprendedor de tareas”, *μύθων τε ῥητῆρ’ ἔμεναι προηκτῆρά τε ἔργων* (*Ilíada* IX 443).

La tarea del educador es, pues, la enseñanza de la excelencia, la *areté*, “tanto en el hacer como en el hablar”, estimulando así las capacidades prácticas y discursivas de los educandos, para que a la hora de realizar grandes obras o de articular importantes discursos, se tengan la herramientas para actuar a la altura de las circunstancias que demande la guerra y las decisiones que ella implica, en el caso de Aquiles, o de la vida privada, y por sobre todo la pública, en el caso de los jóvenes griegos del siglo V. La educación que impartía Protágoras era, pues, una *educación política*, pero que se mantenía muy fiel al ideal homérico: al joven griego le era preciso aprender a hacer, pero también a hablar y a pensar excelentemente¹¹².

Ahora bien, Protágoras mismo nos explicará en qué consiste esta educación política, pues ella no radica en la transmisión una excelencia particular, como la de ser por ejemplo simplemente valiente, sino que es una instrucción compleja que se puede resumir como la *capacidad de tomar buenas decisiones*, la *euboulía*, el *bonum consilium*, la “buena deliberación” como lo indica el *Thesaurus* (Stephanus 1954: 2203): “Mi enseñanza (*μάθημα*) es la buena deliberación en torno a los bienes familiares (*εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων*), de modo que [el joven] pueda dirigir óptimamente su casa y, en torno a los asuntos políticos, para que él pueda ser el más capaz (*δυνατώτατος*) de la ciudad, tanto al obrar como al hablar (*πράττειν καὶ λέγειν*)” (318e-319a). La *euboulía* es, pues, una cierta habilidad práctica en la toma de decisiones. Se trata de formar en el joven un *buen criterio* para que tenga éxito en las tareas que emprenda privada y públicamente, y no en la inacabable instrucción de esas técnicas particulares, esas *τέχναι*, como la astronomía, la

¹¹² Acerca del fin educativo de los sofistas en tanto búsqueda de la excelencia en “el hacer y el decir”, *πράττειν καὶ λέγειν*, véase Nestle 1975: 254; y O’Sullivan, 1995: 21.

geometría o la música, que Protágoras rechaza enseñar al detalle como lo hacen otros sofistas como Hippias (véase *Prot.* 318d-e).

Lamentablemente no tenemos muchos testimonios de cómo habría sido abordada esta educación por Protágoras, pero si sabemos que su finalidad de la *euboulía* se sustentaba sobre una comprensión filosófica bastante elaborada acerca del hombre —la que expresó en su tesis del *homo mensura*— y una explicación del origen de la *polis* y de sus leyes —tal como la presentó en el *Mito de Prometeo*.

EL MITO DE PROMETEO

Según el texto platónico puesto en boca de Protágoras, una vez que los dioses formaron a los animales mortales a partir de la tierra, del fuego y de los otros elementos, ordenaron a Prometeo y Epimeteo que repartieran entre ellos las capacidades y habilidades de manera conveniente. Sin embargo, Epimeteo, queriendo encargarse por sí solo de la tarea, acabó con todas las habilidades disponibles al entregárselas a los otros animales, olvidando al hombre; para subsanar esto, Prometeo robó el fuego junto con la sabiduría técnica de Hefesto y de Atenea, y se los entregó a los humanos. Con todo, los hombres no poseían aún la *sabiduría política*, πολιτικὴ σοφία (*Prot.* 321d), pues esta se encontraba en poder de Zeus. Por esta razón, los hombres en un comienzo vivían dispersos, pues no había ciudades, y con las técnicas entregadas por Prometeo lograban arduamente sobrevivir, mientras iban pereciendo por el ataque de los animales salvajes y las fieras. Para combatir estos peligros los hombres constantemente se reunían, resguardándose mutuamente, pero al no poseer el *arte político*, πολιτικὴ τέχνη (*Prot.* 322b), cada vez que lo hacían, cometían numerosas injusticias y volvían a disgregarse, y continuaban muriendo. Entonces, para salvar nuestra especie, γένος (322c), de la desaparición, Zeus “envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido del respeto y la justicia (αἰδώς καὶ δίκη), para que hubiera orden (κόσμος) en las ciudades y ligaduras acordes de amistad (φιλία)” (*Prot.* 322e). Hermes, dubitativo, preguntó a Zeus de qué forma debía repartir el sentido del respeto y la justicia: si sólo a algunos, como el arte de la medicina es suficiente con el médico, o a todos los hombres (ἐπὶ πάντας); Zeus explicó que debía repartirlos entre todos y que todos tomaran parte de estas habilidades, pues no llegaría a haber ciudades si

solo algunos participaran de ellas. Al concluir el mito, Zeus, a fin de asegurar la supervivencia de los hombres y de la vida política, pide en duros términos a Hermes: “establece una ley de mi parte: que quien no tenga la *capacidad* (ὁ μὴ δυνάμενος) de participar del sentido del respeto y de la justicia (αἰδώς καὶ δίκη), sea eliminado como una enfermedad de la ciudad” (322d).

PROBLEMAS HERMENÉUTICOS
EN TORNO AL *MITO*

Antes de comenzar nuestro análisis del *Mito* propiamente tal, es preciso abordar las dificultades hermenéuticas que enfrentamos, pues, como todo mito, este texto no se encuentra exento de complicaciones en su interpretación, más aún si se trata de compatibilizarlo con las tesis protagóricas acerca de los dioses y de la justicia presentadas a partir del *HM* en el *Teeteto*.

Lo primero que cabe preguntarse es, por cierto, si son efectivamente compatibles este *Mito* y la teoría del *HM*. Al respecto pueden identificarse dos inconvenientes que parecen volver imposible esta relación, al menos a primera vista. Tal vez el más grave de ellos es el que plantea la imposibilidad de que la tesis del *HM* pueda dar origen a una visión del sentido del respeto, αἰδώς, y de la justicia como algo de lo cual participan todos los seres humanos; o dicho en otros términos ¿cómo es posible que el particularismo ético de Protágoras conviva con una noción colectiva del respeto y de la justicia tal como se plantea en el *Mito de Prometeo*? La segunda dificultad, de carácter más acotado, se ha planteado en relación a la posición que expresa Protágoras respecto de los dioses en el *Teeteto*, en donde nuestro sofista se declara abiertamente agnóstico; la pregunta que cabe hacerse es pues ¿cómo es posible que Protágoras, si dice “descartar a los dioses de sus discursos”, proponga un mito en donde las divinidades tienen un papel fundamental en el desarrollo de la vida humana? Es evidente, pues, que las doctrinas protagóricas, tal como son presentadas en el *Protágoras* y en el *Teeteto*, están lejos de encontrarse en perfecta armonía.

Analizaremos primero la dificultad en torno a la divinidad. En efecto, Protágoras nos dice explícitamente en el *Teeteto*: “yo excluyo [a los dioses] de mis discursos y escritos, sin pronunciarme sobre si existen o no” (162e). Sin embargo, en el *Protágoras* el sofista nos narra su extensa versión del *Mito de Prometeo* en donde los dioses juegan un rol

preponderante para los seres humanos. Si este mito es verdaderamente representativo del pensamiento protagórico, y no una simple invención artística de Platón, como muchos intérpretes señalan (Menzel, Levi, Nestle, Guthrie, Sinclair, Kerferd y otros), ¿ha olvidado acaso Protágoras sus dichos acerca de los dioses al escribir este mito? O ¿será que Platón al presentar las doctrinas de nuestro sofista las ha modificado sin tener en consideración esta inconsistencia? O ¿pertenece estas contradicciones tal vez a la obra misma de Protágoras, quien en algún momento habría considerado correcta la utilización de los dioses en sus discursos y luego los habría eliminado de ellos? Finalmente, es posible que el uso que hace Protágoras de los dioses no sea sino un recurso retórico y estilístico para presentar y herosear su *Mito*, pues precisamente cuando se habla *míticamente* es esta la forma en que debe hacerse, a saber, presentando dioses o héroes, y aludiendo a los tiempos pretéritos. Sin embargo, una respuesta satisfactoria y definitiva a estas interrogantes parece imposible sin tener a la vista las perdidas obras de Protágoras.

Ahora bien, es evidente que si queremos concebir de manera unitaria el pensamiento de Protágoras no se puede ver entre el *HM* y el *Mito de Prometeo* una inconsistencia o contradicción. Para nosotros no hay más que dos soluciones posibles: o bien ha sido Platón quien ha compuesto el *Mito* a partir de un texto protagórico que no presentaba en él a los dioses, o lo que parece más plausible, como ya hemos indicado, la utilización de los dioses por parte de Protágoras en este texto responde única y exclusivamente a consideraciones retóricas, por cuanto este mito sería un medio de presentación popular de ciertas tesis acerca del origen de la civilización humana¹¹³.

La dificultad de compatibilizar el particularismo ético del *HM* con la visión de αἰδώς y δίκη en tanto principios éticos comunes a todos los seres humanos resulta compleja, pero no insalvable. En efecto, a primera vista pareciera que si lo que impera en todos los hombres es un mismo sentido de respeto y justicia, entonces simplemente la tesis del particularismo ético de que cada hombre valora desde su privada y particular medida se destruiría, pues en realidad, todos los seres humanos mediríamos desde aquel criterio común del respeto y la justicia. Sin embargo, tal comprensión del asunto implica asumir la existencia de un carácter moral común y definitorio que determinaría el contenido de

¹¹³ Para una discusión más extensa acerca de la contradicción entre el *Mito de Prometeo* y el agnosticismo de Protágoras véase Levi 1940: 290; y McNeal 1986: 317.

aquello que los hombres tienen o debieran tener por justo, como si fuera una realidad externa al hombre. Protágoras, en cambio, lo que propone no es un único y exclusivo criterio moral común a todos los hombres, a la manera de un valor que pudiera identificarse con lo que sería la versión protagórica de la justicia “en sí”, sino más bien una *disposición* de los seres humanos hacia el orden y la amistad, hacia κόσμος y φιλία como señala el *Mito*, una *disposición* que se enseña y se ejercita, y en donde αἰδώς y δίκη, respeto y justicia, representan precisamente la expresión palpable de esta *disposición*, la cual no tiene, claro está, un contenido determinado, sino que este contenido es establecido justamente por los seres humanos desde su propia medida en tanto *acuerdo* —como veremos— que se logra sobre la base de esta *disposición* y *capacidad* de respeto por los demás. Αἰδώς y δίκη son, pues, la base que hace posible el *acuerdo* representado en las leyes; en este sentido, son de alguna manera la versión antigua de nuestro moderno concepto democrático de la *tolerancia*. En efecto, al igual que αἰδώς y δίκη, la tolerancia no es del todo espontánea y natural en todos los seres humanos, sino que debe enseñarse y ejercitarse. De la misma forma tampoco es la tolerancia la que determina lo que sea la justicia o lo bueno, sino que posibilita su establecimiento por parte de los ciudadanos. Esta visión de la vida política es la que ha llevado a algunos intérpretes a ver en Protágoras “el más antiguo fundador de la doctrina democrática” (Menzel 1922: 8).

Así pues, aún sin existir una respuesta definitiva en torno a la compatibilidad del *Mito* y el *HM*, prácticamente todos los especialistas aceptan la autenticidad de las doctrinas protagóricas expuestas en el *Mito de Prometeo*. Hay quienes, como el propio Menzel (1922: 8) y Th. Sinclair (en Classen 1976: 80), piensan que el *Mito de Prometeo* es lisa y llanamente un “extracto” tomado por Platón directamente de la obra de Protágoras mencionada en el catálogo de Diógenes Laercio titulada *Acerca de la Condición Originaria*, Περί τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως; para ellos, el *Mito* se encontraría íntegramente entre los escritos de Protágoras y habría que atribuirle a él su legítima autoría. Sin embargo, al respecto parece ser mucho más razonable una postura más moderada como la que expresan la mayor parte de los intérpretes, Gomperz (1912: 159), Müller (en Classen 1976: 312), Kahn (1981: 98), McNeal (1986: 317), Cassin (1995: 215) y Schiappa (2003: 146-7), quienes si bien señalan que el *Mito de Prometeo* parece ser una construcción o

adaptación platónica, sí contiene los elementos fundamentales del pensamiento político protagórico y es, por tanto, una fuente confiable para el conocimiento de las teorías del sofista de Abdera.

EL MITO DE PROMETEO
COMO ANTECEDENTE DE UNA
TEORÍA DEL CONTRATO

Tal vez una de las interpretaciones más interesantes del *Mito de Prometeo* y su relación con los planteamientos del *Teeteto* es aquella propuesta por Charles Kahn en su artículo “The Origins of Social Contract Theory” (en Kerferd 1981a 92-108). En efecto, allí Kahn propone entender el *Mito de Prometeo* como una teoría contractual del origen de la sociedad que divide los estadios de la historia del hombre en tres partes: “(1) un estadio primitivo, con los humanos viviendo como bestias poco privilegiadas, (2) un estadio tecnológico, y (3) un estadio político con la introducción de la justicia y la moralidad” (en Kerferd 1981a: 100). El estadio primitivo sería aquel momento en el *Mito de Prometeo* en que el hombre vive menesterosamente a merced de las fieras y muere con facilidad. El estadio tecnológico sería precisamente el momento en que Prometeo entrega las artes y el fuego a los hombres, expresando así, míticamente, el dominio humano de las herramientas. El tercer y último estadio, sería el momento en que Zeus entrega simbólicamente al hombre las cualidades para la vida política, lo que viene a representar el origen de las ciudades y las leyes.

La propuesta de Kahn no es leer el *Mito de Prometeo* como una versión “históricamente precisa, sino históricamente plausible” de lo que habrían sido los planteamientos de Protágoras acerca del origen de la *polis* (en Kerferd 1981a: 100). Kahn establece, con mucha claridad, una serie de relaciones entre este texto protagórico y otras versiones antiguas sobre el surgimiento de la *polis*, como la expuesta por Critias en su *Sísifo*¹¹⁴ o Lucrecio en el libro V del *De rerum natura*, identificando una serie de elementos comunes, como el postulado de un estado *pre-político* menesteroso para los humanos asociado a una vida bestial. Asimismo, Kahn plantea —como indica el título de su artículo— que el origen de las teorías “contractualistas” modernas, como las de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, a pesar de la distancia y ciertas diferencias, puede encontrarse en

¹¹⁴ Véase más abajo § 4.2.4.

el pensamiento clásico griego, pues todas ellas de alguna forma presuponen también el desarrollo de la vida política sobre momentos o estadios más o menos aproximados a los expuestos en el *Mito de Prometeo*. Lo que habría, pues, detrás del texto protagórico sería un antecedente del “contractualismo” o la explicación del origen del Estado y la ley como un *pacto* o *acuerdo* (συνθήκη, ὁμολογία) entre los ciudadanos, aún cuando Protágoras no utiliza estas precisas palabras en el *Mito*. La misma opinión expresa Guthrie al señalar: “en cualquier caso podríamos incluir con seguridad a Protágoras entre aquellos que explicaron el surgimiento de comunidades políticas en términos de un contrato o acuerdo” (1971: 138)¹¹⁵.

De esta forma, Kahn no ve contradicción alguna entre los postulados del *Mito de Prometeo* y el *HM*, por el contrario, se complementarían perfectamente, pues la posibilidad de un contrato o acuerdo, presupone justamente la multiplicidad de opiniones que asegura el *HM*. Kahn cita el texto del *Teeteto* al que ya nos hemos referido antes: “lo que a cada ciudad le parece justo y bueno, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así” (167c); y refiriéndose a esta lectura platónica del *HM* en sus alcances éticos Kahn plantea: “como Platón lo expone, quizás modernizando un poco su doctrina [i.e. el *HM*], no hay algo naturalmente correcto o incorrecto en las cosas: el juicio común de la comunidad es el único estándar (172b). Esta es una visión extraordinariamente conveniente para un filósofo moral que se gana la vida viajando a través de un circuito de presentaciones públicas de una ciudad a otra. Adecuada o no, ella ilustra lo que yo llamo la defensa conservadora del *nomos* en cuanto estándar de lo correcto y lo incorrecto, en completo reconocimiento de la diversidad cultural y también (si la imagen platónica es correcta) en completo reconocimiento de la evolución cultural” (en Kerferd 1981a: 106). Así pues, El *HM* es perfectamente compatible con la visión contractualista del *Mito*. La defensa conservadora de la ley, del *nomos*, como señala Kahn, es para Protágoras la defensa del orden y la amistad entre los hombres. La ley puede adoptar la forma que cada *polis* estime

¹¹⁵ Para un completo recuento del uso de estas palabras en el pensamiento clásico véase el artículo citado de Kahn (en Kerferd 1981a: 95). Es recomendable también tener presente el capítulo que dedica Guthrie al problema del contrato en los sofistas (Guthrie 1971: 135-147); para Protágoras en particular véase el artículo de A. Bayonas “L'art politique d'après Protagoras” (1967).

conveniente, pero lo que no puede dejar de tener una comunidad, si quiere seguir existiendo, es orden y amistad, κόσμος y φιλία.

INTERPRETANDO
EL *MITO*

Ahora bien, una vez analizados estos alcances y dificultades del *Mito de Prometeo*, se abre un abanico de posibles lecturas e interpretaciones del pensamiento político protagórico. En el *Mito*, Protágoras considera que los hombres tienen una constitución física desventajosa frente al resto de los animales. Esta situación se subsanaría a través de dos conductas propiamente humanas, en primer lugar con la invención de la técnica, de las artes, las que harían más llevadera la vida humana, y con un primer proyecto fallido por congregarse todos en una comunidad política. Sin embargo, si bien las artes resultan un muy buen instrumento para la superación de las falencias de nuestra constitución física, el arte político no es tarea fácil y los hombres no lo aprenden con la misma rapidez que los saberes técnicos. Hace falta algo externo que funciones como complemento para que la vida en comunidad sea posible: el arte de la política, la πολιτική τέχνη. Un arte que no es como los otros artes particulares, que cada cual aprende a su gusto, sino que un arte que es necesario que *todos* los hombres que quieran formar una *polis* aprendan. La política, y por consiguiente también las leyes, son una particular producción técnica que complementa esta naturaleza débil del hombre frente al resto de los animales, y que surge de la necesidad de sobrevivir. Este arte político se aprende mediante la educación y el ejercicio. La naturaleza no entrega, por tanto, a los hombres las armas para defenderse de las fieras, sino que es la organización de la *polis* la que los resguarda de los peligros. Por ello, la ciudad no nace “por naturaleza” —ni tampoco contra natura—, sino que por una cierta educación política y, fundamentalmente, por una *disposición* hacia “el respeto y la justicia”, disposición que todos los seres humanos podemos llegar a desarrollar.

Así pues, como sucede con cualquier otro arte, tampoco el de la política lo traemos desde el nacimiento, sino que es preciso que los hombres se ejerciten una y otra vez en él para dominarlo¹¹⁶, de otro modo —señala Protágoras— la comunidad no sería posible; no

¹¹⁶ Acerca de la necesidad de practicar y ejercitar las excelencias políticas véase Adkins 1973: 11; también Kerferd 1953: 42.

habrían ciudades si todo se mantuviera en el *bellum omnium contra omnes*, para decirlo con la conocida formulación hobbesiana (*De Cive* Cap. I, 13; *Leviathan* Cap. XIII), la que bien pudieran servir para expresar la situación pre-política de la que habla aquí Protágoras. La ciudad nace, pues, de esta especial capacidad del hombre para la justicia y el respeto, capacidad que aunque no surja de forma espontánea, sí puede ser compartida por todos los hombres y especialmente potenciada a través de la educación.

Una de las más importantes disputas en la interpretación del *Mito* ha sido, precisamente, si debe comprenderse esta capacidad de respeto y justicia como una suerte de principio *innato* en los humanos o más bien como una producción humana social, un arte. Pensamos que el problema se resuelve entendiendo el arte político como un *complemento* de la naturaleza que surge de una necesidad que nos viene impuesta desde fuera, tal como sucederá en el *Anónimo de Jámblico*, y que no se produce de forma espontánea y natural en nosotros. En Protágoras parece no existir todavía la oposición entre τέχνη y φύσις, lo artístico no es contra natura, al contrario, es un complemento humano de la naturaleza, eso es el arte político.

La ley (νόμος) es pues, para Protágoras, la representación de aquello que cada ciudad establece como “lo justo”, en tanto cada ciudad lo considere así al ponerlo por escrito. Por lo tanto, el contenido de aquello que llamamos “justo”, siguiendo el *HM*, es determinado por cada ciudad. Sin embargo, ningún Estado que pretenda sobrevivir puede prescindir de la ley, pues esta es necesaria para la cohesión de toda comunidad. La ley es, pues, la representación efectiva de este sentimiento del respeto y de la justicia en el hombre, tal como Protágoras plantea en el *Mito*. Pero la ley y justicia no tienen un contenido determinado *a priori* o *trascendentemente*, es decir antes de que la *polis* misma a través de sus procedimientos determine sus alcances, sino que responden más bien a una cierta *disposición* y *capacidad* humana hacia la convivencia. Por ello se ha planteado en ocasiones el carácter *positivo* de la ley en Protágoras, pues en su tesis, el hombre no tiene un camino natural predeterminado para seguir en la instauración de la ley, sino que ella es una especial producción técnica —en el sentido griego de la palabra— que es determinada por el propio hombre y que complementa una constitución física menesterosa.

En la nomenclatura de H. Kelsen (véase 1967: 217-221), Protágoras puede ser perfectamente considerado un *positivista jurídico* que rechaza la posibilidad de una naturaleza definatoria de lo justo, sino que afirma su precariedad, contrariamente a como hacen los *iusnaturalistas*. El acto del establecimiento de la ley es necesario para Protágoras para la sobrevivencia humana, aunque ello exija una cierta imposición entre los pareceres de los ciudadanos —así lo indica el *realismo* necesario para todo *acuerdo*—, pero ello no significa que los ciudadanos deban permanecer en pugna con la determinación de la *polis*, al contrario, aunque la relación ciudadano-estado, individuo-comunidad, nunca es perfectamente armónica, el sentido del respeto y la justicia nos permite convivir y encontrar el orden y la amistad. Por esta razón, el acto de imposición de la ley es en Protágoras una imposición en beneficio de todos, pues sin ella sería imposible la ciudad. Esto es lo que distingue radicalmente a Protágoras de Trasímaco —para el cual esta imposición de la ley es en beneficio de los poderosos— y de Calicles —para quien la ley es simplemente una imposición en favor de los débiles.

Protágoras, en cambio, concibe la imposición de la ley como una orientación hacia “lo mejor”, pues el sabio (ὁ σοφός) está en el deber de indicar a los ciudadanos cómo dirigirse “hacia la mejor disposición” (ἐπὶ τῆν ἀμείνω ἔξι) y hacia “lo beneficioso” (τὰ χρηστά) para la ciudad, tal como el propio Protágoras lo indica en *Teeteto* 167c. El sabio es el *político* pues es él quien debe estar a la cabeza de la *polis* para poder dirigirla hacia estas mejores disposiciones que le permitan resguardarse y florecer.

La ley es, por tanto, el criterio que hemos creado técnicamente los humanos para dirigir el actuar de los ciudadanos en la *polis*, este criterio viene de alguna forma a suplir el hecho de que nuestros pareceres sean irremediabilmente propios de cada cual. Por esto, la ley es una suerte de carta de dirección que la comunidad se traza desde los pareceres particulares, pero buscando superarlos en vistas del sostenimiento de la comunidad. Protágoras defiende, por ello, el cumplimiento cabal de las leyes, pues no hay ninguna otra forma posible de ser justo sino actuando conforme a ellas¹¹⁷.

¹¹⁷ Es interesante notar al respecto la profunda diferencia entre el Sócrates histórico y el platónico. Para el primero el cumplimiento de la ley es, al igual que para Protágoras, la única forma de ser justo, planteamiento que lleva hasta las últimas consecuencias en el diálogo *Critón* y que terminará costándole la vida. El Sócrates platónico, en cambio, parece hipotecar este sentido de la justicia, en cuanto el solo y exclusivo cumplimiento

PROYECCIONES DEL PENSAMIENTO
POLÍTICO PROTAGÓRICO:
EL LEGISLADOR Y
EL CASTIGO

El pensamiento político protagórico tiene una serie de implicancias y posibles proyecciones. Analizaremos brevemente la cualidad de “legislador”, νομοθέτης, atribuida por las fuentes a Protágoras, y su teoría racional del castigo presentada en el *Protágoras* (324a y ss.).

Según testimonios, Protágoras fue un hombre con una vida política activa, muy cercano a Pericles y a las familias influyentes en la vida política ateniense (véase al respecto Morrison 1941). Las fuentes indican que Protágoras fue el legislador que redactó la constitución de la colonia panhelénica de Turios por encargo del propio Pericles¹¹⁸ (DK 80 A1); el sofista de Abdera, como sabemos, no solo fue un “teórico” del origen de la *polis* y las leyes, sino que puso en práctica su visión política. Esta visión política se funda en la noción del respeto a las leyes y el valor del orden y la amistad entre los ciudadanos, asuntos en los que el sabio y el político deben saber convencer y dirigir a los ciudadanos hacia las mejores disposiciones para propiciar de esa forma el florecimiento de la *polis*. Esto, sumado a que es, precisamente, la *polis* la que establece sus propias leyes de forma *autónoma* mediante un *acuerdo* que considera los puntos de vistas particulares de cada ciudadano en la asamblea, nos hace pensar que Protágoras pudo haber fundamentado, teóricamente, la democracia. Si “todas las opiniones son igualmente verdaderas” (*Teet.* 167 a-b), pero para que pueda existir una *polis*, un conjunto de hombres organizados, es necesario que ellos generen, de algún modo, un criterio común y así puedan establecer leyes (νομοθετεῖν), entonces es el acuerdo entre los pareceres igualmente verdaderos de cada cual los que aseguran la estabilidad y prosperidad de la *polis*.

Protágoras comprendió el origen propiamente humano de la ley, como un recurso técnico para dirigir la vida política. Las leyes no provienen de los dioses ni tienen un

de la ley, al intentar encontrar una “justicia misma”. Para el Sócrates de Platón ya no basta, pues, cumplir las leyes para ser justo, sino que ahora “hay algo más”, algo que trasciende las leyes y que es “la justicia y el bien mismos”. De esta forma, Platón hace sucumbir, a manos de la metafísica, la política clásica del siglo V de un Protágoras o un Sócrates, aquella que indica que lo justo es sencillamente cumplir las leyes. Así, es posible concebir la *República* como el texto de metafísica política más importante de la antigüedad.

¹¹⁸ Para la relación Protágoras - Pericles y las leyes de Turios véase los artículos de Muir (1982) y O’Sullivan (1995).

sustento en el poder de antiguos reyes, las ponemos los seres humanos¹¹⁹. Lo que el mundo cristiano tardó siglos en comprender ya había sido descubierto por Protágoras: la ley es la invención humana que permite que vivamos en comunidad. De este modo, se explica cómo es posible que se le atribuyera a Protágoras haber redactado la legislación de Turios, aún cuando sostenía una posición ética particularista, como la del *HM*. De lo que se trata en definitiva en Protágoras es de la justificación de la propia producción y determinación del ser humano en el paso de una vida bestial a una civilizada, o dicho en términos ilustrados, es la razón imponiéndose sobre la naturaleza.

La democracia es, desde esta perspectiva, una producción política que no brota “desde la nada”, pero que tampoco surge por la “conciencia de los pueblos” o como consecuencia de la “lucha de clases”, o por alguna otra de las explicaciones de ese tipo, sino que ella es una producción humana, así como la producción del artesano, constructor de barcos o fabricante de zapatos, que busca la amistad y el bienestar de los seres humanos, sacándolos del estado bestial en que se encuentran en la naturaleza. La democracia responde, pues, a esta nueva comprensión del ser humano como ser *autodeterminante* que encontramos en el *HM* de Protágoras, es decir, el hombre como creador de su propia “realidad”, “medida de todas las cosas”.

Pero Protágoras no se contenta en la sola enunciación de los fundamentos de la legalidad, e insiste en explicar, ya no a través de un mito, sino racionalmente, la posibilidad de que la *areté* sea inculcada en los ciudadanos a través de la educación. Es así como se presenta, poco después del *Mito de Prometeo*, una completa visión acerca de la función del castigo (τὸ κολάζειν) en tanto instrumento de resguardo del cumplimiento de la ley y como forma de educar a los ciudadanos.

Efectivamente, el castigo que imponen las leyes ante su incumplimiento es, para Protágoras, una herramienta que no busca “vengarse irracionalmente como las bestias (θερίον ἀλογίστως τιμωρεῖται) [...] El que trata de castigar racionalmente (μετὰ λόγου), no toma venganza por una ofensa pasada [...] sino con la mirada puesta en el futuro, a fin de que no vuelvan a cometer nuevas culpas ni el culpable ni algún otro que

¹¹⁹ Es interesante remarcar que el verbo griego νομοθετεῖν, legislar, está formado por el sustantivo νόμος, ley, y el verbo τίθημι, poner, colocar, establecer. Las leyes, por lo tanto, no se revelan ni se descubren, se ponen, se establecen.

haya visto su castigo” (*Prot.* 324b). El castigo es, pues, razonable cuando se impone con vistas al futuro, al resguardo de la comunidad y la educación de sus miembros, pero no cuando es un mero acto de venganza por lo sucedido en un tiempo anterior, “pues lo sucedido en el pasado no puede ser modificado mediante ningún acto” (οὐ γὰρ ἄν τό γε πρᾶχθὲν ἀγένητον θείη, *Prot.* 324b). Por lo tanto, concluye Protágoras, la *areté* sí es enseñable, pues la disuasión (ἀποτροπή) que produce el castigo actúa precisamente inculcando el respeto y propiciando la vida en comunidad¹²⁰.

Para finalizar, nos parece que los principios de la posición política protagórica podrían resumirse de la siguiente manera: (1) El hombre conoce de modo particular. Cada hombre es juez de su propio conocimiento. No hay juicios de conocimiento más verdaderos que otros, pero sí los hay “mejores”, o “más beneficiosos” (para el sustento de la comunidad). (2) Todo hombre adulto, sano y libre, tiene, por consiguiente, la capacidad de ordenarse a sí mismo de acuerdo con su propio conocimiento. (3) La *polis* surge con vistas al resguardo y el bienestar de sus ciudadanos, ya que el hombre por sí solo no posee lo necesario para resguardarse de las fieras. La ciudad es, pues, un conjunto de estos hombres, ordenados conjuntamente por leyes que ellos mismos han establecido como garantes de la unidad de la comunidad. (4) Por lo tanto, a cada uno de estos hombres, y sobre todo al sabio (el cual posee el conocimiento de “las mejores”, pero no “más verdaderas” disposiciones), le compete involucrarse en la organización de su ciudad para encaminarla hacia “lo beneficioso” (τὰ χρηστά, *Teet.* 167c) para ella. (5) Cada comunidad es completamente libre y autónoma en la disposición de sus leyes. No hay parámetros extra-humanos o moralmente universales para que juzguemos las leyes de otra comunidad distinta de la nuestra, sin embargo podemos juzgar como primitivas aquellas comunidades en las que no se desarrolle la amistad, el orden y la tolerancia. (6) El castigo que imponen las leyes tiene como única justificación racional el ser un instrumento educativo que ayuda a mejorar la vida comunitaria de la *polis*.

¹²⁰ Para un análisis más extenso de la teoría protagórica del castigo véase el artículo de T. Saunders *Protagoras and Plato on Punishment* (en Kerferd 1981a 129-141), quien propone: “Protágoras tuvo una sola visión brillante: el castigo es bestial, ilógico, irrelevante e injustificado excepto en términos de sus resultados futuros (pág. 140-1)”.

§ 3.1.2 LA LEY COMO GARANTÍA DE DERECHOS Y LA CRÍTICA DE LA NOBLEZA EN LICOFRÓN.

Del sofista Licofrón sabemos muy poco. Zeller y Diels han propuesto la conjetura de que fue un discípulo de Gorgias (véase Guthrie 1971: 314). Lo cierto es que sólo tenemos seis testimonios de sus escritos, todos provenientes de referencias hechas por Aristóteles. Entre estos textos, tan solo dos tienen un contenido ético y político claro, los fragmentos 3 y 4, el primero tomado precisamente de la *Política* (1280b 7-11) y el segundo, del perdido diálogo aristotélico *Acerca de la nobleza*, Περὶ εὐγενείας (Fr. 91 Rose / Fr. 68 Gigon).

Sólo se puede interpretar correctamente estos fragmentos si se tiene presente el contexto de la cita de Aristóteles y lo que este discute allí. En el caso del fragmento 3 de Licofrón, Aristóteles está reflexionando en su *Política*, si compete a la *polis* guiar a sus ciudadanos para que actúen conforme a la *areté*, esto es, si acaso la *polis* tiene o no alguna posibilidad de hacer mejores a sus ciudadanos. Aristóteles responderá positivamente, por cierto, señalando que “es necesario” (δεῖ) que la *polis* vele por la excelencia, pues si no, esta comunidad devendrá una mera alianza militar, y por tanto no alcanzará a ser llamada con el nombre de *polis*, pues toda *polis* tiene como requisito buscar la excelencia.

Así pues, en el texto en donde encontramos este fragmento de Licofrón, Aristóteles señala: “es por esto evidente que aquella que sea llamada verdaderamente ‘ciudad’ (πόλις), y no sólo de nombre, debe poner cuidado en la excelencia (ἀρετή), pues si no, la comunidad (κοινωνία) se convertirá en una alianza militar (συμμαχία) —que sólo diferirá en la ubicación con respecto a los aliados de pueblos lejanos— y la ley en un pacto (συνθήκη), o como dijo el sofista Licofrón, en ‘una garantía de los derechos recíprocos’ (ἐγγυητῆς ἀλλήλοις τῶν δικαίων), pero que es incapaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos” (*Política* 1280b 7-13 = DK 83 3).

La cita de Licofrón que Aristóteles rescata aquí es, pues, una forma de explicar en qué quedaría degradada la ley en la *polis* aristotélica si no tuviera cuidado de la excelencia, a saber, en una mero *pacto* como en una alianza militar. De esta forma, si una comunidad

de hombres determinada, una κοινωμία, tiene en vistas la *areté*, puede ser llamada correctamente *polis*, según Aristóteles, pero si no, será sólo una alianza militar que tendrá en común exclusivamente el lugar físico, pero que no se distinguirá en nada de las alianzas que se realizan con otros pueblos. Si acontece esto último, dice Aristóteles, entonces la ley de dicha precaria comunidad pasará a ser un simple *pacto* o *contrato*, συνθήκη¹²¹, como el que realizan los aliados militares, o dicho en palabras de Licofrón: la ley será una “garantía de los derechos recíprocos”, que no podrá hacer mejores a los ciudadanos, sino que simplemente buscará protegerlos a unos de otros. Este pasaje es un claro ejemplo de las diferencias que existen entre una *política teleológica* como la de Aristóteles y una *política realista*, como la que nos presenta la tesis de Licofrón.

Efectivamente, si para Aristóteles la vida política debe tener como finalidad el bien moral —aquello que el filósofo llama aquí ‘*areté*’—, de modo que el ciudadano no sea más que una pieza en la consecución de este fin, para Licofrón, por el contrario, la ley es solamente un pacto que posibilita una cierta alianza de individuos y que establecen ciertos derechos entre sí para no dañarse mutuamente, eso es una *polis*. No hay aquí ninguna finalidad superior ni moral —como quiere Aristóteles— más que la de resguardarse los unos a los otros. Para Licofrón la ley es, pues, un pacto instrumental.

Ahora bien, entre los intérpretes no hay consenso si acaso el concepto de *pacto*, συνθήκη, para referirse a la ley puede ser considerado parte del pensamiento de Licofrón, o es más bien introducido aquí por Aristóteles; la cita no permite establecerlo con claridad. Untersteiner no tiene dudas en atribuir, sobre la base de este fragmento, una “doctrina del contrato social” a Licofrón (2008: 515 [1949: 417]). Kerferd, en cambio, se muestra renuente a aceptar esta posición pues “la atribución de una teoría del contrato social a Licofrón no está justificada por las palabras mismas utilizadas por Aristóteles, a pesar de las frecuentes afirmaciones hechas al respecto” (1981: 128). La tesis de Kerferd es que Licofrón no está proponiendo aquí una teoría del origen de la sociedad, sino “...eso que ha llegado a conocerse como una visión proteccionista del estado, de acuerdo a la cual el estado existe meramente para garantizar los derechos de un hombre contra otro. Desde esta

¹²¹ Esta palabra —y su equivalente ξυνθήκη— proviene del verbo συν-τίθημι “poner en conjunto”, “poner en común”; συνθήκη es por tanto algo que se ha puesto en común, un acuerdo, un pacto (Liddell-Scott 1996: 1716).

perspectiva su función es ser un tipo de asociación cooperativa para la prevención del crimen, anticipándose a la concepción moderna del estado como una institución *laissez-faire*, en vez de ser —como Aristóteles desearía que fuera— capaz de hacer buenos y justos a los miembros de la *polis*” (1981: 149).

Si bien Kerferd tiene razón en no atribuir lisa y llanamente una teoría del contrato social a Licofrón, sí nos parece que el contexto en el que Aristóteles cita al sofista, y el hecho de que sea él mismo quien haga equivalente la —según él— degradada noción de la ley como *pacto*, συνθήκη, y como “garantía de los derechos recíprocos”, ἐγγυητῆς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, como plantea Licofrón, permite deducir que el sofista estaba en conocimiento de la noción de συνθήκη, por lo cual habría pensado justamente este *pacto* como garantía de los derechos de cada ciudadano en la *polis*.

En este sentido, parece muy razonable lo que plantea Guthrie: “las únicas palabras que Aristóteles atribuye a Licofrón en tanto descripción de la ley son ‘un garante de los derechos del hombre uno contra otro’, y no el propio sustantivo ‘pacto’, sin embargo no hay duda de que se sigue su naturaleza contractual, y su definición se acerca a aquella mencionada por Glaucón en la *República*... (1971: 139)”¹²².

Esta última relación establecida por Guthrie entre el pensamiento de Licofrón y el pasaje de la *República* es importante pues allí Platón pone en boca de Glaucón la tesis de que: “[los hombres] pactan (ξυνθέσθαι) entre ellos no cometer injusticias ni padecer injusticias, y este es el comienzo de las leyes al establecerlas y de los pactos (ξυνθήκας)” (359a 1-3). Este es tal vez un de los pasajes de la época que testimonia, de la manera más clara, la existencia de una tesis de la ley como *pacto*, ampliamente conocida ya en este tiempo. Por lo tanto, es muy probable que Licofrón haya planteado su tesis de la ley en tanto garantía de derechos, como una forma de definir con mayor precisión su visión contractualista del origen de la *polis*; en este último punto Licofrón parece haber sido influido por el pensamiento de Protágoras y su comprensión de la ley como último estadio de la evolución política humana, sin embargo resulta imposible determinarlo con certeza.

¹²² Véase también Guthrie 1971: 143: “La evidencia en Licofrón es escasa, pero al llamar a las leyes ‘un garante de derechos mutuos’ debió tener en mente una visión similar [a la del contractualismo]”.

El fragmento 4 de Licofrón, por su parte, se enmarca en la discusión aristotélica acerca del “buen nacimiento”, la nobleza, la εὐγενεία, que se desarrolla en el perdido diálogo de Aristóteles titulado precisamente Περί εὐγενείας. De este escrito sabemos lamentablemente muy poco. El problema allí para Aristóteles parece haber sido el mismo que se remonta incluso a Homero, a saber, ¿cómo es que de buenos padres surgen malos hijos, y de malos, buenos? La discusión está pues en definir si la nobleza tiene relación o no con la excelencia. Si la nobleza y la excelencia van completamente de la mano, entonces la *areté* será difícilmente enseñable, mientras que si la excelencia no depende de la nobleza, en ese caso la *areté* se encontrará a disposición de todo aquel que simplemente se esfuerce en alcanzarla. Licofrón y los sofistas en general son ciertamente partidarios de esta segunda alternativa.

El fragmento 4 señala: “¿Es acaso [la nobleza] una cualidad propia de las personas ilustres y valiosas o más bien, como escribió el sofista Licofrón ‘algo del todo vacío’ (κενόν τι πάμπαν)? Este, en efecto, al compararla con otros bienes, dice: ‘de la nobleza (εὐγενείας) la belleza es oscura, pues sólo en la palabra (λόγω) radica su importancia’, pues su búsqueda apuntaría a la fama (δόξαν), pero en nada diferirían verdaderamente (κατὰ δ’ ἀλήθειαν) los innobles de los nobles” (Fr. 91 Rose, Fr. 68 Gigon = DK 83, 4).

Esta importante cita nos muestra a Licofrón realizando una crítica del concepto de nobleza que tiene mucha relación con las disputas políticas entre quienes tenían una visión oligárquica y aquellos que más bien postulaban ideas democráticas. Ya hemos visto cómo Protágoras propuso un cierto fundamento teórico de la democracia, y Licofrón sin duda lo sigue en esta dirección. Lo cierto es que el problema de la nobleza parece haberse transformado en un tópico de discusión hacia finales del siglo V, como puede verse también en Eurípides¹²³.

Untersteiner ha propuesto explicar esta visión crítica de Licofrón sobre la nobleza como una “consecuencia práctica de la doctrina del contrato social” (2008: 515 [1949: 418]), pues, ella se sustentaría en la visión de que, en un comienzo, todos los humanos compartimos la misma naturaleza débil y menesterosa, como en el *Mito de Prometeo*, y

¹²³ Para un análisis más detallado de esta discusión véase el capítulo dedicado al respecto por Guthrie 1971: 148-163.

sólo a partir de los otros estadios se producen las diferencias. En este sentido, el sofista Antifonte, como veremos más abajo, también rechazará la nobleza planteando explícitamente la naturaleza como elemento que nos hace a todos semejantes.

Así pues, la crítica de Licofrón apunta a que la nobleza es vacía y sólo busca la fama, pues entre los innobles y los nobles no hay diferencia alguna, y por ello la excelencia puede efectivamente enseñarse libremente y ser compartida por todos los seres humanos. Es interesante que Licofrón utilice en este fragmento la oposición δόξα / ἀλήθεια, opinión (fama) / verdad, para referirse a la falsa distinción de la nobleza por una parte, y la verdadera semejanza de todos los hombres por otra. Kerferd deduce de esta oposición planteada por Licofrón que este “no está haciendo meramente una afirmación social y política, sino que también está intentando fundamentarla apelando a la oposición sofística entre *physis* y *nomos*” (1981: 155). En este punto Kerferd parece tener cierta razón, pues, si se tiene como antecedente la oposición también propuesta por Antifonte entre verdad (ἀλήθεια) y opinión (δόξα) como equivalentes a naturaleza (φύσις) y ley (νόμος) respectivamente, la posición de Licofrón frente a la nobleza parece ser aún más plausible.

En Antifonte la oposición verdad / opinión se hace presente cuando este plantea que la validez de las leyes se reduce al momento en que hay testigos presentes, mientras que si no los hay, es la naturaleza la que se impone. Por ello, para Antifonte la opinión es válida sólo en relación a los testigos y las leyes, pero en relación a la naturaleza lo que se expresa no es la opinión sino la *verdad*; este es el motivo de que el perjuicio al actuar contra la naturaleza es muchísimo mayor que al actuar contra las leyes “porque el daño resultante no lo determina la opinión (δόξα), sino la verdad (ἀλήθεια)” (DK 87 B44)¹²⁴.

Sin embargo, si Licofrón dominaba o no verdaderamente la distinción *physis* / *nomos* en estos términos no puede ser más que una especulación. Aún más, dada la escasez de testimonios al respecto, es prácticamente imposible saber si Licofrón es de aquellos que —adhiriendo a la tesis del contrato, como protágoras— dan preponderancia a la ley o, como en el caso de Antifonte e Hippias, dan preponderancia a la naturaleza. La tesis del contrato acepta, en efecto, ambas posibilidades, a saber: ver en el *pacto* la importancia de la ley como superación del estado bestial o, por el contrario, verlo como un fútil intento de

¹²⁴ Véase más abajo § 3.2.3.

supresión de la naturaleza y los “instintos”. La primera posición frente al contrato la llamaremos *contractualismo positivo*, la segunda, *contractualismo negativo*.

§ 3.1.3 EL CONTRACTUALISMO NEGATIVO Y LA AUTARQUÍA EN HIPIAS.

Con Hippias nos encontramos en una situación más favorable que con Protágoras y Licofrón para afirmar la existencia de una visión de la ley como contrato entre sus postulados. La preocupación de Hippias por el origen de la *polis* y las leyes, está atestiguada con mucha claridad en un pasaje del diálogo *Hippias mayor* en donde, al ser preguntado por Sócrates acerca de cuáles son los asuntos que él enseña a sus alumnos, Hippias responde: “cuestiones, Sócrates, referentes a las estirpes, los héroes, los humanos, la ocupación de los territorios, y cómo en el pasado se fundaron las ciudades (ἐκτίσθησαν αἱ πόλεις); en resumen, toda la ciencia del pasado (ἀρχαιολογίας)...” (DK 86 A11). No cabe duda de que esta *arqueología* practicada por Hippias, este estudio acerca del pasado y de cómo se establecieron las ciudades, hace referencia directa a su preocupación política y sus postulados acerca de las leyes. Si bien ya en Protágoras y Licofrón había ciertamente una anticipación del estudio de la vida política arcaica, hay en esta cita, un testimonio indubitable de la investigación sistemática llevada a cabo por Hippias acerca de las formas políticas del pasado.

En efecto, este estudio del pasado, esta *arqueología*, llevó a Hippias a elaborar con toda seguridad una cierta teoría de la legalidad como una forma de *contrato* o *pacto*. La prueba de lo anterior es que, acerca de las leyes, Hippias postuló que “son lo que los ciudadanos (οἱ πολῖται) han pactado y puesto por escrito (συνθέμενοι¹²⁵) sobre lo que debe uno hacer o abstenerse de hacer” (Jenof. *Mem.* IV,4 13). Las leyes son, por tanto, una convención (*nomos*) que los hombres han escrito para dirigir el obrar de los miembros de la *polis*. La legalidad cumple, así, una tarea reguladora de las acciones de los ciudadanos pues funciona como elemento de coerción del actuar humano. Encontramos en Hippias, pues, una comprensión de la ley como un acuerdo establecido por los mismos ciudadanos para sostener la vida política. La *arqueología* del sofista reveló, sin ninguna duda, este carácter contractual de las leyes.

¹²⁵ Este participio tiene el mismo origen que la palabra que συνθήκη, “pacto”, ambas provienen del verbo συν-τίθημι (véase más arriba nota 121).

Sin embargo, para Hippias la legalidad no tiene la suficiente fuerza como para imponer *necesidad* a las acciones humanas, pues ella se sostiene débilmente en el acuerdo entre los ciudadanos; todo acuerdo puede ser fácilmente roto, todo pacto puede quedar sin cumplimiento. Por ello, Hippias plantea su crítica de la ley positiva denunciando su precaria situación: “[Hippias:] ¿cómo se puede, Sócrates, considerar a las leyes o a la obediencia a ellas, un asunto serio (σπουδαῖον πράγμα), cuando, con frecuencia, los mismos que las promulgan las cambian, por juzgarlas inadecuadas?” (Jenof. *Mem.* IV,4 14).

Es evidente, pues, que Hippias considera el acuerdo legal desde la perspectiva negativa de su debilidad. Las leyes no son algo realmente serio. El acuerdo y desacuerdo en torno a ellas, y la posibilidad de ser modificadas y derogadas, demuestran que no son un σπουδαῖον πράγμα, “un asunto de mucha ciencia”. La humanización de la ley acontecida durante el siglo V, su pérdida de un sustento divino y monárquico, y la comprensión de que son meras creaciones humanas, llevó a algunos, como Hippias, a ver en las leyes la falta de un sustrato firme y estable para la vida política. El pacto de las leyes es comprendido, así, como una situación de impotencia frente al poder de la naturaleza¹²⁶. Esta es la tesis que hemos atribuido al *contractualismo negativo*, la que, desde distintas posiciones, como veremos, comparten Hippias, Antifonte y Calicles¹²⁷.

Esta crítica de la ley positiva llevó necesariamente a Hippias a postular su ideal político del “gobierno de sí mismo”, esta es la razón por la cual el sofista de Élida “propuso como fin (τέλος) la autarquía (αὐτάρκειαν)” (DK 86 A1)¹²⁸; ante las deficiencias manifiestas de la legalidad, la forma de dirigir la vida humana pasa a ser la autarquía. El *contractualismo negativo* de Hippias desemboca, pues, en esta afirmación del gobierno de sí mismo, que no es una rebeldía ante la legalidad convencional, la que se debe continuar respetando —pues autarquía no quiere decir anarquía— sino que más bien es una autosuficiencia y autodeterminación dentro de los espacios que las convenciones legales otorgan a los ciudadanos.

¹²⁶ Para la distinción *nomos / physis* en Hippias véase más abajo § 3.2.2.

¹²⁷ Véase más abajo para Antifonte § 3.2.3, y para Calicles § 3.2.4.

¹²⁸ La fidelidad de este testimonio ha sido discutida entre los especialistas, sin embargo, Untersteiner, Guthrie y Kerferd confían en su valor (véase Untersteiner 2008: 433 [1949: 346]).

En la persecución de esta vida política autárquica y autosuficiente, Hippias llegó a practicar virtualmente todas las artes: no sólo se ocupaba de música, geometría, astronomía, pintura, escultura e historia, sino también incluso de la fabricación de su propio vestuario, por lo cual se ganó el conocido epíteto de πολυμαθής (DK 86 A14). Esta *polimatía* de Hippias —la que, por cierto, en su oficio de educador ofrecía enseñar a otros ciudadanos— fue criticada por Protágoras (*Prot.* 318e) ya que no respondía, según él, a la educación necesaria para la vida política activa, es decir la enseñanza del buen juicio y la toma de buenas decisiones (*euboulía*). Sin embargo, a Hippias sus investigaciones en torno a la *polis* y las leyes lo llevaron por un camino distinto, pues lo que buscaba a través del conocimiento de todas las artes, era la afirmación de la forma de vida autosuficiente.

Si para Protágoras la ley es la producción técnica que posibilita la vida política superando el estadio bestial, para Hippias la *autarquía* es el arte que permite al hombre superar toda deficiencia y necesidad de otros. Se prefigura así, quizás por primera vez con tanta claridad, la supremacía e independencia del privado, del ἰδιώτης, con respecto a la comunidad, del ciudadano con respecto a la *polis*. Si el hombre llega a ser autárquico —parece señalar Hippias, contrariamente a lo que piensa Protágoras— no requerirá de la técnica política para poder vivir bien, planteando así lo que podría considerarse una anticipación de la concepción “liberal” del individuo, para ponerlo en nuestro lenguaje político. En esta dirección, Untersteiner ha propuesto —correctamente a nuestro juicio— entender la autarquía de Hippias como “la meta del individuo [...] la independencia del individuo (*singolo*) frente a la comunidad” (Untersteiner 2008: 433-4 [1949:345-6]).

Así pues, la conciencia de que las leyes de la ciudad son circunstanciales y dependen íntegramente de los contratantes (συνθέμενοι), habría abierto la puerta a pensar la autarquía como camino hacia la autosuficiencia y a la afirmación de la preponderancia del ciudadano privado ante la *polis*.

§ 3.1.4 CONTRACTUALISMO POSITIVO Y DEFENSA DE LA LEY EN EL ANÓNIMO DE JÁMBLICO Y EL SOBRE LAS LEYES.

SITUACIÓN DE
LOS ESCRITOS

El escrito titulado *Anónimo de Jámblico* corresponde en realidad a una parte del capítulo 20 de la obra ecléctica de Jámblico: *Protréptico*. Aislada como un escrito independiente por F. Blass, este texto pasó a formar parte de los escritos “sofísticos” sin autor conocido. Fue incorporado luego por Diels-Kranz bajo la numeración DK 89, y se lo tituló, de acuerdo a la tradición latina, como *Anonymus Iamblichi*. Blass intentó, sin éxito, atribuir este escrito al sofista Antifonte en *De Antiphonte sophista Iamblichi auctore* (1889), en lo que sería solo el comienzo de una cascada de atribuciones de este texto a los más diversos sofistas: Protágoras (Töpfer), Critias (Wilamowitz), Antístenes (Joël), Hippias (Untesteiner), entre otros. Sin embargo, ninguna de estas autorías se impuso entre los especialistas. Guthrie ha reconocido en este sentido la imposibilidad de atribuir este texto a un sofista particular, pero al mismo tiempo ha resaltado la inspiración socrática y platónica del escrito (1971: 71)¹²⁹. En una dirección similar, Kerferd descarta también cualquier intento por atribuir una autoría cierta al *Anónimo de Jámblico* “debido a la completa falta de evidencia de peso” (1981: 54).

Con respecto al escrito anónimo *Sobre las leyes*, se trata de un texto en similar situación al *Anónimo de Jámblico*. El *Sobre las leyes* es un escrito compuesto a partir de diversos pasajes entrecortados del *Contra Aristogitón* atribuido a Demóstenes. Fue M. Pohlenz quien, en base a ciertos criterios filológicos y filosóficos, separó este texto de la obra demosténica y lo propuso como una obra de carácter sofístico¹³⁰. El texto no se encuentra por consiguiente en Diels-Kranz, pero sí en la edición de los fragmentos de los sofistas de Untersteiner bajo la numeración “11” (1954: tomo III, 192-207).

Sin embargo, Kerferd ha refutado la existencia de un tratado independiente llamado *Sobre las leyes*: “que no hubo ningún tratado *separado* como ese fue exitosamente rebatido

¹²⁹ La historia del texto del *Anónimo de Jámblico* puede encontrarse muy bien documentada en Guthrie 1971: 314-5.

¹³⁰ Véase el artículo de Pohlenz titulado “Anonymus περὶ νόμων” (Pohlenz 1965: 314-332 = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse 1924: 19-37).

por Gigante en 1956 y ahora parece ser que el *Peri Nomōn* mismo no es más que una invención de Pohlenz”. Con todo, Kerferd considera valioso el texto en virtud de sus alcances filosóficos y sus relaciones con los planteamientos de los sofistas¹³¹.

Más allá de la precaria situación de estos escritos y de su posible atribución a alguno de los autores aquí tratados, lo cierto es que ambos textos tocan las problemáticas políticas y éticas inauguradas por los sofistas hacia finales del siglo V: los problemas de la *polis*, la ley, la naturaleza y la justicia. Resolver la cuestión de la autoría de estos textos es una tarea filológica que no debiera interferir en el análisis filosófico de los mismos. Así pues, ambos escritos tienen mucho que decirnos acerca del problema del origen de las leyes y, sobre todo, como veremos, de la importancia de estas para la *polis*.

LA DEFENSA DE LA LEY
EN EL ANÓNIMO
DE JÁMBLICO

Los escritos anónimos de Jámblico y *Sobre las leyes* representan claros ejemplos de un *contractualismo positivo* entre los sofistas, esto es, de aquella posición filosófica que, teniendo conciencia del *pacto* de las leyes, realza su valor como una producción beneficiosa y necesaria para la *polis*. En efecto, en ambos escritos está presente de una u otra forma la comprensión *contractual* del origen de la ley, pero a diferencia de lo que sucede con Hipias, Antifonte o Calicles —representantes del *contractualismo negativo*, como hemos visto—, el *Anónimo de Jámblico* y el *Sobre las leyes* llevan a cabo enérgicas defensas de la legalidad y de su importancia para la vida política.

Así, en el *Anónimo de Jámblico* se plantea: “en efecto, si los hombres surgieron naturalmente incapacitados de vivir cada uno separado (ἔφυσαν ἀδύνατοι καθ’ ἕνα ζῆν), luego empero se unieron unos con otros (συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους) cediendo a la necesidad (τῆ ἀνάγκῃ), y todos los aspectos de su vida, así como las invenciones prácticas (τεχνήματα), han sido inventados por ellos con vistas a aquella necesidad [...] por todas estas condiciones impuestas por la necesidad (διὰ ταύτας τὰς ἀνάγκας), la ley y lo justo reinan entre los hombres (τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς

¹³¹ Para más detalles filológicos acerca del *Sobre las leyes* véase Kerferd 1981: 55 y Guthrie 1971: 75-79.

ἀνθρώποις) y de ningún modo podrían ser suprimidas, pues estas poderosas necesidades han sido impuestas por naturaleza (φύσει)” (DK 89 6, 1).

Tal como lo ha indicado A. Levi en su artículo *Der Anonymus Iamblichii* (en Classen 1976: 612-626), resulta evidente la relación entre estos postulados y los expuestos por Protágoras en el *Mito de Prometeo* y su posterior *Logos* (*Prot.* 320c - 328b). Vistos en detalle, estos postulados del *Anónimo* parecen ser incluso más claros y explícitos que los del propio Protágoras, entregándonos así interesantes nuevos elementos para comprender la defensa de la ley del *contractualismo positivo*. Ahora bien, aunque en el *Anónimo de Jámblico* no se utiliza explícitamente la palabra pacto o contrato (συνθήκη), nos parece que —siguiendo la interpretación de Kahn (véase más arriba pág. 147)— pueden encontrarse claramente señalados en el texto del *Anónimo* los tres momentos que distinguen a todas las teorías contractuales de la evolución política del hombre, a saber, el estadio natural, el técnico y el político.

Así pues, los planteamientos expuestos por el *Anónimo de Jámblico* pueden resumirse de la siguiente forma: (1) Los seres humanos al surgir no tenían por naturaleza la capacidad de vivir aislados. (2) Por ello, tuvieron que ceder a la necesidad (de sobrevivir) y se unieron unos con otros. (3) Los implementos técnicos han sido creados por los hombres justamente para superar esta necesidad. (4) Esta necesidad de vivir juntos para sobrevivir ha hecho que sean la ley y la justicia las que gobiernen a los seres humanos. (5) Es la naturaleza la que ha determinado estas cosas, por lo tanto, no se pueden modificar.

En relación a (1) es claro que Protágoras ya había planteado en el *Mito* que los hombres no poseemos la capacidad de vivir individualmente: los hombres nacieron con una cierta naturaleza (ἔφυσαν) que los hace im-potentes (ἀδύνατοι). Con esta afirmación, el *Anónimo de Jámblico* nos está remitiendo a la idea de una naturaleza humana débil y menesterosa, primitiva y bestial, que debe ser superada para poder vivir (ζῆν).

(2) Esta necesidad de sobrevivir es la que lleva a los seres humanos a reunirse unos con otros, a formar pueblos y ciudades. El *Anónimo* no señala un motivo en particular por el cual los hombres no podamos vivir aisladamente —como sí lo hace Protágoras al indicar el peligro de las fieras como una de las más importantes razones (*Prot.* 322b)— limitándose a afirmar que hay una necesidad (ἀνάγκη).

(3) El tercer postulado nos presenta una idea que también está presente en el *Mito de Prometeo*, a saber, que el surgimiento de los artefactos técnicos (τεχνήματα) corresponde al segundo estadio de desarrollo del hombre, que complementa a una naturaleza débil, y que por tanto el motivo del surgimiento de la técnica es la misma necesidad de sobrevivencia del ser humano.

(4) De la misma forma que en el *Mito de Prometeo* la imagen de Zeus entregando el respeto y la justicia a los hombres viene a indicar lo que necesitamos los humanos para la creación y sostenimiento de la *polis*, así, el *Anónimo de Jámblico*, desde una explicación ya no mítica sino racional, viene a señalar la fuerza de la necesidad de sobrevivir como fundamento y justificación de la ley. Si la ley no impera, entonces simplemente moriremos, pues, como afirma más adelante el *Anónimo* “...los hombres no son capaces de vivir sin leyes ni justicia (οὐ γὰρ οἶόν τε ἀνθρώπους ἄνευ νόμων καὶ δίκης ζῆν)” (DK 89 7, 13). Este es, como apunta Levi, el fundamento último de toda vida política: “...sin el Estado y sus leyes no sería posible una vida humana que se considere como tal, porque la existencia, bajo las condiciones de la pura *physis* tiene el carácter de lo salvaje e inmoral. También en este punto están en juego nuevamente las ideas del sofista de Abdera” (Levi en Classen 1976: 617).

Pero, tal vez haya que ir un paso más allá que Levi, pues, en el *Anónimo*, la ley no solo se crea para fundar una “vida humana” por sobre una “vida bestial”, sino que en la legalidad se juega para el hombre sencillamente el *vivir o morir*. Este es el motivo profundo del encomio de las buenas leyes, la *eunomía*, que lleva adelante el *Anónimo de Jámblico*, pues “de una buena legalidad (ἐκ τῆς εὐνομίας) se origina la confianza que produce grandes beneficios a toda la colectividad y pertenece, por ello, al grupo de los grandes bienes” (DK 89 7, 1). La ley y la justicia son, pues, la base mínima para hacer posible la vida de los seres humanos, y la buena legalidad es aquella que se encarga de llevar esta vida a su plenitud, permitiendo que haya confianza y amistad entre los ciudadanos y, finalmente, que la *polis* florezca. Por ello, ninguna alabanza o celebración de las buenas leyes será nunca excesiva.

(5) La quinta parte del argumento del *Anónimo* nos pone nuevamente en una de las problemáticas más graves de la filosofía política clásica, a saber: ¿es el desarrollo político

de los humanos un asunto natural o artificial? Y la respuesta nuevamente, como en el *Mito*, parece estar rodeada de ambigüedad, pues, según plantea el *Anónimo*, es “por naturaleza” (φύσει) que el hombre tiene estas necesidades, imposibles de ser suprimidas, ya que desde el nacimiento requerimos de los demás para sobrevivir y las leyes son, justamente, producto de esta necesidad; por consiguiente, la legalidad tendría su razón de ser en la misma naturaleza humana.

Este argumento parece ser defendido tanto por Protágoras como por el *Anónimo de Jámblico*, pues las leyes tendrían como fundamento, en su concepción, a la propia naturaleza del ser humano. Sin embargo, a pesar de que las leyes y la justicia puedan tener su origen en nuestra naturaleza, ellas no son *naturales*, pues son una producción humana que complementa la naturaleza. Efectivamente, de la misma manera que en la naturaleza no hay casas ni construcciones, sino que el hombre las erige para resguardarse de las inclemencias del clima, así tampoco en la naturaleza hay leyes ni justicia, sino que somos los humanos los que las establecemos para resguardar la comunidad.

De esta forma se hacen comprensibles las palabras que se encuentran en el comienzo del *Anónimo de Jámblico*: “[para alcanzar la excelencia] es necesario, en primer lugar, tener cierta naturaleza (φύνηαι), condición esta que hay que atribuir al azar (τύχη), [...] y hacerse amante del trabajo (φιλόπονον), para comenzar muy pronto los estudios y perseverar en ellos durante mucho tiempo” (DK 89 1, 2). La naturaleza es pues solo una base azarosa e incierta (τύχη), que permite desarrollar sobre ella lo fundamental para lograr la excelencia: el trabajo y el ejercicio desde temprana edad.

Como bien ha indicado Levi¹³², la similitud de este planteamiento con el fragmento B 3 de Protágoras es verdaderamente sorprendente: “el aprendizaje necesita de cualidades naturales y ejercicio (φύσεως καὶ ἀσκήσεως). Hay que aprender comenzando desde joven” (DK 80 B3). En términos políticos esto significa: la naturaleza nos entrega un valioso material base, fundante, pero es insuficiente y requiere de perfeccionamiento, ella

¹³² “En la afirmación de que la virtud requiere de mucho tiempo y esfuerzo deja reconocerse la opinión de Protágoras de que toda la existencia humana es un lento proceso de educación ético-social” (Levi en Classen 1976: 615).

ha hecho que nos necesitemos unos a otros, pero es el ejercicio del arte político el que realmente nos permitirá vivir.

CONTRACTUALISMO
POSITIVO EN EL
SOBRE LAS LEYES

El texto *Sobre las leyes*, por su parte, no contiene precisamente una teoría acerca del origen de la ley, sino más bien un ejercicio de encomio de la legalidad. De hecho, no es fácil encontrar en este texto una unidad argumentativa. Lo que se nos presenta en el *Sobre las leyes* es una defensa y enumeración de las diversas razones por las cuales, según su autor, es conveniente alabar, respetar y obedecer a las leyes, a saber: (1) porque son regalo de los dioses, (2) porque son opinión de sabios ilustres, (3) porque ellas indican la justa corrección por faltas cometidas, y (4) porque las leyes son el *acuerdo* de los ciudadanos.

Lo importante para nosotros no es, pues, descubrir una unidad argumentativa en el texto, sino analizar la forma en que el *Sobre las leyes* establece estas alabanzas en favor de la legalidad y cómo viene con ello a echar luz sobre ciertos conceptos claves en la filosofía política clásica.

Al analizar el *Sobre las leyes* es fácilmente comprobable que los argumentos centrales del escrito se encuentran entre los primeros párrafos, esto es, 15, 16 y 17. A continuación citaremos esta parte fundamental del texto dividiéndolo en: (A) Definición de *physis* y *nomos*; encomio de *nomos*. (B) Los cuatro orígenes/motivos para obedecer la ley. (C) El castigo y el carácter educativo de la ley.

“(A) Toda la vida de los hombres... tanto si habitan una gran ciudad como una pequeña, está gobernada por la naturaleza y por las leyes (φύσει καὶ νόμοις). De estas la naturaleza es un principio no sometido a normas (ἄτακτον) y particular de cada individuo (ἴδιον) que la posee. Las leyes, en cambio, son algo común (κοινόν), regido por normas e igual para todos. [...] Las leyes, en cambio, pretenden lo justo, lo bello y lo conveniente y eso es lo que buscan. Y, una vez encontrado, se hace público en forma de decreto universal, igual e idéntica para todos (πᾶσιν ἴσον καὶ ὁμοιον). (B) Y eso es la ley, a la que conviene que todos obedezcan por muchas razones, pero especialmente porque toda ley es (1) invención y regalo de los dioses (εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν), (2) opinión de hombres

prudentes (δόγμα δ' ἀνθρώπων φρόνιμων), (3) corrección de los errores voluntarios e involuntarios, (4) *pacto* general de la ciudad (πόλεως δὲ συνθήκη κοινή), conforme al cual conviene vivir a todos los que en ella viven. (C) Por dos... razones se establecen todas las leyes: para que nadie haga nada que no sea justo y para hacer mejores (βελτίους) a los demás mediante el castigo de quienes las transgreden (κολαζομένους)” (*Sobre las leyes* en Demóstenes, *Contra Aristogitón I*, 15-17 = Ed. Untersteiner 11).

(A) Tal como en el *Anónimo de Jámblico*, tenemos en este discurso nuevamente a la *physis* como protagonista desde el primer momento. La *naturaleza*, en este caso, es comprendida junto con la legalidad como los dos principios que gobiernan al hombre y que dirigen su obrar. La *naturaleza*, en primer lugar, es definida aquí como aquello que es particular de cada ciudadano, “privado” (ἴδιον). Si en el *Anónimo de Jámblico* se asociaba la *physis* con la fortuna, el azar (τύχη), en el *Sobre las leyes* se dice de la *naturaleza* que “no tiene orden” (ἄτακτον), no sigue un camino definido ni establecido. En ambos textos, pues, se nos muestra una *physis*, precaria, azarosa, y que requiere ser ordenada¹³³. La ley, por el contrario, es considerada por el *Sobre las leyes* como lo “común” (κοινόν). Si la *naturaleza* no es más que la constitución arbitraria de cada cual, la ley, en cambio, es lo común, en tanto ella responde a la constitución propia de la *polis* y no del individuo. Por ello, la ley busca “lo justo, lo bello y lo conveniente”, y lo hace público, “igual e idéntico para todos” (πᾶσιν ἴσον καὶ ὅμοιον), pues las leyes nos permiten a todos ser iguales, ellas son el fundamento de la igualdad política, la *isonomía*¹³⁴. Esta es la razón —planteará luego el *Sobre las leyes*— de por qué si desapareciera la legalidad “nuestra vida (βίος) se diferenciaría en nada de la de las bestias (τῶν θηρίων)” (*Contra Aristogitón I*, 20 = Ed.

¹³³ No cabe duda de que en esta visión de la *naturaleza* como azarosa y desordenada —compartida por ambos escritos y cuyo origen remonte tal vez a Protágoras y su *Mito de Prometeo*— hay un claro antecedente de la noción de “lotería natural” que ha hecho célebre John Rawls en *A Theory of Justice* (véase 1999: 62-64). Efectivamente, tanto en Rawls como en el *Anónimo de Jámblico* y *Sobre las leyes*, esta comprensión de la *naturaleza* como azarosa y desordenada permite justificar la instalación de una legalidad que otorga un ordenamiento igualitario para todos los ciudadanos; si lo que hay en la *naturaleza* es mero azar y desorden la política puede reordenar la vida como racionalmente estime conveniente. Lamentablemente, no podemos abordar aquí este interesante problema, baste con señalar que nos parece evidente que el concepto de *naturaleza* que maneja la filosofía política moderna y contemporánea tiene su origen en la filosofía política clásica de los sofistas.

¹³⁴ Para el concepto de *Isonomía* véase más abajo pág. 188.

Untersteiner 11), recordándonos así el concepto, a estas alturas ya acuñado por los sofistas, de “naturaleza bestial” que corresponde al hombre en su primer estadio de desarrollo político.

(B) Siendo esto la ley, el texto del *Sobre las leyes* continúa con la enumeración de los cuatro argumentos que buscan persuadir a los ciudadanos a obedecer las leyes. La diversidad de los argumentos y la oposición entre algunos de ellos resulta evidente. Si se comprende la ley como un “regalo de los dioses”, como se señala en primer lugar, entonces difícilmente cabe comprenderla al mismo tiempo como un “pacto de la ciudad”; o las leyes son un don divino o una producción humana, pero ambas posturas son claramente contradictorias. Sin embargo, como bien apunta Kerkerd estos cuatro argumentos en favor de la ley no responden a un análisis detenido y filosófico del problema de la legalidad —no hay que perder de vista que el *Sobre las leyes* es un escrito encomiástico—, pues estos motivos esgrimidos aquí en favor de las leyes “no son teorías del origen de la ley, sino razones para aceptar las leyes en una ciudad; ellas son acumulativas, no mutuamente excluyentes” (Kerferd 1981: 128).

Lo interesante es que, detrás de estos argumentos, que el *Sobre la leyes* utiliza apelando a la autoridad para convencer a los hombres de obedecer la ley, puede observarse un claro esquema de la evolución de la comprensión filosófico-política del fenómeno de la legalidad, que va desde la “heteronomía” a la “autonomía” de los ciudadanos: (1) La concepción de la ley como regalo de los dioses corresponde, evidentemente, a un estadio mítico del pensamiento, en donde se tiene una relación atávica con las leyes y sus imposiciones. El gobierno político propio de este estadio corresponde a la monarquía. (2) La visión de la ley como “opinión de hombres sabios”, podría ser comprendida como un paso en dirección de una mayor autonomía de los ciudadanos; sin embargo, ella aún deja en manos de unos pocos “elegidos” las decisiones de la *polis*. A esta forma de comprender la ley corresponde usualmente el gobierno aristocrático. (3) La concepción de la ley como “corrección de los errores voluntarios e involuntarios” nos muestra ya una comprensión bastante más racional del carácter de la legalidad. El castigo que imponen las leyes puede actuar a la manera de correctivos (ἐπανόρθωμα) de los errores cometidos (ἀμαρτημάτων), esto está en relación con el punto (C) que veremos a continuación. La

forma de gobierno en la que el castigo se impone racionalmente de esta forma es, usualmente, la *politeia*, la república. (4) Finalmente, la concepción la la ley como un “pacto común de la ciudad” (πόλεως δὲ συνθήκη κοινή), nos pone en plena senda de la comprensión racional de la legalidad propia del contractualismo; un *contractualismo positivo* un tanto ingenuo en el *Sobre las leyes* pues, aun reconociendo el origen de la ley como *pacto*, apela a otros motivos para dar fuerza a su defensa de la ley, lo que deja en evidencia sus falencias filosóficas y su finalidad meramente encomiástica. El gobierno propio de la comprensión puramente contractual de la ley es la democracia, forma política en donde el ciudadano logra su mayor autonomía, y por tanto corresponde a la situación, racional y políticamente hablando, contrapuesta a (1).

(C) Esta parte del texto nos presenta exactamente la misma tesis acerca del castigo que la ya presente en Protágoras (véase más arriba pág. 153). Las leyes tiene como finalidad “hacer mejores (βελτίους) a los demás mediante el castigo de quienes las transgreden (κολαζομένους)”. El castigo es, pues, el medio por el cual se puede hacer “mejores”, se puede corregir racionalmente a los ciudadanos para que no cometan ilegalidades e injusticias. La influencia del pensamiento de Protágoras en este aspecto es evidente.

Tal como sucede en el *Anónimo de Jámblico*, en el *Sobre las leyes* hay un cúmulo ecléctico de teorías y visiones que en ambos casos muchas veces parecen provenir del sofista de Abdera. En este sentido, finalmente, es interesante que el *Sobre las leyes* plantee como argumento en favor de la profunda estima que tienen los hombres por la legalidad el hecho de que todos los seres humanos admiren la Justicia (δίκη), la Buena Legalidad (εὐνομία) y el Respeto (αἰδώς), y que por ello todos los hombres veneren con bellos altares a estas divinidades —lo que evidentemente nos recuerda a “αἰδώς καὶ δίκη” del *Mito de Prometeo* (véase *Contra Aristogitón I*, 35 = Ed. Untersteiner 11).

§ 3.2 LA DISTINCIÓN *NOMOS* / *PHYSIS*.

§ 3.2.1 LOS SOFISTAS Y EL USO ÉTICO-POLÍTICO DE LA PALABRA *PHYSIS*.

CONSIDERACIONES ETIMOLÓGICAS

Tal vez no haya problema filosófico más profusamente extendido entre los sofistas que el de la distinción entre la ley (*nomos*) y la naturaleza (*physis*). Esta distinción entre los conceptos de *nomos* —las normas establecidas por nosotros los hombres— y *physis* —las reglas que nos son impuestas por el mundo que habitamos— fue sin duda de fundamental importancia para el desarrollo de las teorías políticas y éticas de los sofistas. En efecto, fue con estos autores que tal diferenciación se introdujo *sistemáticamente* por primera vez en el pensamiento político griego, aun cuando, como veremos, su aparición en el lenguaje filosófico haya sido tal vez anterior a la segunda mitad del siglo V. De esta forma, la filosofía política clásica contiene, ya desde su momento fundacional, esta dualidad de la *convencionalidad* de la ley, por una parte, y la *necesidad* de la naturaleza, por otra. Ciertamente, este decisivo problema filosófico ha permanecido vigente e irresuelto hasta nuestros días¹³⁵. Pero ¿qué significan con exactitud los conceptos *nomos* y *physis*?

La palabra *nomos* (νόμος) proviene del verbo νέμω, que significa “atribuir”, “repartir según el uso o la conveniencia”, de ahí el sentido de νόμος como “aquello que es conforme a la regla”, la “norma”, el “uso”, “la ley”. De la palabra νόμος a su vez se deriva el adjetivo νόμιμος “conforme al uso, a la tradición, a la ley” y de aquí τὰ νόμιμα “las costumbres”. De νόμος también proviene el verbo νομίζω “considerar habitualmente, admitir, creer” por ejemplo en θεοῦς νομίζειν “creer en los dioses de la ciudad” (véase Chantraine 2009: 714-6). Posteriormente, *nomos*, *nomoi* (en plural) tomó el sentido claro de “las normas que se establecen entre los hombres”, pudiendo ser ellas en principio escritas o no, aunque luego *nomos* tomó primordialmente el sentido de *ley escrita*, de ahí que cuando

¹³⁵ Lamentablemente no podemos analizar aquí este problema, baste señalar que, desde la *República* de Platón hasta la *Teoría Pura del Derecho* de Kelsen, toda la filosofía política ha estado atravesada completamente por el problema de la relación entre ley y naturaleza.

se quisiera mencionar con exactitud las costumbres o normas que no habían sido redactadas hiciera falta expresamente señalar “normas no escritas”, ἄ-γραφοι νόμοι. Para los pensadores de la segunda mitad del siglo V, *nomos*, *nomoi*, son por tanto las leyes que los hombres han establecido por escrito de acuerdo al uso y la costumbre.

La palabra *physis*, por su parte, como se sabe, es una de esas palabras extremadamente ricas y complejas en la lengua griega cuya riqueza semántica en ocasiones obscurece su sentido. Φύσις proviene del verbo φύομαι (en voz media), φύω (en voz activa), que en su forma media significa “nacer, crecer” y en su forma activa “producir, hacer nacer”, por ello *physis* tiene el sentido de “nacimiento”, “crecimiento”, “origen”, (véase Chantraine 2009: 1188-90). La traducción latina del griego φύσις es el sustantivo *natura* —cuyo origen está, al igual que φύσις, en el verbo “nacer”, *nascor*— y significa “acción de hacer nacer, nacimiento”, de donde “naturaleza”, “carácter natural” y como indican Ernout y Meillet: “orden natural de las cosas, *natura rerum*, traduciendo φύσις. Elemento, substancia” (1994: 485).

ANTECEDENTES DE LA DISTINCIÓN
NOMOS / *PHYSIS* EN LOS *PHYSIKOI*
Y EN EL *CORPUS HIPPOCRATICUM*

La palabra *physis* fue acuñada, pensada y enriquecida por los primeros filósofos griegos, razón por la cual, como es bien sabido, fueron llamados “físicos”, φυσικοί, por Aristóteles. Es evidente que no es posible hacer aquí un completo análisis de la palabra *physis* entre los primeros filósofos, sin embargo es necesario plantear algunos puntos fundamentales para comprender la génesis de este concepto.

Como señala Kranz, la palabra φύσις tiene en estos autores fundamentalmente dos sentidos: (1) fuerza natural, naturaleza creadora (*Natur-kraft*, *natura creatrix*). Pero por sobre todo el uso más extendido es el de (2) aquello característico de algo, lo propio de una cosa, esencia, *rerum natura* (véase DK vol. III pág. 464-7). Este último es el sentido que toma la palabra φύσις en el fragmento 123 (DK) de Heráclito: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”, “la naturaleza gusta esconderse”. Heráclito utiliza aquí la palabra *physis* como “aquello propio”, “característico”, “esencial” de las cosas, —de la misma forma lo entiende

también Diels cuando traduce “Die Natur (das Wesen) liebt es sich zu verbergen” agregando entre paréntesis “das Wesen”, “la esencia”. Por lo tanto, según esta interpretación, Heráclito y los primeros filósofos habrían pensado la *physis*, como aquello primordial y constitutivo de las cosas, eso que primariamente constituye “este cosmos” (κόσμος τόνδε). Con la palabra *physis* el efesio se referiría, pues, al “fuego siempre vivo” (πῦρ ἀείζων) que lo compone todo (DK 22 B30). En este momento de la historia del pensamiento la palabra *physis* no parece estar aun en especial oposición con *nomos*.

F. Heinemann en *Nomos und Physis* (1942) —obra de referencia ya clásica sobre este problema— ha señalado que, si bien la distinción entre los conceptos de *nomos* y *physis* llega a su clímax filosófico con los sofistas, ella se encuentra atestiguada, por primera vez en la literatura griega conservada, en el texto hipocrático titulado *Acerca de los aires, aguas y lugares*, Περί ἀέρων ὑδάτων τόπων.

Es claro que existe una conexión entre el sentido político del uso de las palabras *physis* y *nomos* en los sofistas y su uso biológico en este texto médico. En el *Corpus Hippocraticum* el concepto de *physis* se utiliza para distinguir las características que poseen naturalmente los hombres, es decir desde su nacimiento, de aquellas cualidades que estos adquieren por uso y costumbre, por *nomos*. De esta forma, el *Corpus Hippocraticum* intenta determinar cómo la salud de los seres humanos puede estar en directa relación con la influencia externa que tienen las costumbres de estos en relación a los aires que respiran, las aguas que beben y los lugares en los que habitan, pues la injerencia de aquellas circunstancias en el desarrollo de las enfermedades humanas es decisiva. Así, el autor hipocrático distingue y diferencia claramente las costumbres, *nomoi*, de las cualidades propias e *innatas* de los seres humanos, su *physis*.

*NOMOS Y PHYSIS EN LOS
SOFISTAS, DOS POSICIONES
AL RESPECTO*

Es probable, pues, que los sofistas hayan tomado el sentido de *physis*, como lo propio y característicamente humano, a partir del uso médico del término y que así se haya

comenzado a utilizar en discusiones políticas el concepto de “naturaleza humana”¹³⁶, es decir, aquello que nos distingue de lo exterior y circunstancial, del uso, de las costumbres y, por tanto, de la convencionalidad de la ley. Esta dualidad de la vida humana, esta complementariedad de las leyes y de la naturaleza, es expresada como mucha claridad en el comienzo del escrito anónimo *Sobre las leyes*¹³⁷: “Toda la vida de los hombres... tanto si habitan una gran ciudad como una pequeña, está gobernada por la naturaleza y por las leyes (φύσει καὶ νόμοις)” (en Demóstenes *Contra Aristogitón* I, 15 = Ed. Untersteiner 11). La ley y la naturaleza son, pues, los dos elementos constituyentes de toda la vida del hombre, sin que haya realmente oposición entre ellas, sino complementariedad.

También es interesante que esta distinción *nomos* / *physis* haya dado origen a las expresiones “por naturaleza” y “por ley”, que se caracterizan en la lengua griega por la función del caso dativo: “φύσει”, “νόμῳ”. De este modo, los griegos comenzaron a pensar que hay ciertas cosas que son “por naturaleza” de una cierta manera, mientras que otras son solamente “por costumbre”, “por convención”. Cabe preguntarse, evidentemente, cuál es el sentido y qué quieren decir en estricto rigor estas formas en su uso ético-político, sobre todo la peculiar y obscura expresión “por naturaleza”, φύσει, ya que νόμῳ, parece querer significar, con seguridad, “de acuerdo a la costumbre”, “según el uso”, “según la convención”.

El sentido de *physis* como “lo propio”, “lo constitutivo”, “lo necesario”, está muy próximo del uso que le dan algunos sofistas como Hippias y Antifonte. *Physis* para ellos llega a significar incluso “lo real” y “lo verdadero”, pues, a diferencia de como sucede con las leyes, *nomoi*, la *physis* es lo que nace por sí mismo, lo que no está sujeto a ninguna costumbre o capricho humano, lo que nadie puede controlar ni modificar a su arbitrio. Este es el sentido de la palabra *physis* al ser planteada por los sofistas al referirse a la superioridad de la naturaleza por sobre la ley. Así lo demuestra un importante fragmento de Antifonte en donde se plantea con toda claridad la estrecha relación entre φύσις y

¹³⁶ No es casual el hecho de que tengamos testimonios que señalan que Demócrito (DK 68 A33, B5d, C6) y Pródico (DK 84 B4) habrían escrito obras tituladas *Acerca de la naturaleza humana*, Περὶ φύσεως ἀνθρώπου. Las referencias a estos títulos se encuentran, precisamente, en escritos médicos del Corpus Hippocraticum y en Galeno.

¹³⁷ Sobre este escrito sofístico véase más arriba § 3.1.4.

ἀλήθεια (naturaleza y verdad) y, contrariamente, se hace equivalente νόμος con δόξα. En efecto, refiriéndose Antifonte al problema de las leyes y cómo se pueden comprender sus mandatos, señala: “Las exigencias de las leyes (νόμων) son accidentales (ἐπίθετα); las de la naturaleza (φύσεως), en cambio, necesarias (ἀναγκαῖα). Los preceptos legales son fruto de la convención (ὁμολογηθέντα), no nacen por sí mismos (οὐ φύντα); sí lo hacen, por el contrario, los de la naturaleza, ya que no resultan de una convención [...] [por ello, cuando se violenta a la naturaleza] el daño resultante no lo determina la *opiniṓn* (διὰ δόξαν), sino la *verdad* (διὰ ἀλήθειαν)” (DK 87 B44, Col. 1-2).

Estas son las dos grandes posiciones que, en general, pueden determinarse entre los sofistas con respecto a esta distinción *nomos* / *physis*. (1) La primera, plantea esta distinción en el sentido de la *complementación* de naturaleza y ley, (2) la segunda ve en ella una situación *antitética* y de oposición. Así pues, para aquellos que siguen la primera posición (1) —Protágoras, Licofrón, *Anónimo de Jámblico* y *Sobre las leyes*— *nomos* es el complemento absolutamente necesario de *physis*, pues la naturaleza es incapaz de producir por sí sola la supervivencia y el bienestar del hombre. Para estos autores, la *physis* corresponde a la circunstancia inicial, primitiva y bestial del ser humano; esta situación prepolítica es precisamente la que antecede a la existencia de las ciudades en el *Mito de Prometeo*. Por su parte, el *nomos* es, para estos mismos sofistas, el que posibilita la prosperidad del hombre y de la *polis*. La ley es un elemento benéfico para el ser humano y debe ser apreciado y estimado como tal. La ley no se encuentra en oposición con la naturaleza; por el contrario, ella es un *suplemento* artificial, pero de primerísimo orden para perfeccionar una naturaleza incompleta. Esto es plenamente concordante con la posición protagórica de que el arte político puede ser enseñado, pues es una τέχνη creada por el hombre para complementar la naturaleza, por ello la labor del sofista, del educador político, es legítima y fundamental.

Por el contrario, los sofistas que siguen la segunda posición (2) —Hippias, Antifonte y Calicles— ven oposición entre *nomos* y *physis*, *nomos* es la ley convencional creada por los hombres, ella es meramente circunstancial. En cambio, la *physis* es la naturaleza no sujeta a capricho humano, cierta por sí misma y permanente, naturaleza que se expresa

también a través del ser humano y su constitución particular. Para estos sofistas el *nomos* no puede modificar en ningún caso la naturaleza, lo propio del hombre. Por lo tanto, la ley es vista como una mera arbitrariedad artificial opuesta al carácter necesario y propio de lo natural. Es más, para estos sofistas, la ley incluso tiene la capacidad de establecer condicionantes antinaturales, es así como se crea hacia finales del siglo V la expresión “παρὰ φύσιν”, “contra natura”, para señalar esta contradicción de lo legal y lo natural. Las leyes tienen pues, para los sofistas mencionados, la característica de ser casi siempre opuestas a la naturaleza. De esta forma, Hipias, Antifonte y Calicles llegan a proponer unas ciertas “leyes no convencionales”, sino “leyes naturales”; con este descubrimiento comienza en Occidente, sin lugar a dudas, la vertiente que posteriormente será denominada como *iusnaturalismo*: aquella posición en filosofía del derecho que concibe una cierta legalidad basada en el concepto de naturaleza.

El problema de la *physis* como concepto ético-político es complejo pues, tras cada una de estas teorías sofísticas hay una concepción diferente de *naturaleza*. Estas diferencias quedan de manifiesto cuando, en base al mismo ejercicio de oponer *nomos* y *physis*, Hipias y Antifonte llegan al postulado —como veremos más abajo— completamente opuesto al de Calicles, a saber, el postulado de que la *igualdad humana* se fundamenta en la *naturaleza*, mientras que este último propone la completa *desigualdad natural*.

Pero este problema no es, por cierto, exclusivo del *iusnaturalismo* griego, pues, también sucederá posteriormente que el cristiano que considere la naturaleza como *creación divina* llegará a distintos postulados que aquellos que afirmen el biólogo al comprender la naturaleza como un proceso en evolución y cambio. El descubrimiento de la aplicación política del concepto de *physis* llevó, pues, a los sofistas a proponer diversas comprensiones del concepto de *naturaleza*. El argumento de la *physis* se transformó, así, en una manera de dar fuerza y sustento firme a sus ideas políticas. En la historia del *iusnaturalismo* la naturaleza ha funcionado siempre como un argumento apodíctico, último y definitivo. Hipias y Antifonte tendrán una visión acerca de la naturaleza distinta de la de Calicles; el cristianismo, a su vez, supondrá otra comprensión de la misma naturaleza, y los evolucionistas descubrirán aún otra diferente.

Así pues, en definitiva, es palmario que la distinción *nomos* / *physis* tiene un origen que puede rastrearse en el concepto de *physis* de los primeros filósofos griegos, así como también en la visión médica presente en el *Corpus Hippocraticum*. Sin embargo, fue sólo con los sofistas que esta distinción alcanzó su máxima potencia explicativa, no como un mero topos retórico, como algunos piensan debe entenderse la dualidad *nomos* / *physis*, sino como una forma de explicación de las cosas, de la realidad. Efectivamente, esta distinción ley / naturaleza devino con los sofistas —como mostraremos— en un instrumento para la investigación y la comprensión de los asuntos humanos y de la vida política en general.

§ 3.2.2 LA DISTINCIÓN *NOMOS* / *PHYSIS* Y LAS LEYES NO ESCRITAS EN HIPIAS.

LA TIRANÍA DE LA LEY
SOBRE LA NATURALEZA

Hippias fue probablemente el primer sofista en utilizar sistemáticamente la distinción *nomos* / *physis*¹³⁸. Tenemos conservado un testimonio importante del uso de esta distinción en un pasaje del diálogo *Protágoras* en el cual Hippias, tomando la palabra, intenta que los participantes del diálogo, Sócrates y Protágoras, lleguen a un acuerdo en torno a cómo llevar adelante la discusión: “amigos presentes, yo creo que vosotros todos pertenecéis a un linaje, una familia, una ciudad, *por naturaleza* (φύσει), no *por ley* (νόμῳ). Porque lo semejante es pariente de lo semejante por naturaleza; la ley (νόμος), en cambio, siendo un tirano de los hombres¹³⁹, actúa frecuentemente con violencia, en contra de la naturaleza (παρὰ τὴν φύσιν)” (*Prot.* 337c-d = DK 86 C1).

Para lograr que los participantes del diálogo lleguen a acuerdo, Hippias articula un pequeño discurso basado en la clara distinción *nomos* / *physis*, que busca mostrar el valor, la proximidad y la semejanza de los participantes para que lleguen pronto a un acuerdo. Así pues, Hippias asocia el concepto de *physis* con el del linaje, la familia y la ciudad donde se nace. Todos pertenecemos a un lugar pues ahí hemos nacido, no porque lo hayamos elegido o determinado así previamente mediante una convención o acuerdo. Efectivamente, si hemos nacido aquí o allá, de tal o cual forma, eso ha sido determinado por el *nacimiento*, por la *naturaleza*. Es la naturaleza la que nos hace nacer humanos o leones, eso nosotros no podríamos haberlo establecido previamente de otra forma. En cambio, la ley, *nomos*, es calificada por Hippias como un “tirano”, un soberano que se impone sobre los hombres con violencia a través de la fuerza y no desde el nacimiento, como la naturaleza. *Nomos* actúa más tarde cuando ya hemos nacido distinguiendo aquí y allá y diferenciando aquello que

¹³⁸ Esta distinción no está explícitamente atestiguada en Protágoras; su pensamiento al respecto, como hemos visto, parece haber sido que la ley es más bien un *complemento* de la naturaleza y por tanto no hay una real oposición entre ambos conceptos. Véase más arriba § 3.1.1.

¹³⁹ “...la ley siendo un tirano de los hombres...” ὁ νόμος τύραννος ὦν τῶν ἀνθρώπων, parece ser una rememoranza del texto de Píndaro citado por Calicles en el *Gorgias*: “...la ley es el soberano de todos...” νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς (*Gorg.* 484b 4 = Píndaro fr. 169 Schroeder). *Nomos* en griego es una palabra de género masculino.

antes era naturalmente semejante, y con ello la ley actúa contrariamente a la naturaleza (*παρὰ τὴν φύσιν*).

El pasaje puede ser interpretado de la siguiente forma: como la intención de Hippias es incitar a Sócrates y Protágoras a llegar a un acuerdo, utiliza el concepto de *physis* para mostrar lo cerca que están unos de otros, lo semejantes que son a pesar de sus diferencias. Sócrates y Protágoras al ser “los más sabios entre los griegos” (*Prot.* 337d) debieran llegar fácilmente a un acuerdo en cómo llevar adelante el diálogo, y no disputar como “los más vulgares hombres” (*Prot.* 337e). Pues las diferencias entre los hombres las impone la ley, *nomos*, “contra la naturaleza”, tal como hace un tirano al gobernar, en cambio la naturaleza nos hace semejantes. Siendo los más sabios es, por lo tanto, una vergüenza que Sócrates y Protágoras no puedan ponerse de acuerdo y actúen *contra natura* como las leyes, no permitiendo que se exprese la *semejanza natural*.

Es claro, por lo tanto, que la distinción *nomos* / *physis* es utilizada por Hippias para demostrar que la ley nos hace diferentes a unos de otros, y que por ello al seguirla disputamos como hombres vulgares unos con otros. La naturaleza en cambio muestra que todos somos semejantes, por lo que los acuerdos entre nosotros no debieran ser difíciles de alcanzar. Se comienza así, con Hippias, a cimentar la idea que aparecerá con toda claridad luego en Antifonte (DK 87 B44): la *physis* como *fundamento de la semejanza e igualdad de todos los hombres*¹⁴⁰.

LAS LEYES NO ESCRITAS

Esta visión se encuentra en completa concordancia con la otra idea de Hippias, que hemos analizado más arriba (véase § 3.1.3) de que la ley es un mero pacto entre los ciudadanos y que, estando sujetas al arbitrio humano, las leyes no son dignas de tomar con seriedad. En efecto, ya hemos visto como, para Hippias, la legalidad no tiene un sustento por sí misma, sino que es fruto de la convención; lo demuestra el hecho de que las leyes con frecuencia son modificadas, alteradas o derogadas de acuerdo con el criterio particular de los gobernantes, pero no sucede lo mismo con la naturaleza (véase Jenof. *Mem.* IV, 4 14).

¹⁴⁰ A pesar de que el pasaje no es absolutamente claro al respecto, como bien señala A. Melero: “No hay razones para poner en duda que Hippias, decidido defensor de la ley natural, defendiese una doctrina de la esencial igualdad de todos los hombres, como después hará Antifonte” (*Sofistas* 1996: 324 n. 69).

No es extraño, pues, que Hippias haya llegado a proponer un cierto tipo de “leyes no escritas” de origen “natural”¹⁴¹, unos ἄγραφοι νόμοι no sujetos al capricho humano y cuya ineludible necesidad estaría asegurada por la naturaleza, a diferencia de las leyes escritas¹⁴². El texto en donde encontramos esta distinción entre leyes humanas y leyes naturales no escritas está en las *Memorabilia* de Jenofonte en donde dialogan Hippias y Sócrates en torno al problema de la justicia. Lamentablemente, en la edición de Diels-Kranz (DK 86 A14) no se recoge todo el pasaje de las *Memorabilia*, por lo cual Untersteiner en su edición a aumentado el testimonio “en vistas de un mejor conocimiento de Hippias [...] como lo reconocen muchos especialistas” (Untersteiner 1954 Facs. III: 56).

Efectivamente, en el texto referido, los planteamientos de Sócrates e Hippias se encuentran entremezclados a tal punto que Jenofonte pone en boca de Sócrates algunas ideas del sofista, como cuando le hace decir: “No sabes Hippias que hay unas leyes no escritas? [Hippias:] Sí, aquellas que son reconocidas en todos los países del mismo modo. [Sócrates:] ¿Podrías decir que los hombres las establecieron? [Hippias:] y cómo lo harían, si no es posible que se reúnan todos y menos que hablen la misma lengua. [Sócrates:] ¿Quiénes entonces establecieron estas leyes? [Hippias:] Creo que estas leyes las establecieron para los humanos los dioses” (Jenof. *Mem.* IV,4 19).

Hay en la primera parte de este texto la afirmación de la existencia una legalidad no escrita que es válida en todos los países. En todos los lugares donde hay hombres hay unas ciertas normas que por lo general se repiten. Si bien los análisis antropológicos de la época, como los de Heródoto, por lo general ponían énfasis en las distintas costumbres de cada pueblo, también podía verse una pequeña cantidad de costumbres comunes, como por ejemplo, respetar a los padres o cuidar a los hijos. Por esta razón, en el pensamiento de Hippias hay un cierto cosmopolitismo *iusnaturalista*, una apertura a la comprensión de las diversas culturas en lo que tienen todas en común; aquello surgiría a partir de una suerte de “naturaleza humana”. Así, se propondrá en Hippias una crítica de la ley positiva en favor de

¹⁴¹ Sin embargo, la expresión “ley natural” o “ley de la naturaleza” es planteada por primera vez con toda claridad por Calicles (véase más abajo § 3.2.4) y no se encuentra expresamente en Hippias, pero puede deducirse a partir de sus planteamientos.

¹⁴² Sobre el problema de las leyes escritas y no escritas véase el importante análisis de Guthrie en 1971: 117-131.

un cierto “derecho natural”, que es válido para todos y que se manifiesta en las leyes no escritas (véase Untersteiner 2008: 432 y 438 [1949: 344 y 352]).

La segunda parte del texto citado contiene una justificación de las leyes no escritas fundada en la divinidad. En una construcción argumentativa de asombrosa cercanía al *iusnaturalismo* de Tomás de Aquino (véase *Summa Theologica* II-II 90-97, *De la ley*), Hipias supone que la legalidad no escrita y común a todos los pueblos no puede estar sustentada en el hombre, no hay forma física posible de que todos se hayan reunido y convenido estas normas, por lo cual el argumento más atractivo parece ser darle carácter divino a estas leyes naturales: son los dioses los que han establecido estas leyes para que los hombres las cumplan, si no lo hacen o imponen otras leyes equivocadas pueden estar actuando contra la naturaleza. Esta legalidad no escrita es la que da unidad a todos los hombres, pues, como bien indica Guthrie, “con la creencia en leyes naturales universales (y para Hipias natural y divino parece ser lo mismo) venía de la mano la creencia en la unidad fundamental de la raza humana, cuyas divisiones son solo una cuestión de *nomos*, esto es, de la ley positiva y de las equivocadamente establecidas convenciones y hábitos” (Guthrie 1971: 285).

Estas son pues, algunas de las consecuencias de la utilización ético-política del concepto de *physis* en Hipias: hay una cierta comunidad de leyes entre los hombres cuyo fundamento es la naturaleza que todos compartimos y que ha sido determinada por la divinidad. De manera sorprendente puede constatarse que los postulados de Hipias prefiguran claramente el *iusnaturalismo* de un Tomás de Aquino. Lamentablemente, no podemos desarrollar aquí este problema con mayor extensión.

§ 3.2.3 ANTIFONTE: INSTINTO E IGUALDAD NATURAL COMO FUNDAMENTO
DE LA CONCORDIA (*HOMONOIA*).

LA NATURALEZA:
LA MISMA PARA TODOS

Con Antifonte el concepto de *physis* alcanza su máxima expresión política. Si ya Hippias había planteado una naturaleza común a todos los hombres, expresada en las leyes no escritas, Antifonte extraerá las consecuencias políticas de una visión tal: los seres humanos nacemos todos con las mismas cualidades básicas, somos todos semejantes, hablemos griego o no, eso solo lo determinan circunstancias externas a nosotros, pero por naturaleza todo niño, si nace en una ciudad griega, hablará la lengua aunque sea de origen bárbaro. La conclusión de Antifonte es que la naturaleza, la *physis*, nos ha hecho a todos iguales.

Hemos visto un poco más arriba cómo Antifonte en su *Acerca de la verdad* (Περὶ ἀληθείας) establece la distinción entre la ley convencional y las exigencias de la naturaleza: “Las exigencias de las leyes (νόμων) son accidentales (ἐπίθετα); las de la naturaleza (φύσεως), en cambio, necesarias (ἀναγκαῖα). Los preceptos legales son fruto de la convención (ὁμολογηθέντα), no nacen por sí mismos (οὐ φύντα); sí lo hacen, por el contrario, los de la naturaleza, ya que no resultan de una convención” (DK 87 B44, Col. 1). La naturaleza nos obliga, pues, a realizar ciertas acciones, aquello que nosotros diríamos consiste en responder a *instintos*. Las leyes en cambio no pueden nunca exigirnos de la misma forma, ellas son solamente fruto de un *acuerdo*, esto queda muy bien indicado en el texto con el uso del verbo ὁμολογέω en su forma ὁμολογηθέντα, la que podría traducirse como “asuntos que se han llegado a pensar de la misma forma”, las leyes son *acordadas* por los hombres. Se repite por lo tanto aquí la concepción que hemos analizado más arriba de la ley como un contrato y un pacto entre los ciudadanos. Para Antifonte, tal como para los otros *contractualistas negativos* —Hippias y Calicles— las debilidades de la legalidad positiva serán superadas por las obligaciones de la naturaleza, los *instintos*.

Sin embargo, Antifonte —fiel al espíritu cívico griego— no propondrá ningún hedonismo desatado ni menos aún la anarquía, al contrario, el sofista defiende el importante

valor de la justicia, la que según su visión consiste en “no transgredir las normas legales vigentes en la ciudad (τὰ τῆς πόλεως νόμιμα) de la que se forma parte” (DK 87 B44, Col. 1). Si se quiere ser justo se debe, pues, respetar las leyes de la ciudad. Ahora bien, la legalidad positiva debe ser profundamente observada cuando estamos acompañados de otros ciudadanos, de “testigos”, pero si estamos solos lo que nos queda es obedecer los instintos naturales, pues las exigencias que estos nos ponen son más fuertes que las restricciones impuestas por las leyes: “un hombre puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses, si observa las grandes leyes en presencia de testigos. pero si se encuentra solo y sin testigos, su interés reside en obedecer a la naturaleza” (DK 87 B44, Col. 1).

La legalidad es, así pues, el marco de conducta que los humanos debemos seguir cuando estamos en compañía de otros como nosotros, pues ella es la convención que todos hemos establecido, pero cuando no estamos en compañía de otros miembros de la comunidad de la que formamos parte, son las exigencias de la naturaleza a las que hay que responder. Antifonte descubre así, de manera tácita, por cierto, la relación entre la legalidad y *moralidad*: las costumbres deben ser respetadas en tanto compartimos con otros, es su presencia la que nos produce la constrictión necesaria para cumplir las normas legales y morales de la ciudad, pero al estar solos tenemos el permiso de la naturaleza para comportarnos inmoralmemente, es más, la naturaleza nos exige comportarnos inmoralmemente, en público debemos seguir el canon de conducta propio de la ciudad, en privado en cambio seguimos los cánones de la naturaleza.

Por esta razón, Antifonte concluye que las leyes son, la mayor parte de las veces, cadenas impuestas a los instintos humanos; la legalidad y la moralidad consisten en una forzada restricción de las acciones espontáneas y naturales de los seres humanos: “casi todos los derechos que emanan de la ley están en oposición a la naturaleza. Así, por ejemplo, en lo que respecta a la vista está codificado por la ley (νενομοθέτηται) lo que los ojos deben y no deben ver; a propósito de los oídos, lo que estos deben y no deben oír; de la lengua, lo que debe y no debe decir; de las manos, lo que deben y no deben hacer; de los pies, a los lugares a donde deben y no deben dirigirse” (DK 87 B44, Col. 2). Desde la perspectiva de Antifonte la legalidad es una dura coerción impuesta sobre las capacidades

naturales que todos los seres humanos poseemos. Las leyes imponen restricciones que interfieren con las condiciones naturales de los seres humanos.

De esta manera, Antifonte llega a la importante conclusión de que la naturaleza nos hace “libres”. Nacemos libres de toda coerción, las leyes y las costumbres son las que imponen límites a nuestra *libertad natural*: “lo útil (τὰ ξυμφέροντα), tal como está fijado por las leyes, es una cadena impuesta a la naturaleza; lo útil que la naturaleza fija es, en cambio, libre (ἐλεύθερα)” (DK 87 B44, Col. 3-4) dice el sofista.

Es de remarcar que Antifonte plantea muy lúcidamente, sin embargo, que aquello de lo cual la ley nos aparta no es ni más ni menos natural que aquello que es buscado por la ley: “en nada son más afines ni más próximos a la naturaleza aquellos fines de los que las leyes apartan a los hombres, que aquellos otros hacia los que los encaminan” (DK 87 B44, Col. 3-4). Las leyes no son, pues, para Antifonte —a diferencia de lo que sucede en Hippias y Calicles— ni por naturaleza (φύσει) ni contra natura (παρὰ φύσιν), son *a-naturales*, son normas establecidas de común acuerdo (ὁμολογηθέντα) por los hombres, son una producción técnica, tal como los barcos y los zapatos no son ni “por” ni “contra” natura. Con todo, si bien Antifonte no se refiere a las leyes como “contra natura”, entiende que ellas son “cadenas” impuestas a la naturaleza, limitaciones y restricciones de los instintos naturales. Así, Antifonte logra justificar plenamente el cumplimiento de las leyes cuando se está en público, y de los instintos naturales cuando se está en privado.

Es en base al análisis de las necesidades que nos impone la naturaleza a todos los hombres que Antifonte arriba al que es tal vez su postulado más importante para la historia de la filosofía política: la igualdad natural. “A quienes son de padres ilustres los respetamos y honramos; en cambio, a los que descienden de una casa humilde ni los respetamos ni los honramos. En este aspecto nos comportamos como los bárbaros los unos con los otros (πρὸς ἀλλήλους βεβαρβάρωμεθα), puesto que por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo (φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν), tanto griegos como bárbaros. Pues es posible observar que las necesidades naturales son igualmente necesarias (τὰ τῶν φύσει ὄντων ἀναγκαίων) a todos los hombres. Ninguno de nosotros ha sido distinguido (ἀφώρισται), desde el comienzo, como griego ni como bárbaro. Pues

todos respiramos aire por la boca y por la nariz, y comemos todos con las manos” (DK 87 B44 fr. B Col. 1-2).

La necesidad (*ἀνάγκη*) es nuevamente concebida como la característica primordial de la *physis*. Las necesidades naturales nos hacen a todos semejantes; por esto, todas las distinciones que los hombres han llegado a establecer entre ellos no son más que meras convenciones. Las necesidades naturales, en cambio, muestran a cada momento que los seres humanos somos precisamente *por naturaleza* iguales; incluso los bárbaros no difieren en nada de los griegos, salvo en las costumbres.

De esta manera, las conclusiones políticas que una tesis como la de Antifonte conllevan son evidentes de suyo, a saber: la libertad y el rechazo de la esclavitud, y la igualdad política democrática, la *isonomía*; ambas posturas encontraron en Antifonte, quizás por primera vez, una justificación filosófica poderosa.

Con todo, es necesario precisar que la “igualdad” de todos los seres humanos no tiene para Antifonte el carácter de “valor moral” que nosotros comunmente le asignamos. No hay, por cierto, en nuestro sofista ninguna comprensión de “la igualdad del valor de todas las almas humanas”, a la manera cristiana, menos aún del valor de todo ser humano como “creatura divina” ni nada que se le parezca. Por el contrario, en Antifonte se trata de una “constatación empírica”, de una observación *fisiológica* de la semejante constitución que todos los hombres poseen naturalmente. Por ello, Antifonte utiliza la palabra *ὁμοίως*¹⁴³, “de semejante o igual manera”, *φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν*, literalmente: “por naturaleza en todo todos de la misma manera nacemos”.

De esta forma, la tesis de Antifonte acerca de la igualdad natural de todos los seres humanos y su crítica a las distinciones entre ellos vienen a sumarse al rechazo de Licofrón a la noción de “nobleza” (*εὐγενεία*). Efectivamente, la nobleza es para Licofrón —véase § 3.1.2— “algo del todo vacío”, pues la naturaleza nos entrega a todos las mismas habilidades; estas pueden, y deben, ser desarrolladas a través de la educación. Si todos somos semejantes, todos podemos alcanzar la excelencia, la *areté*. Esta es, desde los griegos, la justificación racional de toda labor pedagógica en occidente, y los sofistas le

¹⁴³ El adverbio *ὁμοίως* proviene del adjetivo *ὅμοιος*, palabra que en griego puede significar “semejante”, “parecido” o “igual” (Liddell-Scott 1996: 1224), y en este caso modifica al verbo *πεφύκαμεν*, “nacemos”. La mejor traducción parece ser, por tanto, “de la misma manera nacemos”.

dieron por primera vez, como sabemos, un sustento filosófico. Esta es la misma dirección que sigue el pensamiento de Antifonte.

ACUERDO (*HOMOLOGÍA*), PACTO
(*SYNTHEKE*) Y CONCORDIA
(*HOMONOIA*)

Como hemos visto, la tesis de Antifonte sobre el origen de la legalidad propone entenderla como fruto del *acuerdo*, *ὁμολογία*: las leyes son acordadas (*ὁμολογηθέντα*) por los ciudadanos. La diferencia entre este concepto y el de *pacto* o *contrato*, *συνθήκη*, reside en que mientras la noción de *ὁμολογία* pone énfasis en la ley como fruto de la posibilidad de pensar de la misma manera, es decir, está en estrecha relación con la visión positiva de la semejanza natural de todos los seres humanos; el concepto de *συνθήκη*, en cambio, acentúa el aspecto fáctico del establecimiento de las leyes: la ley es el pacto que los hombres establecen por escrito exclusivamente para resguardarse unos de los otros, como una “garantía de los derechos recíprocos”. La diferencia entre estos conceptos es sutil, ambos son en algún sentido complementarios, al punto de que Platón los usa en conjunto en *Cratilo*¹⁴⁴. Sin embargo, Aristóteles distinguirá estos dos conceptos de una forma más clara: desde su concepción metafísica de la *polis* como comunidad cuyo sostén radica en una cierta *finalidad*, el Estagirita rechazará el mero *pacto*, *συνθήκη*, precisamente, por ser incapaz de proveer ninguna unidad ni finalidad a la comunidad y devenir de esa forma en una mera “alianza militar”, *συμμαχία* (véase más arriba § 3.1.2).

La *ὁμολογία* puede ser vista, por lo tanto, como un interesante complemento de la *συνθήκη* propuesta por Antifonte, y que puede haberse originado a partir de su concepción de una *physis* común a todos los hombres. En efecto, si todos estamos constituidos naturalmente de manera semejante y compartimos las mismas necesidades, entonces los *acuerdos* entre los seres humanos no solo son posibles y necesarios, sino, de algún modo, también *naturales*.

No hay que confundir, sin embargo, el *acuerdo*, con el otro concepto fundamental en Antifonte, la *concordia*, *ὁμόνια*; este sustantivo griego proviene de la unión de *ὅμοιος*

¹⁴⁴ 384d 1-2: “[Hermógenes:] ...no soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto (*συνθήκη*) y acuerdo (*ὁμολογία*)”.

y νοῦς, “unidad de la mente”, “unanimidad”, “concordia” (Liddell-Scott 1996: 1226) o, en su forma verbal ὁμονοέω, “pensar de la misma manera”. Antifonte arriba a la conclusión de que todos los seres humanos estamos bien dispuestos hacia la concordia, pues nuestra igualdad natural permite que ella surja en nosotros. La concordia, asimismo, es la que hace posible que las ciudades prosperen y florezcan, pues garantiza el cumplimiento de la legalidad por parte de todos los ciudadanos.

Lamentablemente, de la obra de Antifonte *Sobre la concordia* (Περὶ ὁμονοίας) no nos quedan más que algunos testimonios y fragmentos de dudosa relación con aquel escrito. Por esta razón, Kerferd no cree posible establecer con certidumbre los planteamientos de Antifonte en torno al concepto de concordia (véase Kerferd 1981: 149). H. Diels, en cambio, es más optimista, pues cataloga como fragmentos (“B”) del *Sobre la concordia* algunos extensos textos en los que se celebra la *homonoia*, como en el siguiente pasaje de las *Memorabilia* de Jenofonte: “Ciertamente la concordia (ὁμόνοια) parece ser un bien sumo (μέγιστον ἀγαθόν) para las ciudades, y frecuentemente en ellas los consejos de los ancianos así como los hombres ilustres exhortan a los ciudadanos a la concordia. En todas las regiones de Grecia existe una ley por la que los ciudadanos se comprometen por juramento a ser concordes y en todas partes prestan dicho juramento. Y yo creo que ello sucede no para que los ciudadanos coincidan en premiar a los mismos coros, ni en alabar a los mismos flautistas ni en seleccionar a los mismos poetas ni en deleitarse en los mismos placeres, sino para obedecer a las leyes” (Jenof. *Mem.* IV,4 16 = DK 87 B44a).

Es importante remarcar que, con el desarrollo político democrático del siglo V, la concordia llegó a ser tenida en la más alta estima por todos quienes buscaban resguardar la unidad de la *polis* y enfrentar los ataques externos e internos que la afectaban, ya fuera por invasores extranjeros o tiranos y oligarcas. Esta misma idea de la concordia es la que podemos encontrar en un fragmento de Demócrito: “A partir de la concordia (ἀπὸ ὁμονοίης) es que las ciudades pueden acometer grandes empresas como las guerras, de otra forma no” (DK 68 B250).

Así pues, la concordia es el “mayor bien” para una ciudad, y sin ella no podrá dejar atrás nunca la lucha interna y la división (στάσις). Es, pues, evidente que resulta muy

atractivo atribuir estos planteamientos a Antifonte, ya que se completa muy bien su filosofía política al establecer los tres aspectos más relevantes de la vida cívica, a saber: la *igualdad natural* en primer lugar, luego la *legalidad acordada*, y finalmente la *concordia*, siempre tan necesaria para mantener la unidad de la *polis*.

Finalmente, cabe señalar que, muy probablemente, es de Antifonte de donde Aristóteles toma la idea de poner en relación la concordia con la amistad: “La amistad (φιλία) parece mantener unidas a las ciudades, y los legisladores parecieran preocuparse más por ella que por la justicia (δικαιοσύνην), pues la concordia (ὁμόνοια) es algo similar a la amistad; a ella buscan para evitar la división interna como su mayor enemigo, pues cuando los hombres son amigos no es necesaria (οὐδὲν δεῖ) la justicia, pero cuando son justos aún así necesitan la amistad, pues parece que la forma más verdadera de justicia es ser amistoso”. (Arist. *EN* 1155a 22-28.) No cabe duda de que este pasaje de la *Ética nicomaquea* debe ser considerado de inspiración sofística; para comprobarlo bastaría recordar lo importante que era la *philia* para Protágoras y, ahora, la *homonoiia* para Antifonte.

§ 3.2.4 CALICLES: EL PODER DEL MÁS FUERTE Y LA LEY DE LA NATURALEZA.

CALICLES ¿PERSONA HISTÓRICA?
¿SOFISTA?

Con los postulados de Hipias y Antifonte acerca de la ley y la naturaleza estaban dadas las condiciones para que Calicles desarrollara su propia y radical tesis sobre la *physis*.

El primer problema que enfrentamos con Calicles es que todo lo que sabemos de su persona proviene de lo referido sobre él en el *Gorgias* de Platón¹⁴⁵. Por esta razón, resulta sumamente difícil determinar si Calicles es: (1) un personaje completamente ficticio creado por Platón; (2) una persona real cuyas ideas son representadas por el personaje de “Calicles”, pero a la que Platón cambia el nombre para no exponerla públicamente; (3) sencillamente una persona histórica y real como un Gorgias o un Pródico.

La primera alternativa fue defendida fuertemente por Grote (1850: VIII 524-6) pues —en su lógica de defensa de los sofistas— un “educador cívico” jamás podría haber sostenido una tesis “completamente antisocial” como la de Calicles. La segunda posibilidad, por su parte, ha sido defendida por A. Menzel (1922: 85-93), quien considera que Calicles es una careta creada por Platón para presentar las ideas políticas de su tío Critias. Con todo, existen varias razones como para rechazar estas dos primeras posibilidades y considerar más plausible la tercera, a saber, la realidad histórica de Calicles. Por ejemplo, es importante el hecho de que Platón dé detalles tales como el lugar de nacimiento de Calicles (*Gorg.* 495d 3) y que señale datos como que Gorgias se hospedaba en su casa (*Gorg.* 447b 6-7). Datos como estos no tienen mayor sentido si no hubiera una persona real detrás de ellos. Pero la razón más potente para considerar la realidad histórica de Calicles es la fuerza y vehemencia con que defiende su argumento y ataca a Sócrates. Es muy probable que Calicles haya sido un miembro de la aristocracia ateniense que, tomando diversos elementos de su educación retórica con los sofistas, defendió las posiciones políticas oligárquicas e intentó refutar racionalmente la democracia fundándose en la idea de *physis*. Asimismo, es altamente sugestiva la idea de que Calicles haya podido ser un cercano a Platón que, viéndolo caer en las manos de Sócrates —al que también conocía,

¹⁴⁵ El nombre de Calicles es citado también en la obra aristotélica en dos ocasiones (*Refutaciones Sofísticas* 173a 8 y *Retórica a Alejandro* 1432a 4); estas referencias son, sin embargo, subsidiarias del *Gorgias* platónico.

como se deduce del diálogo— le haya planteado sus reparos y su desprecio por las ideas del pobre Sócrates, las cuales, por cierto, no representaban la vida basada en el poder y el éxito de todo hombre aristocráticamente honorable. Por ello, al poner a Calicles y Sócrates juntos en el *Gorgias*, es evidente que Platón está enfrentando y contrastando¹⁴⁶ la visión ética aristocrática tradicional de sus cercanos amigos y familiares, con la posición ética revolucionaria de su maestro Sócrates, para el cual —contrario a lo que piensa la tradición aristocrática desde Homero— “es peor cometer una injusticia que padecerla”; el *Gorgias* se revela, así, como un escrito de una profunda inspiración ética, y no retórica, como usualmente se lo conoce (véase Dodds 1959: 1).

A pesar de que numerosos intérpretes han considerado la realidad histórica de la persona de Calicles, entre ellos Dodds (1959: 12-15) y Kerferd (1981: 52), sin embargo, estos especialistas no están de acuerdo en si podemos llamar legítimamente “sofista” a Calicles o no. Dodds ve en él a un joven político que podría haber estado comenzando su carrera y que habría “muerto demasiado joven para ser recordado —si Platón no lo hubiera hecho” (Dodds 1959: 13). Para Dodds, Calicles no habría sido realmente un sofista, sino más bien un joven político en sus primeros años. Kerferd, por su parte, también afirma la existencia de Calicles, pues a partir de un análisis detenido del *Gorgias* “es razonable concluir que Calicles fue un personaje real e histórico” (Kerferd 1981: 119), pero, a diferencia de Dodds, Kerferd sí considera a Calicles como un importante representante del movimiento sofístico. Con todo, Kerferd nos recuerda, muy lúcidamente, la dificultad que tenemos con Calicles y con todas las personas históricas presentes en los escritos de Platón: “*dentro* de un diálogo platónico los personajes no son personas reales. Platón considera, en grados diversos, las visiones y las personalidades de las personas reales que están detrás de los personajes, pero los argumentos presentes en los diálogos, con alguna difícil excepción, están compuestos y manipulados por Platón mismo” (Kerferd 1981: 119).

Lo cierto es que, basándonos exclusivamente en el *Gorgias*, si bien es posible afirmar la efectiva existencia histórica de Calicles, aunque con cierta dificultad, en cambio no es factible afirmar o rechazar con total certeza su carácter de “sofista”. En este sentido, si se establece como único criterio para considerar a Calicles como un sofista el solo hecho

¹⁴⁶ Recordemos que en el *Gorgias* es el propio Sócrates quien le plantea a Calicles que él es como una “piedra de toque” que contrasta de la forma más radical con sus ideas (*Gorg.* 486d).

de que haya ejercido o no la educación de otros, en ese caso no podríamos afirmar que Calicles lo haya sido, pues desconocemos absolutamente si llevó a cabo esta labor educativa. Sin embargo, sí sabemos que Calicles recibía lecciones y era discípulo de *Gorgias*, por lo cual, al igual que este, afirmaba la enseñanza de la retórica, pero rechazaba la posibilidad de enseñar la *areté*, como sí proponían Protágoras y otros sofistas. Asimismo, por su discurso en el *Gorgias*, sabemos que Calicles tenía una posición filosófico-política que estaba fundada en las consideraciones de los sofistas acerca de la ley y la naturaleza, y que enfrentaba estos problemas con la misma característica cuota de sospecha y escepticismo sobre los valores establecidos al igual que los otros sofistas. No podemos, pues, afirmar que Calicles haya ejercido efectivamente la “profesión” de sofista, pero sí podemos afirmar que al menos él hablaba y pensaba como uno.

De esta forma, es posible indicar la existencia histórica de Calicles y la fundamental importancia de su discurso para el pensamiento griego del siglo V pues, sin duda, marca el punto cúlmine de la distinción *nomos* / *physis* en su aplicación filosófico-política en el pensamiento de los sofistas. Por esta razón, nos parece correcto el juicio de Kerferd acerca de Calicles al considerarlo “indudablemente una muy importante figura en la historia del movimiento sofístico” (1981: 52).

LA TESIS DE CALICLES
Y SUS ANTECEDENTES

Hippias, Antifonte y Calicles comparten la concepción de la *physis* como aquello “espontáneo”, “más real” y “más serio” que las leyes humanas, *nomoi*; la naturaleza es “lo necesario”, mientras que las leyes son “arbitrarias”. Sin embargo, mientras para Hippias y Antifonte la naturaleza es aquello que nos hace semejantes a todos los seres humanos, para Calicles, en cambio, la *physis* es la que establece una radical diferencia entre los hombres desde el comienzo: unos son poderosos y otros son débiles, y es natural, por ello, que el fuerte domine y ejerza su poder sobre el débil.

Las preguntas que plantearon las filosofías de Hippias, Antifonte y Calicles fueron básicamente las mismas: ¿si la naturaleza representa “lo necesario” y “lo verdadero”, de dónde provienen entonces las leyes convencionales? ¿Acaso del mero consenso de los hombres? ¿Cuál es el verdadero origen y cuál la verdadera motivación de las leyes? Y lo

que es más complejo aún: ¿cuál es la relación entre las leyes y la moralidad, entre las normas escritas y lo que debemos y lo que no debemos hacer? Antifonte ya había rechazado las leyes convencionales como unas cadenas impuestas por la fuerza a la naturaleza, pues ella por el contrario nos hace “libres”. Calicles parece estar en la misma dirección al considerar que “en la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley” (*Gorg.* 482e 5-6).

Sin embargo, Calicles va un paso más allá que Hipias y Antifonte al proponer una tesis decisiva respecto del origen de las leyes y de la moral, pues ellas provendrían no sólo de la mera opinión humana (*δόξα*), sino que surgen *de la opinión y arbitrio de los débiles* (*οἱ ἀσθενεῖς*), de los menos privilegiados por la naturaleza. Con las leyes, ellos creen, podrán contrarrestar lo que la *physis* no les ha entregado desde el nacimiento, y así domar el deseo de “tener más” de los más fuertes.

Todo el análisis de Calicles en torno a la tesis del poder del más fuerte —que no es otra cosa que la “ley de la naturaleza”— se encuentra, evidentemente, en estrecha relación con la distinción *nomos* / *physis*. La ley convencional, *nomos*, no es más que la invención de los débiles y de la multitud (*οἱ πολλοί*) para empoderarse frente a aquellos que por naturaleza (*φύσει*) son más fuertes. De esta manera, Calicles encuentra en la *physis* el concepto propicio para establecer su crítica radical de la democracia ateniense por considerarla “antinatural”, y de paso forjar una teoría del origen de la ley y la moralidad como creaciones de los débiles. Efectivamente, así lo plantea en su discurso: “[Calicles:] según pienso, los que establecen las leyes (*οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους*) son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, *disponen las alabanzas y determinan las censuras*¹⁴⁷. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho (*πλέον ἔχειν*), para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo (*αἰσχρόν*) e injusto (*ἄδικον*), y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros [...] pero la naturaleza misma demuestra (*φύσις αὐτὴ ἀποφάινει*) que es justo (*δίκαιον*) que el mejor (*ἀμείνω*) tenga más que el

¹⁴⁷ Hemos destacado esta frase pues nos parece que en ella puede corroborarse que Calicles no solo está pensando en la legalidad, sino también en la *moralidad*.

peor (χείρονος) y el poderoso (δυνατώτερον) más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas” (*Gorg.* 483b-d). Esto sucede así, dice Calicles, por oposición a las leyes democráticas establecidas por los débiles, en virtud de “la ley de la naturaleza”, κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως (*Gorg.* 483e 3).

Con esto, Calicles concibe la naturaleza como fuente de derechos naturales. No sólo es natural que el fuerte domine, sino que es “lo naturalmente justo” (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον, *Gorg.* 484b 1). Calicles es, por ello, tal vez el primer autor en la historia de Occidente en hablar concientemente de una legalidad natural, una νόμος τῆς φύσεως, algo que —como señalamos más arriba— Hipias y Antifonte habían ya vislumbrado, pero no sistematizado. Calicles, propone, así, con toda claridad y sistematicidad, lo que hacia finales del siglo V ya era una concepción generalizada entre los grupos intelectuales de la época: existe una “ley natural”.

Sin embargo, no fue Calicles el primer autor en expresar la *observación empírica* del poder natural del más fuerte: el más poderoso se impone siempre al más débil. Si bien el principio de la fuerza como forma de justificación de las acciones puede encontrarse en la literatura griega desde la *Ilíada* de Homero en adelante, fue probablemente Gorgias quien señaló con toda claridad en su *Encomio a Helena* esta regla natural. Efectivamente, al hacer referencia al poder que tienen los dioses sobre los hombres, Gorgias señala: “ha sido establecido por la naturaleza (πέφυκε) [...] que lo débil (τὸ ἥσσον) sea dominado y gobernado por lo fuerte (τοῦ κρείσσονος)” (DK 82 B11, 6). Es “natural”, por consiguiente, que los dioses dominen a los hombres, pues ellos son más fuertes, y es necesario que así sea. De esta forma Gorgias libera de culpa a Helena por marcharse con Alejandro, pues, según plantea el sofista, fueron los dioses los que actuaron sobre Helena para que huyera con el troyano, y siendo “naturalmente” Helena más débil que los dioses esto no podría haber sucedido de otra manera.

De Gorgias parecen haber tomado Trasímaco y Calicles este principio común: el fuerte está determinado por naturaleza a ejercer su poder sobre el débil; ambos consideran las motivaciones humanas desde la perspectiva del poder y el éxito: todos los hombres

actúan naturalmente de forma egoísta. Pero las teorías de Trasímaco y Calicles tienen también una profunda diferencia. En lo que se refiere a Trasímaco, este postula que “lo justo es lo que conviene al fuerte” (τὸ δίκαιον [...] τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον)” (DK 85 B6), pues son siempre los que tienen el poder los que determinan las leyes en función de su propio beneficio, y cumplir estas leyes es entonces cumplir con lo que conviene al más poderoso (véase DK 85 A10). De distinto modo piensa Calicles, para quien los que imponen las leyes en las ciudades no son los fuertes, sino los débiles, pues los débiles al asociarse bajo el régimen democrático, se revelan contra los fuertes y los “capaces de tener más”, disponiendo lo legal y lo justo con vistas a lo que les beneficia a ellos, esto es, mantener al fuerte sujeto por las cadenas de las leyes, de modo que no pueda ejercer su poder natural. De este modo, hemos visto, Calicles llega a plantear la existencia de una ley que es anterior y superior a la ley convencional de los débiles: la “ley de la naturaleza”.

PLEONEXIA ARISTOCRÁTICA VS
IGUALDAD DEMOCRÁTICA.

El discurso de Calicles (*Gorg.* 482c - 486d) representa, en muchos aspectos, la visión crítica de la democracia ateniense que tenían ciertos aristócratas y oligarcas de vieja estirpe. La tesis que intentaremos demostrar es que la apología de la pleonexia que Calicles realiza en su discurso tiene su origen último en el ideal aristocrático de la ética guerrera griega expresada por Homero en *Ilíada*: “siempre ser mejor y superior a los demás”¹⁴⁸.

Efectivamente, el discurso de Calicles lo que busca es darle un sustento *fisiológico* a las aspiraciones de poder político de los aristócratas, aspiraciones que se habían visto seriamente mermadas por el avance de las ideas democráticas en Atenas y sus nuevos planteamientos isonómicos. El discurso de Calicles debe leerse, por lo tanto, como una reacción furibunda desde los grupos más ranciamente aristocráticos en contra de los planteamientos democráticos.

La particularidad del discurso de Calicles es que se trata de una justificación intelectual de la aristocracia sumamente elaborada que pone su fundamento en la *physis* misma. Calicles viene a establecer algo como esto: “nosotros, los aristócratas, *por naturaleza* tenemos el derecho de gobernar a la multitud, pues la naturaleza demuestra en

¹⁴⁸ Homero, *Ilíada* VI, 208; XI, 784: αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.

todas partes que los mejores se imponen sobre los peores, los más fuertes sobre los más débiles”.

Es demostrativo del avance de las ideas democráticas el hecho de que el propio Aristóteles plantee en el libro quinto de su *Ética nicomaquea* una concepción igualitaria de la justicia que rechaza radicalmente la pleonexia. Es justo (δίκαιος), en sentido universal, nos dice Aristóteles, quien (1) respeta y cumple la ley; a este se le llama, en griego, ó νόμιμος, “aquel que actúa conforme a las leyes”. Sin embargo, no basta solamente cumplir la ley para ser, particularmente, *justo*, piensa Aristóteles, pues además de respetar la legalidad, solo puede ser llamado así quien, al mismo tiempo, (2) respete la “igualdad” o “equidad” (τὸ ἴσον); a este se le llama ó ἴσος “aquel que actúa igualitaria o equitativamente”. Por oposición a lo anterior, señala Aristóteles, se debe llamar “injusto” (ἄδικος) precisamente a quien no cumple (1), es decir, viola la ley en cualquiera de sus formas; pero también se debe denominar injusto a quien no respete el punto (2), es decir, viole la igualdad y “se apropie de más de lo debido”. Este último es quien precisamente peca de pleonexia, ó πλεονέκτης: “pues lo justo es lo conforme a la ley y lo igualitario (τὸ ἴσον), mientras que lo injusto es lo contrario a la ley y lo no igualitario (τὸ ἄνισον)” (EN 1129a 34 y ss.).

De esta manera, Aristóteles sintetiza aquella visión de la justicia equitativa e igualitaria que se hizo popular y floreció en Grecia hacia el siglo V en la Atenas de Pericles. Esta nueva forma de justicia igualitaria es también la que celebra el *Anónimo de Jámblico*. Como hemos visto más arriba, el *Anónimo* plantea la completa necesidad de la legalidad para la conservación del hombre, pues —siguiendo el postulado protagórico— el ser humano no puede mantener su vida solitaria y aisladamente, sino que está supeditado a vivir al amparo de la comunidad. Esta es la razón por la cual el *Anónimo de Jámblico* considera que los hombres “por naturaleza” (φύσει) crean y obedecen las leyes —postulado inverso al de Calicles—, pues la necesidad del vínculo entre los humanos lo exige. Por consiguiente, la legalidad debe ser apreciada y respetada como lo más valioso y divino para los hombres, pues ella posibilita la vida en comunidad. Por este motivo, el *Anónimo de Jámblico* ataca radicalmente la pleonexia como fuente de todos los males para

la comunidad y rechaza de plano la tesis de Calicles: “no se debe buscar impetuosamente el poseer más que otros (*πλεονεξίαν*), ni considerar al poder que se basa en una mayor posesión como virtud y la obediencia a las leyes como vileza. Tal concepción es, en efecto, sumamente perversa y de ella se derivan todas las consecuencias opuestas al bien: maldad y depravación” (DK 89 6,1).

Pero estas formas de comprender la justicia, desarrolladas sobre la base del avance político y democrático de la *polis* griega, distan mucho de la visión tradicional aristocrática más arcaica y *no igualitaria* de un Homero o un Teognis. En Homero se trata de una visión aristocrática de la justicia en donde se impone el valiente, el *áristos*, sobre el resto de la multitud, pues en la concepción homérica es precisamente el *valiente* el que es *bueno* (*ἀγαθός*), baste recordar el pasaje en donde Odiseo golpea y hace callar al soldado Tersites, “el más feo de los hombres que vino a Ilión” como lo llama el poeta (*Iliada* II, 216), por atreverse a enrostrarle a Agamenón su *inequidad* en la repartición de los botines y su mal manejo de la guerra contra los troyanos.

En Teognis, por otra parte, se puede encontrar también un claro antecedente de la posición antidemocrática de Calicles cuando señala en sus poemas elegíacos: “Hoy, los males de los buenos (*τῶν ἀγαθῶν κακά*) han llegado a ser los bienes de los malos (*ἐσθλὰ κακοῖσιν*), / pues estos gobiernan a los hombres con leyes perversas (*ἐκτραπέλοισι νόμοις*). / Todo sentido del honor ha sido destruído, la desvergüenza y la soberbia / han triunfado sobre la justicia (*δίκην*) y gobiernan sobre toda la tierra” (Teognis I, 289-92). Para Teognis, la nueva legalidad impuesta en las ciudades por “los malos” o “la multitud” (*οἱ πολλοί*), como también los llama, destruye y trastoca el sentido aristocrático de la justicia de los buenos y valientes, que por supuesto no es el sentido de la justicia isonómica y democrática. De esta forma, piensa Teognis, se invierten los valores tradicionales aristocráticos y, a través de “leyes perversas” los que antes eran considerados de escaso valor, la multitud, ahora se imponen ante los pocos *aristoi*¹⁴⁹. Calicles alberga

¹⁴⁹ Esta es la razón por la cual Nietzsche recurre a Teognis para explicar genealógicamente el origen de los conceptos “bueno”, en su significación de valiente, noble y veraz; y “malo” en tanto cobarde, vulgar y mentiroso. De esta forma se explica el posterior fenómeno de la “transvaloración de todos los valores” (*Umwertung aller Werte*) con la cual surge la moral de esclavos (*Sklaven-Moral*) a partir de la negación de la

esta misma desafección hacia las nuevas formas democráticas de legalidad; es así como llega a articular su discurso racional, que tiene su fundamento en la educación recibida de los sofistas, y que le permite generar una defensa política de la aristocracia tradicional basándose en el concepto de naturaleza.

Si contrastamos las visiones de Calicles y Aristóteles, lo que de inmediato llama la atención es la increíble distancia existente entre la concepción igualitaria de la justicia resumida por el Estagirita y la posición aristocrática del sofista. A lo que apostamos aquí, es a demostrar que esta distancia responde a una diferencia filosófica de fondo. Los postulados de Calicles provienen, como hemos visto, de una radicalización de la tradición aristocrática, los de Aristóteles, en cambio, tiene su origen en la nueva justicia democrática que surge en la Atenas del siglo V.

CALICLES Y LA
ARISTOCRACIA
GRIEGA

Es evidente que la concepción aristotélica de la justicia surge del espíritu democrático e isonómico de la Atenas clásica; la igualdad ante la ley, o isonomía, es, como sabemos, uno de sus principios fundamentales, y quien no la respeta debe ser considerado a todas luces “injusto”. En cambio, la posición de Calicles tiene a la vista una concepción más tradicional, más conservadora y aristocrática de la justicia, la que según nuestra lectura proviene de la tradición heroica griega. Efectivamente, lo que en adelante realizaremos es un análisis del discurso de Calicles desde esta perspectiva, es decir, desde la lucha de una visión arcaica y aristocrática de la justicia, contra su enfoque clásico, democrático e igualitario. Este análisis —apostamos— resulta trascendental para la comprensión del desarrollo del pensamiento ético griego.

El discurso de Calicles en el *Gorgias* comienza con el rechazo del sofista al principio socrático que señala que “es peor cometer una injusticia que padecerla”. Calicles, sin embargo, intenta demostrar que cometer una injusticia no puede ser peor, pues “por naturaleza (φύσει) es peor (αἴσχιόν) todo lo que es más perjudicial (κάρκιον)” (*Gorg.* 483a 7), y evidentemente para cualquiera es *más perjudicial y adverso* recibir una gran

más originaria moral de señores (Herren-Moral). Véase Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, Tratado Primero, § 5.

injusticia que cometerla, pues padecer una injusticia implica siempre un daño para la víctima, daño que puede llegar hasta la muerte, en cambio el victimario comúnmente obtiene un beneficio con su injusticia.

Además de este argumento relativo al mayor daño que genera ser víctima de una injusticia, Calicles también señala que es “más vergonzoso” padecer una injusticia que cometerla, pues un hombre como tal, no puede soportar que se le cometa un ultraje como si fuera un esclavo. Esta tesis de Calicles tiene una clara relación con la concepción aristocrática tradicional, según la cual padecer impasiblemente una injusticia no es algo digno de un hombre, de un *áristos*, sino que de un siervo que no puede defenderse a sí mismo ni a sus seres queridos, y para el cual, según el sofista, “es preferible morir a seguir viviendo” (483b 2). Esta afirmación de Calicles puede compararse con un pasaje de la *Odisea* en el cual Antínoo se expresa de similar manera respecto del miedo y de la incapacidad de defenderse de Iro: “Para ti, fanfarrón, mejor fue no vivir ni haber sido / engendrado si habías de temer y temblar de esa suerte...” (*Odisea*, 18 79).

Por lo tanto, el principio socrático de “cometer una injusticia es peor que padecerla” no es aceptable desde la posición del *áristos*. Físicamente, el perjuicio que implica ser víctima de una injusticia puede llegar hasta la propia muerte, por ello nadie en su sano juicio puede preferir ser víctima que victimario. No se puede aceptar ser sujeto pasivo de una injusticia, es indigno y vergonzoso. En la lógica aristocrática ser agente es siempre mejor que ser pasivo. Es, por tanto, razonable que Calicles rechace la tesis de Sócrates, pues la está observando desde los cánones de una *ética del honor*, de la *τιμή* aristocrática. El *áristos* siente que cualquier violación de su *τιμή* equivale a la pérdida de su libertad, y con ello pasa a ser un mero esclavo; ante esto, él piensa, es preferible morir.

Precisamente esta *τιμή* es la que Agamenón violó al deshonar a Aquiles quitándole a Briseida, por ello el pelida toma la decisión de no volver a participar en la guerra contra los troyanos mientras el atrida no reestablezca su honor como corresponde. Sin embargo, la actitud violenta y soberbia de Agamenón tiene también su explicación en la lógica aristocrática: el atrida debe dar muestras constantes de su poder para imponerse como jefe supremo de los griegos; cualquier signo de debilidad puede ser nefasto para su posición de dominio y gobierno. El discurso con el que Agamenón amenaza a Aquiles es, sin duda, una

clara evidencia de la posición aristocrática y su contraposición con las ideas igualitarias: “[Agamenón se dirige a Aquiles:] ...mas yo tomaré a Briseida de bellas mejillas, / Yo mismo yendo a tu tienda, ese tu premio, porque bien sepas / cuánto más fuerte (φέρτερος) soy que tú, y también otro tema / decirse igual (ἴσος) a mí y compararse abiertamente conmigo (ὁμοιωθέμεναι)” (*Ilíada* I 184).

Es notable que en este parlamento de Agamenón podamos ver nítidamente los postulados de Calicles: por una parte la afirmación del poder y la fuerza como aquello decisivo, expresado en la jactancia que hace Agamenón de su fuerza (φέρτερος), y por otra, el rechazo de la igualdad y la semejanza entre los hombres. El *áristos* no quiere que otro se diga igual (ἴσος) o semejante (ὁμοιωθέμεναι) a él. La “igualdad” y la “semejanza” de todos los hombres, propia de los planteamientos de los intelectuales del siglo V, es algo que todo verdadero *áristos* despreciaría, tal como lo hace Calicles en su discurso.

Es digno de observar y detenernos, también, en el hecho de que Calicles señale que es *por naturaleza* mejor cometer una injusticia que sufrirla. La pregunta que surge de inmediato es qué significa aquí “naturaleza”.

Φύσις, ya hemos visto, denota una instancia primaria, superior y anterior a la mera ley, νόμος. La naturaleza es constitutiva del hombre, a unos los hace mejores, los provee de capacidades y excelencias, a otros, los hace peores, débiles y propensos a las enfermedades. La ley, por su parte, es una mera arbitrariedad, una ficción que busca reordenar lo que la naturaleza ha previsto por sí misma. Por ello, para Calicles, y los *áristoi* en general, es más fuerte y relevante lo que señala la naturaleza, esto es: no podemos soportar que se nos agravie, pues ello implica un directo daño en nuestra existencia. Lo que dice la ley, en cambio, es decir, que no podemos agraviar a los otros, es algo puramente circunstancial y determinado por los hombres. Por esta razón, Calicles considera que la tesis de Sócrates acerca de que es peor cometer una injusticia que padecerla es infantil y sin sentido, pues olvida la *realidad* de las acciones, esto es, el beneficio o el perjuicio que se origina a partir de ellas.

Pero Calicles no se queda ahí. La naturaleza y la ley no sólo son diferentes y deben ser tomadas en cuenta de distinto modo por el *áristos*, sino que la ley es, la mayor parte de las veces, incluso *contraria* a la naturaleza (*παρὰ φύσιν*). Como hemos visto, según Calicles, es la naturaleza misma la que demuestra que es justo que el mejor gobierne y tenga más que el peor. Esto sucede entre todos los seres humanos y también entre los otros animales. Es la naturaleza la que nos muestra que los débiles están sujetos a la voluntad del mejor, del fuerte, así lo ha determinado la naturaleza, pero precisamente esta determinación es la que es distorsionada por la ley humana. La ley humana, que supone la igualdad y reprueba la pleonexia, es contra natura pues ella ha sido redactada arbitrariamente por la mayoría y la multitud, sin atender a lo que la naturaleza muestra en todas partes; esta multitud, aun siendo individualmente inferiores, avasallan con su gran número a los mejores y dicen que todos deben poseer lo mismo, y que querer tener más (*πλεονεκτεῖν*) es feo e injusto.

De esta forma Calicles introduce la noción de la “ley de la naturaleza”, νόμος τῆς φύσεως: La naturaleza no obra porque sí y ciegamente, ella establece criterios, otorga ventajas y desventajas a los seres vivos. Esta es su forma de determinación y ninguna ley humana tiene la suficiente fuerza como para borrar del todo sus designios. Esta comprensión de la naturaleza, como *fuerza aristocratizante*, la encontramos también en Homero, está representada en la máxima que ya hemos citado: “siempre ser mejor y superior a los demás”, tanto en el campo de batalla, como en el ágora, en el hacer y en el decir. Para la aristocracia griega la vida misma es superación, lucha, competencia, *agón*.

Por consiguiente, todo *áristos* debe escuchar la ley de la naturaleza antes que la ley convencional, pues el criterio con que se ha establecido esta última es antojadizo y no sujeto a ninguna necesidad. Esta ley convencional ha sido impuesta por la multitud en vistas de su propia utilidad para esclavizar a los mejores. En cambio, *la ley de la naturaleza emana del destino*. La *Moirá* ha querido que el más fuerte domine al débil, que el mejor supere al peor, esta necesidad es ineludible. Calicles argumenta que es precisamente a esta ley de la naturaleza a la que se refiere Píndaro cuando dice: “La ley, reina de todos / de los mortales y de los inmortales; / ...conduce justificándola, la mayor violencia, / con su mano

omnipotente; me fundo / en los trabajos de Heracles, puesto que sin pagarlas / [se llevó las vacas de Gerión]” (*Gorg.* 484b).

Lo notable de este fragmento de Píndaro es que se muestra al máximo héroe de la mitología griega, Heracles, tomando por la fuerza las vacas de Gerión. Esta acción es llevada a cabo por el héroe pues se ampara en la ley natural, el más fuerte está en condiciones de imponer su poder al más débil. Esta es la “justificación” de la que habla Píndaro. Esta acción, que bien podría ser considerada un robo, sin embargo, está amparada por la ley de la naturaleza y por el alto honor de Heracles, su τιμή. Es la propia naturaleza, pues, la que alberga esta cualidad aristocratizante, el mejor y más fuerte tiene un cierto derecho a imponerse sobre el peor y más débil.

Pero las concordancias entre la visión de Calicles y la tradición aristocrática van más allá. Si volvemos a Homero, veremos que en su poesía encontramos una visión del hombre como inmerso en la naturaleza, tal como los otros animales, y sujeto a las mismas vicisitudes que estos. Por ello, no es extraño que Homero utilice en numerosos pasajes metáforas relativas a animales, ríos y otros elementos de la naturaleza para referirse a actos humanos. Es más, el uso de estas metáforas representa una forma de exaltación y enaltecimiento de los héroes. A diferencia de lo que sucederá en la filosofía clásica, en Homero no existe una separación tajante entre el actuar del hombre y el de la naturaleza. Por el contrario, el poeta concibe el obrar del hombre en concordancia con los fenómenos de la naturaleza, al punto de que le parece sublime cuando un héroe actúa como un animal, tal como dice de Diomedes en su *aristeia* del canto quinto de la *Ilíada*: “Como el león saltando entre el ganado va a quebrarles la nuca / a la ternera o el buey que están en el soto paciendo, / así el hijo de Tideo a ambos dos de su biga / forzó caer mal y sin gana, y les expolió luego las armas” (*Ilíada*, V 161 y ss.). Y de similar modo en otro pasaje en donde Aquiles habla a Héctor: “Héctor: no, inolvidable, con tratados me arengues. / Como no hay leales juramentos entre leones y hombres / y lobos y corderos; de igual pensar, el alma no tienen, / pero de continuo unos piensan males para otros, / así, no hay que yo y tú nos queramos, y para ambos, en nada / habrá juramentos” (*Ilíada*, XXII 261)¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Véase otras imágenes de este tipo en *Ilíada*, II 480; XXIV 39. *Odisea*, 4 332; 17 124; 22 400.

Así pues, Calicles parece continuar esta comprensión del hombre como un animal feroz, que busca destruir lo que se le ponga por delante, por un impulso que proviene de la naturaleza, del *instinto*. Tal como los leones que matan a los terneros, del mismo modo, el hombre que agravia, que comete una injusticia, sigue su instinto y es superior al que, por seguir la ley, se deja agravar, incluso hasta la muerte, como le sucedió al propio Sócrates. Sin ser nombrado —pues no hay una palabra griega para ello— a lo que se refiere Calicles en su discurso es al *instinto natural*. Los seres humanos actuamos por impulsos instintivos que no son determinados por nosotros arbitrariamente, como las leyes convencionales, sino por la naturaleza, esto es lo que diferencia a los fuertes de los débiles. Antifonte ya había descubierto la importancia del *instinto* al hablar de “necesidades naturales” y de la semejanza de todas ellas en los seres humanos; Calicles vuelve a plantear la relevancia del instinto para el actuar humano, pero extrae las consecuencias opuestas.

Sin embargo, lo más sorprendente de toda la argumentación de Calicles es que su visión no sólo incorpora una cierta comprensión de la legalidad y de la naturaleza, si no que es también, al mismo tiempo, una incipiente concepción y crítica de la *moral*. Efectivamente, si leemos el discurso entre líneas, Calicles plantea que los conceptos de “bueno” y “justo” han sido definidos por la mayoría, por la multitud, los débiles. Ellos, dice Calicles, “disponen las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho” (483b 7 y ss.). De este modo, la multitud define qué debe ser considerado por todos como bueno y bello, y qué malo y feo. Calicles está pensando aquí, fundamentalmente, en los valores democráticos atenienses igualitarios, los que son, en definitiva, *dispositivos de dominio* impuestos por los débiles en contra de los *áristoi*. Esto es la moral para Calicles, a saber: una invención de los débiles y menesterosos para esclavizar a los sanos y fuertes.

Es también digno de remarcar el hecho de que Calicles conciba la ley de la naturaleza, esto es, que los fuertes dominen a los débiles, como un *factum* absolutamente ineludible, no como un deseo de lo que debiera suceder, sino como lo que sucede efectivamente. Esto significa que la ley de la naturaleza es un patrón con el cual se puede

determinar el comportamiento no solo humano, sino animal en general, pues, si bien la ley convencional intenta deformar y mitigar esta realidad, lo logra solo a medias. Lo logra, efectivamente, en la medida en que ella pretende controlar los impulsos de los mejores, y domina a los *áristoi* a través de la moral, como quien encadena a leones quitándoles su libertad. Pero, al mismo tiempo, cuando se trata del actuar en el mundo real, son simplemente los más fuertes los que efectivamente imponen sus designios, sobreponiéndose a cualquier disposición legal. Este orden natural no puede ser alterado por ninguna ley.

Calicles llega a plantear, así, la tesis del realismo político, dando sólo dos ejemplos históricos de cómo el *poder* es aquello que determina las acciones políticas, pero advirtiendo que podrían darse una “infinidad” de estos ejemplos. El primero es la invasión de Jerjes sobre Grecia, y el segundo la de Darío sobre los escitas. Efectivamente, si Jerjes invadió Grecia, y Darío a los escitas, lo hicieron, según Calicles, bajo el amparo de la ley de la naturaleza, pues eran poderosos y más fuertes, y ninguna ley humana pudo detenerlos, jamás podría haberlo hecho. Aunque los griegos consideraran el ataque de Jerjes como una gigantesca impiedad, el rey persa tenía el poder como para hacerlo, y esa era justificación suficiente; pretender que Jerjes no invadiera Grecia, teniendo el poder de hacerlo, sería una ingenuidad política insostenible. Por ello Calicles, al igual que Trasímaco, considera los postulados éticos y políticos de Sócrates como infantiles e ingenuos. Esta misma posición realista en términos políticos es la utilizada en el relato de Tucídides del diálogo que mantuvieron los atenienses con los habitantes de la isla de Melos, en uno de los momentos álgidos de la guerra del Peloponeso. También allí de lo que se trataba era de mostrar que la fuerza y el poder es el argumento más próspero en lo que se refiere a negociaciones políticas. Los embajadores atenienses parecen plantear ante los melios incluso la invalidez e inoperancia del concepto de “justicia” en estas circunstancias, cuando señalan que los grandes y hermosos discursos para el vulgo sirven para convencer a la multitud, pero políticamente no son efectivos, ya que los verdaderos argumentos se establecen y fundamentan en el poder: los fuertes disponen, y los débiles deben acatar o ser destruidos. Este realismo político expresado aquí por Tucídides parece reverberar en las palabras de Calicles: las grandes decisiones políticas tienen que ver con cuestiones de poder y no las falsas expectativas de los débiles.

CALICLES Y NIETZSCHE

Ya hemos hecho hincapié en la cercanía de estas concepciones realistas y aristocratizantes de los sofistas y de Tucídides con algunas tesis de Nietzsche, recuérdese las palabras de este último en *Crepúsculo de los Ídolos*: “mi cura de todo platonismo ha sido en todo tiempo *Tucídides*... En él alcanza su expresión perfecta la *cultura de los sofistas*, quiero decir, *la cultura de los realistas*” (*Lo que yo debo a los antiguos*, § 2).

El *realismo* político y moral propio de los sofistas y de Tucídides es lo que produce la admiración de Nietzsche, pues ellos representarían el verdadero espíritu aristocrático de la cultura griega y no se habrían dejado engañar por las ficciones de la moral, como un Sócrates o un Platón.

A pesar de que Nietzsche no menciona nunca en sus obras a Calicles¹⁵¹, con toda seguridad conoció su tesis sobre el poder del más fuerte a través del *Gorgias* de Platón. Por ello, es preciso indicar que un análisis de la relación entre los postulados de Calicles y Nietzsche no es fácil y se mueve en el ámbito de la especulación. Uno de los primeros intérpretes en considerar esta relación fue A. Menzel en el capítulo “Kallikles und Nietzsche” (1922: 80-4) de su importante escrito *Kallikles, Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren* (1922). En este texto, efectivamente, Menzel propone comprender el pensamiento de Nietzsche y su relación con los sofistas en estrecha relación con los planteamientos de Calicles y no así con los de Protágoras, pues mientras para el primero la vida política se jugaría en el poder del más fuerte y la naturaleza, el segundo representaría más bien el encomio de “las virtudes republicanas” (Menzel 1922: 80). Por otra parte, también Dodds dedica un “Appendix” a Nietzsche en su edición del *Gorgias* de Platón (Dodds 1959: 387-91); este es un texto importante, aunque breve, en donde Dodds nos plantea, de forma bastante clara, pero general, las relaciones que pueden establecerse entre el pensamiento de Nietzsche y los postulados de Calicles.

Así pues, para cualquier conocedor de las posiciones de Calicles y Nietzsche, ellos tienen, ciertamente, algunas similitudes, aunque no menos diferencias. El hecho de que Nietzsche no se refiera a Calicles en sus obras puede estar, tal vez, en que le pareció que los postulados del sofista habían sido llevados a un extremo caricaturesco por Platón. Esta

¹⁵¹ Efectivamente, no se encuentra la entrada de Calicles ni en el Index de la edición de Schlechta ni en el Registro de Nombres de la KSA.

razón pudo haber llevado a Nietzsche a buscar planteamientos aristocráticos “más originarios” y libres de la contaminación platónica como los de Teognis y Tucídides.

Entre las concepciones que comparten Calicles y Nietzsche es posible señalar una cierta coincidencia entre aquello que el sofista entiende como una oposición entre la *ley aristocrática de la naturaleza* y la *ley meramente convencional de los débiles*, con la distinción propuesta por Nietzsche entre una *moral de señores* y una *moral de esclavos*. La ley de la naturaleza, es decir, los preceptos fundados en el poder y la fuerza, como señala Calicles, podrían ser perfectamente equiparados con la moral afirmativa de los señores de un Nietzsche. Los “mejores” y “más fuertes” de Calicles son precisamente los “señores” de Nietzsche. De la misma forma, la tesis de Calicles acerca de las leyes igualitarias impuestas *reactivamente* por los débiles para domeñar a los fuertes y mostrar que lo “bueno” es “poseer lo mismo”, puede ser vista como un antecedente de la “moral de esclavos” tal como la plantea Nietzsche: “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción —la de la acción— y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante decir sí a sí mismo, la moral de esclavos dice “no”...” (Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, Tratado Primero § 10). La lógica en ambas posiciones es la misma: lo verdadero, lo originario y lo real es el poder de los señores, ese poder que se afirma y reafirma en la imposición de la fuerza y el poder, en ese “sí a sí mismos”, en esa “afirmación primera”. La moral en cambio surge siempre como una negación reactiva, secundaria y falsa, como una trampa, una ficción diseñada para controlar las acciones de los más beneficiados por la naturaleza. Asumir la necesidad de la naturaleza implica, para Nietzsche, la afirmación de la realidad, imponer la ficción de la moral, en cambio, conlleva la negación de la realidad, el nihilismo.

En definitiva, es posible también establecer que, tal como Calicles critica la democracia ateniense desde una posición aristocrática, de la misma manera Nietzsche critica al socialismo por obviar la composición *fisiológica* del hombre. Tal como Calicles se revela contra los postulados democráticos de la Atenas clásica, Nietzsche lanza sus dardos sobre el socialismo de la segunda mitad del siglo XIX. Calicles rechazaba el juicio moral igualitarista y negativo que había recaído sobre la pleonexia, Nietzsche critica la falta de un

sentido de grandeza humana. Para Nietzsche, precisamente, no todos los seres humanos valen lo mismo, no somos todos iguales, y no hay ninguna razón para suponer que debamos serlo. Al contrario, si somos diferentes y tenemos distintas capacidades y cualidades, es porque la *vida misma* se expresa a través de nuestras diferencias; querer suprimirlas es para Nietzsche no querer la vida como se nos presenta, es “*nihilismo*”, “*enfermedad*”.

Por esto Nietzsche critica la visión socialista de la naturaleza como una lotería azarosa¹⁵²: “Incluso el hombre más vulgar capta que la distinción no se improvisa y que esta es venerable como producto de largos siglos —mientras que la falta de formas superiores y la desacreditada grosería del fabricante de manos gruesas y coloradotas le hacen pensar que quien ha puesto a uno por encima de otro no ha sido más que el azar y la suerte: ¡Tanto mejor! Se dice; ¡tentemos *nosotros también* al azar y a la suerte! ¡Echemos los dados! —y comienza el socialismo” (*La Gaya Ciencia*, § 40).

Así pues, nada más que esto es lo que Calicles tiene como fundamento de su discurso, a saber: la vida misma es *aristocracia*. Para Nietzsche, a su vez, la vida misma es *voluntad de poder*, aumento de poder; toda incapacidad de asumir esta dimensión intrínseca a la vida es una enfermedad. Esa enfermedad, esa debilidad que Calicles vislumbró Nietzsche la llamará “*nihilismo*”.

¹⁵² Acerca de esta visión de la naturaleza como una lotería azarosa véase más arriba nota 133.

4. LA CIUDAD Y LOS DIOSES.

§ 4. LOS SOFISTAS Y SUS TEORÍAS RACIONALES ACERCA DE LA DIVINIDAD.

§ 4.1 CARÁCTER GENERAL DE LAS TEORÍAS.

Las teorías de los sofistas acerca de las divinidades son de un incalculable valor para la historia del pensamiento. Ellas representan, en efecto, una revolución racionalista de primer orden. Un período *ilustrado*, se ha dicho en ocasiones, que impuso la luz de la razón sobre la obscuridad del mito. Es así como todos los testimonios que sobre este punto conservamos de los sofistas plantean una posición completamente escéptica respecto de la efectiva existencia de los dioses y muestran explicaciones que dan cuenta de la creación humana de estos.

Pero los sofistas no se quedaron en la mera negación atea, por el contrario, ellos intentaron dar cuenta del fenómeno de la religión mediante la explicación racional de sus motivaciones psicológicas así como también de la utilización política que puede llegar a hacerse de la creencia en divinidades. Con todo, en ciertas ocasiones los intérpretes han relativizado la originalidad de las tesis escépticas de los sofistas planteando que las críticas a la religión tradicional griega ya habían comenzado con la poesía y la filosofía¹⁵³, por ejemplo, en Jenófanes y su rechazo de la visión antropomórfica de los dioses o en el atomismo democríteo¹⁵⁴. Esto es correcto, pues la religión griega es una religión en movimiento, no estática, no revelada, y por lo tanto ella está sujeta a grandes cambios en el tiempo y a las diversas costumbres de cada lugar particular. Las críticas a la religión son habituales desde los propios orígenes de la filosofía, pues la religión griega tiene siempre, incluso entre los poetas, la posibilidad de ser corregida.

Sin embargo, no cabe duda de que los sofistas van un paso más allá que Jenófanes y los otros *physikoí* en su análisis de la divinidad. En efecto, en los sofistas no se trata de plantear ciertas dudas o críticas respecto de la forma o constitución tradicional de las divinidades, sino que de develar el carácter del fenómeno mismo de la creencia en dioses.

¹⁵³ Así comienza efectivamente Jaeger su capítulo: “Teorías sobre la naturaleza y el origen de la religión” (2000a: 172-190); también Guthrie: “Teorías racionalistas de la religión: agnosticismo y ateísmo” (1971: 226-249); y Kerferd: “Religión y los dioses” (1981: 163-172).

¹⁵⁴ Para Jenófanes véase, por ejemplo, DK 21 B11 y B15. Para Demócrito DK 68 A78-79 y B166.

La religión jamás había sido tan severa y radicalmente investigada en sus orígenes y en sus alcances éticos y políticos como lo fue con los sofistas. Las visiones acerca del rol de la divinidad en la vida humana de Protágoras y Trasímaco, y sobre todo las tesis de Pródico y Critias acerca del origen de la religión, representan un momento cúlmine en el racionalismo griego. Estas explicaciones no pretenden la simple negación de la divinidad, si no que buscan develar el real trasfondo de la religión, esto es, su carácter de producción puramente humana.

Por desgracia, los fragmentos y testimonios que se han conservado de las teorías de los sofistas acerca la divinidad son escasos, por lo cual la profundidad de su conocimiento difiere de autor en autor. En el caso de Protágoras y Trasímaco tenemos solo algunos comentarios de sus visiones y apreciaciones generales acerca de los dioses. En el caso de Pródico y Critias, en cambio, nos encontramos en una mejor posición, pues sus fragmentos contienen teorías más acabadas acerca del origen de la divinidad. Por esta razón, es posible distinguir las posiciones de los sofistas en dos grupos, por una parte los agnósticos o ateos moderados como Protágoras y Trasímaco quienes postulan ciertas *teorías generales* acerca de los dioses y de los cuales —por la escases de sus fragmentos— no podemos saber si desarrollaron una explicación total del fenómeno de la divinidad, y por otra, Pródico y Critias, de quienes sí sabemos, propusieron teorías muy acabadas sobre el fundamento psicológico y político del *origen* de la divinidad.

De Protágoras se dice que escribió una obra titulada *Sobre los dioses* (Περὶ θεῶν) que comenzaba con la proposición de su conocido agnosticismo: “sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen” (DK 80 B4). Trasímaco, por su parte, también parece haber postulado un cierto agnosticismo, o ateísmo moderado, sobre la base de la evidente inoperancia de los dioses en el mundo, pues consideró como una prueba contra la existencia de la divinidad el hecho de que los dioses no se ocuparan para nada de las acciones humanas ni de la justicia de ellas (DK 85 B8). Pródico, a su vez, plantea la teoría de que los dioses fueron creados por los hombres como una forma de enaltecer los elementos naturales que les son beneficiosos, tales como la comida (Deméter) y la bebida (Dionisos) (DK 84 B5). Finalmente, la obra *Sísifo*, atribuída usualmente a Critias, también plantea una forma racional de entender el origen de la divinidad que se conecta

estrechamente con un asunto ético y político fundamental: *la regulación de las acciones de los ciudadanos*. Critias señala, en efecto, que los dioses fueron concebidos por antiguos gobernantes y legisladores para resguardar que nadie tramara ocultamente ningún mal ni crimen, pues la divinidad estaría siempre presente en todo lugar como testigo de las posibles injusticias; de este modo, los gobernantes ejercían su dominio sobre los ciudadanos más allá de lo que la ley por sí sola podía hacerlo (DK 88 B25).

Así pues, para los sofistas la religión no es más que un artificio humano que tiene múltiples usos y funciones, que pueden resumirse en al menos tres grandes ámbitos: en primer lugar, un alcance *político*, esto es, cómo la divinidad opera en la *polis* y como ella llega a ser una herramienta utilizada como forma de control de los ciudadanos. En segundo lugar, el problema de los dioses puede ser explicado desde una perspectiva *ética*, pues, no cabe ninguna duda, la creencia en divinidades tiene un decisivo efecto en el ámbito del obrar humano y su regulación. Finalmente, los sofistas también entendieron que la religión tiene un sustento de carácter *psicológico*, pues ella responde a ciertas motivaciones internas de los seres humanos: el sacrificio, la ofrenda, la plegaria, entre otras. Toda esta potente reflexión acerca del origen de la religión y sus alcances nos permite referirnos a los sofistas —tal como plantea W. Jaeger en *La teología de los primeros filósofos griegos* (2000a: 175)— como los primeros “psicólogos” de la religión, a la manera como lo fueron muchísimo después, un Feuerbach o un Nietzsche.

Por estas razones, no es extraño que los sofistas hayan considerado natural comprender la divinidad desde esta triple perspectiva: política, ética y psicológica, y que no hayan visto necesidad alguna de explicar —como intentará luego desesperadamente la metafísica— el carácter inteligible y suprasensible de la divinidad. Si sumamos a esto la concepción de la *physis*, característica de la filosofía pre-platónica, como una naturaleza increada, es decir, una naturaleza que está siempre presente en los elementos y la materia, entonces ello explica por qué los sofistas no tuvieron necesidad de comprender la divinidad como una forma de explicación de tipo “causal”, como lo hará, por ejemplo, Aristóteles al proponer lo divino como causa final en el conocido pasaje del capítulo séptimo del libro *Lambda* de la *Metafísica* (1072a19 y ss).

Efectivamente, para los primeros filósofos la naturaleza, la *physis*, no es creada y no depende de ninguna otra “entidad”, y por lo tanto hay una eternidad asegurada a los

elementos y la materia. El conocido fragmento 30 de Heráclito muestra muy bien este postulado del mundo como increado: “este cosmos, para todos el mismo, no lo creó ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego siempre vivo...” (DK 22 B30). Esta eternidad de los elementos la encontramos, aunque expresada de otra forma, también en Parménides, Demócrito y otros. Aristóteles resume esta postura común de los *physikoí* diciendo: “... y por esto [los *physikoí*] piensan que nada se genera ni se destruye, tal como esta naturaleza (*physis*) que siempre se conserva” (*Met.* 983b 11). Los sofistas comparten, por tanto, con los *physikoí* la noción de que los dioses no son necesarios para explicar la naturaleza. Sin embargo, ellos parecen haber ido un paso más allá que los primeros filósofos al buscar explicar los verdaderos motivos de la creencia humana en las divinidades. Así, se comprende que las reflexiones de los sofistas no vayan dirigidas a explicar la divinidad como “causa de las cosas”, ni como sustento de orden cósmico, sino que apunten a buscar una explicación racional y coherente que revele por qué los hombres creen en las divinidades.

§ 4.2 POLÍTICA Y RELIGIÓN EN PROTÁGORAS.

Es bien sabido que para los griegos la *polis* y la religión están íntimamente ligadas. Para ellos el culto a los dioses no es un asunto que se reduzca al ámbito de las creencias privadas de cada cual —como para nosotros—, sino que, por el contrario, es una cuestión completamente pública. Cualquier ciudadano podía ser sujeto de una acusación ante los tribunales por *impiEDAD* (ἀσέβεια) si en las actividades públicas de la *polis* no reconocía la religión tradicional. Sin embargo, hacia fines del siglo V, la Atenas de Pericles vivía un poderoso proceso de secularización de sus elites intelectuales; basta recordar las numerosas acusaciones de *impiEDAD* que recayeron sobre diversos personajes de ese mundo intelectual: Anaxágoras, el propio Protágoras y Sócrates, entre otros. Sin embargo, a pesar de estas acusaciones, en el ambiente privado de los círculos letrados de la época se respiraba un aire de libertad y de cuestionamientos generalizados sobre las divinidades que había llegado incluso al teatro con las tragedias de Eurípides. Protágoras fue uno de los pensadores fundamentales en esta ola de secularización que llegaría a tener fuertes repercusiones políticas.

Aunque hay numerosas referencias al problema de los dioses entre los autores que comentan o citan a Protágoras (DK 80 A1, A2, A12, A23 y B4); sin embargo, todos ellos parecen remitirse a un solo fragmento, sin que podamos saber mucho más que aquello que se plantea en la frase célebre con la cual habría comenzado el escrito *Sobre los dioses*¹⁵⁵ de Protágoras: “Sobre los dioses no puedo tener la certeza (εἰδέναι) de que existen (ὡς εἶσιν)¹⁵⁶ ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa (ἰδέαν). Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la obscuridad (ἀδηλότης) del asunto así como la brevedad de la vida humana” (DK 80 B4).

Diversas han sido las interpretaciones que ha suscitado esta tesis entre los estudiosos. Usualmente, se ha relacionado este planteamiento protagórico sobre la

¹⁵⁵ El texto definitivo acerca del perdido escrito protagórico es el artículo de C. Müller “Protagoras *über die Götter*” en Classen 1971: 312-40.

¹⁵⁶ Ch. Kahn (1973: 332) ha demostrado que este es el primer testimonio inequívoco del uso existencial del verbo εἶμι en la literatura griega conservada.

divinidad con la tesis del *HM*, de forma tal que la existencia de los dioses sería un asunto de creencia personal remitido a la “opinión de cada cual”, así lo piensan T. Gomperz (1901: 457, V 1), Jaeger (2000a: 189), y también Guthrie, quien señala: “algunos creían en los dioses y otros no, por lo tanto, de acuerdo al principio del ‘hombre medida’, los dioses existían para unos, pero no para otros; para la propia suspensión del juicio de Protágoras era la única vía posible” (Guthrie 1971: 234). Kerferd, sin embargo, considera que “esta es probablemente una comprensión errada de la posición de Protágoras [... pues] él *no* está diciendo que la verdad es efectivamente como a él le parece o, en este caso, como le parece a cualquier otra persona. Lo que él está diciendo es que no puede llegar a ninguna (aparente) verdad en este caso particular” (Kerferd 1981: 166).

Lo cierto es que ya para los antiguos no fue fácil interpretar la frase de Protágoras sobre los dioses. Para algunos la introducción del Περὶ θεῶν era una manera soterrada y diplomática diseñada por Protágoras para proponer por escrito, públicamente, aquello que era muy común decir sin censura alguna en los círculos intelectuales de la época, a saber, su incredulidad respecto de la existencia de las divinidades. Por esta razón, la posición de Protágoras fue considerada simplemente como una forma moderada de expresar su ateísmo. Para otros, en cambio, Protágoras representó una posición verdaderamente agnóstica que no podía equipararse a la de los ateos, pues se confesaba incapaz de realizar una afirmación o negación respecto de la existencia o inexistencia de los dioses.

Así lo entiende Cicerón, quien propone comprender el postulado protagórico sobre los dioses como una posición entre el creyente y el ateo, es decir quien *duda* de la existencia sin llegar a plantear ni lo uno ni lo otro, esto es, el agnóstico: “la mayor parte de los pensadores han afirmado que los dioses existen (*deos esse dixerunt*), opinión que parece ser la más verdadera y a la que nos conduce la naturaleza; pero Protágoras afirmó dudarlos (*dubitare se*), mientras que Díagoras de Melos y Teodoro consideraron que no hay dioses en absoluto (*nullos esse omnino putaverunt*)” (*De natura deorum* I, I. 2). De esta forma se establecen las tres posiciones tradicionales frente a la divinidad: creyentes, agnósticos y ateos.

Sin embargo, nos parece, es muy probable que la interpretación atea de la frase de Protágoras —la cual sostienen Diógenes de Enoanda, Timón de Fliunte y en apariencia

también Sexto Empírico— sea la históricamente más acertada teniendo en consideración que, para la religiosidad griega, la duda representa más bien la negación. Así pues, Diógenes afirma su lectura del ateísmo protagórico al señalar: “Protágoras de Abdera sostuvo, en potencia (τῆ δυνάμει), la misma opinión que Diágoras, si bien se sirvió de otras palabras con la intención de evitar la osadía de aquella. Su formulación fue que no sabía (μὴ εἰδέναι) si los dioses existen. Y ello equivale a decir ‘sé que no existe’ (εἰδέναι ὅτι μὴ εἰσίν)” (DK 80 A23). La intención de Protágoras de no quedar como un hombre impío no habría sido exitosa, y por ello a pesar de lo disimulado de su planteamiento, fue acusado de ἀσέβεια por los atenienses, así lo entiende también Timón de Fliunte: “quisieron en ceniza convertir sus escritos, porque de los dioses escribió que ni sabía ni podía escrutar cómo ni quienes eran, guardando extrema prudencia en su moderación. Ello no le reportó beneficios; muy al contrario...” (en Sexto Empírico, DK 80 A12).

Siendo esta, pues, la posición atea de Protágoras, lo importante es ahora comprender hasta qué punto esta visión de los dioses se encuentra en relación con su teoría del *HM* y cuáles son las dimensiones y alcances políticos que ella tiene. Sabemos por diversos testimonios que Protágoras y Pericles tuvieron una relación de amistad intelectual importante. Ya hemos visto que, hacia el año 443, Pericles encargó al sofista de Abdera la redacción de la legislación de la colonia panhelénica de Turios, por lo cual es altamente probable que conociera bien la posición teológica del sofista. Es más, si tenemos en consideración la cita de Estesímbroto en un pasaje de la *vida de Pericles* de Plutarco, el gobernante ateniense habría incluso compartido, hasta cierto punto, los postulados protagóricos; en efecto, el propio Pericles dijo de los caídos en la guerra de Samos: “llegaron a ser inmortales como los dioses, pues tampoco a estos mismos los vemos (οὐ γὰρ ἐκείνους αὐτοὺς ὁρῶμεν), pero por los honores que reciben, y por los bienes que otorgan, podemos inferir (τεκμαιρόμεθα) que son inmortales” (Plutarco, *Pericles* VIII, 6). Esta cita viene a mostrar el carácter altamente ilustrado de la segunda mitad del siglo V, pues, a diferencia de lo que dicen los poetas, para Pericles los dioses mismos no se pueden “ver”, sino que sabemos de ellos sólo a través de inferencias y suposiciones.

Más allá, de esta participación activa de Protágoras en la política ateniense del siglo V, debemos intentar dilucidar en qué relación se encuentran teóricamente estos planteamientos teológicos con la tesis del *HM* y su visión de la democracia (véase más arriba pág. 144).

Bastante ha sido dicho, en efecto, acerca del rol democratizante que tuvieron los sofistas y su nueva educación ciudadana, su enseñanza de la *areté* a las nuevas clases políticas y la consecuente diversificación del poder ciudadano. No cabe ninguna duda la importancia que tuvo Protágoras al respecto, el propio Platón así lo reconoce en el diálogo titulado con el nombre del sofista y también en el *Teeteto*. Si “el hombre es medida de todas las cosas” y si, en este sentido, la justicia es como piensa Protágoras “lo que cada ciudad considera como justo” (DK 80 A21a), entonces, podemos pensar, los dioses no son necesarios para llevar adelante un proyecto político. Es más, es altamente probable que para Protágoras la creencia en divinidades no pudiera mezclarse con el gobierno político y la redacción de las leyes, pues los dioses son algo completamente incierto; motivo por el cual no tendría sentido alguno recurrir a la divinidad para determinar la justicia o las formas políticas de una comunidad.

Efectivamente, ¿cómo podríamos fundar lo más cierto y estable que puede tener una ciudad, a saber, su constitución y sus leyes, a partir de una situación tan insegura y precaria como el conocimiento de los dioses? Protágoras parece más bien señalar que sólo a partir del hombre, de los ciudadanos, es que se puede llegar a reales formas de justicia, y cada ciudad tendrá, en consecuencia, sus diferentes maneras de determinar este fundamental asunto. Protágoras está generando, así, una verdadera revolución político-intelectual, pues rompe con la visión tradicional de la divinidad íntimamente conectada con la *polis* y, en cambio, propone de las creencias divinas que —aun siendo una parte importante de la cultura de la ciudad y de sus tradiciones, como lo muestra el *Mito de Prometeo*— no se puede sustentar en ellas lo más importante de la vida política.

Así pues, la legalidad debe ser fundada sobre el parecer de los hombres, ya que esto es lo cierto, lo racional; y sobre esta base se deben fundar las *poleis*. En este sentido, es bastante clara la declaración que Platón pone en boca de Protágoras en el *Teeteto*: “Nobles jóvenes y ancianos, habláis demagógicamente (δημηγορεῖτε), cuando os sentáis unos al

lado de los otros y hacéis comparecer a los dioses, a los que yo excluyo de mis discursos y de mis escritos, sin pronunciarme sobre si existen o no” (DK 80 A23). Este pasaje puede ser interpretado de la siguiente manera: para Protágoras la divinidad no puede tener un lugar preponderante en las asambleas, ni en la vida política en general, hacerlos comparecer allí y utilizarlos como argumento político es hablar “demagógicamente”, es decir, de una manera popular, para la tribuna, pero oscura y sin un fundamento claro y racional; esto vendría a reafirmar la exclusión de la divinidad de los ámbitos políticos más relevantes, y por lo tanto, se constataría así la vanguardia del pensamiento de Protágoras en este proceso ilustrado de secularización de la Grecia del siglo V.

Ahora bien, al tener en consideración la importante presencia que tiene la divinidad en el *Mito de Prometeo*, a primera vista podría parecer que hay un problema con esta lectura. Sin embargo, pensamos que esta es la forma más adecuada de comprender la relación entre el ateísmo protagórico y el *Mito*: Protágoras excluye a los dioses de las decisiones de los poderes del Estado, generando así por primera vez en Occidente una verdadera secularización del poder político. Con todo, la religión es para el sofista de Abdera una producción humana que cumple una función cultural más amplia para la vida civilizada, por lo cual no debe ser en absoluto abolida o suprimida, sino reservada al ámbito social y comunitario que le corresponde, pues como bien señala Jaeger: “Protágoras considera la religión ante todo, como un hecho antropológico que hay que comprender a la luz de su destino y función dentro de la cultura humana y la organización social” (2000a: 176).

§ 4.3 EL REALISMO POLÍTICO Y LOS DIOS EN TRASÍMACO Y SU RELACIÓN CON DIÁGORAS, EURÍPIDES Y TUCÍDIDES.

De la posición de Trasímaco sobre las divinidades no tenemos más que un solo testimonio: “los dioses no ven los asuntos humanos (οὐχ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα). De lo contrario, no habrían descuidado (παρειῖδον) el mayor de los bienes del hombre: la justicia (δικαιοσύνη), pues vemos que los hombres no la ponen en práctica” (DK 85 B8). Al igual que Protágoras —aunque por una razón distinta— Trasímaco parece desestimar la intervención divina en la vida política, y en los asuntos humanos (τὰ ἀνθρώπινα).

Si para Protágoras la justicia no la ponen los dioses sino que es determinada por cada *polis* y sus ciudadanos, para Trasímaco la justicia tampoco depende de las divinidades, pues ellas no se preocupan en absoluto de los hombres¹⁵⁷. Ahora bien, aún cuando negar la preocupación de los dioses por los asuntos humanos no implica necesariamente negar su existencia, resulta razonable, como veremos, que la tesis de Trasímaco se haya planteado desde el escepticismo respecto de la existencia de divinidades.

En efecto, los dioses no observan (οὐχ ὁρῶσι) ni supervisan (παρειῖδον) que se cumpla la justicia (δικαιοσύνη) en las acciones de los hombres. El hecho de que la divinidad no se ocupa para nada de las acciones humanas ni de la justicia de ellas es evidente, si no fuera así no acontecerían tantos crímenes entre los hombres. Esta inoperancia e inactividad de los dioses en el mundo parece ser para Trasímaco una prueba contra su existencia. De este modo, la ilegalidad y las injusticias manifiestas son una muestra de la inexistencia de la divinidad. Esta posición crítica y racionalista de Trasímaco viene a despojar a los dioses del sentido moral que habían adquirido cada vez con más fuerza hacia el siglo V.

¹⁵⁷ La idea de que los dioses no se preocupan de los humanos es criticada por Esquilo en *Agamenón* v. 369-70: “alguien dijo que los dioses no deben preocuparse (ἀξιοῦσθαι μέλειν) por los mortales...”; también por Platón en *Leyes* 888c: “Los dioses existen, pero no piensan (φροντίζειν) en los asuntos humanos”; y en Jenofonte *Mem*, I,4 11: “aunque considerara que los dioses no piensan (φροντίζειν) en absoluto en los hombres, no me olvidaría de ellos”.

Por otra parte, la tesis de Trasímaco en torno a los dioses resulta de una cercanía sorprendente con la que proponía el casi mítico ateo Diágoras de Melos¹⁵⁸. Sexto Empírico nos transmite una breve descripción del proceso de cómo Diágoras llegó a hacerse ateo, pues, en un principio, era un hombre piadoso, sin embargo, “cuando fue injustamente agraviado por un hombre que juró en falso (ἐπιιορκήσαντος) por los dioses y no sufrió ningún castigo por ello, cambió entonces su pensamiento señalando que la divinidad no existe (μὴ εἶναι θεόν)” (Sext. Emp. *Contra los físicos* I, 53 = *Adv. Math* IX, 53).

El ateísmo de Diágoras tiene el mismo origen que el de Trasímaco. La divinidad no existe pues es inoperante en la realidad. Ambos autores parecen plantear, por tanto, el mismo argumento contra los dioses: ellos son incapaces de castigar los actos deshonestos y criminales, por lo cual o no se preocupan en absoluto de nosotros, o simplemente no existen. También Eurípides —el poeta “ilustrado”— desarrolla esta tesis en un fragmento de su perdida obra *Belerofonte*: “¿Dicen que hay dioses en el cielo? No los hay, no los hay (οὐκ εἰσίν), hay que decirlo si no se quiere ser tonto al creer estas antiguas historias (τῶ παλαιῶ λόγῳ). Examinad vosotros mismos el asunto, sin poner vuestro juicio en mis palabras. Yo afirmo que la tiranía mata a muchísimos y les quita sus bienes, y que los hombres que rompen los juramentos (ὄρκους) saquean ciudades; y actuando de esta forma son más felices (εὐδαίμονες) que aquellos que día tras día pacíficamente son piadosos” (Eurípides Fr. 286 Nauck).

La idea de que la divinidad es incapaz de hacer cumplir la justicia y los juramentos, y de que con ello queda demostrada su inexistencia, se repite pues en Trasímaco, Diágoras y en este fragmento de Eurípides. Por esta completa inoperancia divina a nivel legal y moral —parece plantear Trasímaco— estamos como humanos en la necesidad de dejar completamente fuera de las decisiones políticas a los dioses. Cualquiera que pretenda sustentar la legalidad de una *polis* en los dioses estaría completamente equivocado —contrariamente, parece ser precisamente esto lo que hace Esquilo con la diosa Atenea y la ciudad de Atenas en su tragedia *Euménides*, lo que se enmarca en el proceso antes mencionado de moralización de los dioses durante el siglo V.

¹⁵⁸ De Diágoras se sabe muy poco, casi no tenemos testimonios de su pensamiento y no hay referencias que indiquen que haya ejercido la profesión de sofista.

Poner a la divinidad como sustento de la legalidad es una ingenuidad. Esta es la ingenuidad que Trasímaco le achaca también a Sócrates por convencerse de que la justicia es sencillamente lo que conviene a los que están en el poder, pues jamás gobiernan contra sí mismos. Sócrates, dice Trasímaco, es como un niño que cree que los gobernantes gobiernan, actuando contra sí mismos, en favor de los gobernados, tal como los pastores cuidarían a sus ovejas por el bien de ellas mismas y no para sacar provecho de ellas (véase *República* 343b). Ni Sócrates ni los ingenuos que creen en la benevolencia de la divinidad pueden llegar a comprender la realidad del fenómeno de la justicia: los dioses son incapaces de velar por ningún bien, por lo tanto la vida política del hombre es administrada únicamente por quienes tienen el poder.

Así pues, es evidente la relación entre el ateísmo de Trasímaco y su descarnada concepción de la justicia como, simplemente, “aquello que conviene al más fuerte (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον)” (DK 85 B6) —concepción criticada duramente por Platón en el conocido episodio del libro primero de la *República*¹⁵⁹ (336b y ss.). Parece ser altamente probable, pues, que este realismo político extremo de Trasímaco haya surgido por su completa incredulidad acerca de la divinidad y la incapacidad de actuar de esta en la justicia de las acciones humanas, esa justicia que buscaban los antiguos sabios y los poetas como Esquilo. En este sentido, es interesante que, posteriormente en la *República*, Glaucón, al continuar la tesis de Trasímaco, llegue a una conclusión casi idéntica a la expuesta en el fragmento 286 de Eurípides, a saber: el hombre perfectamente injusto, es decir, aquel que comete las más grandes injusticias pero parece justo al resto, es el más feliz de todos; el hombre justo en cambio es siempre desgraciado (véase *República* 360e y ss.).

Esta misma tesis realista sobre la justicia en tanto aquello “que conviene al más fuerte” es planteada por los embajadores atenienses a los gobernantes de la isla de Melos¹⁶⁰ en el pasaje al que ya hemos hecho referencia más arriba de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides. Allí, en efecto, los atenienses plantean su poder militar como la fuerza que justifica una invasión a la isla. Los melios, por su parte, dicen tener esperanza y confiar en que tendrán el favor divino para resguardar con justicia su tierra ante una

¹⁵⁹ Al respecto consúltese el importante artículo de Kerferd “The Doctrine of Thrasymachus in Plato’s *Republic*” en Classen 1976: 545-563.

¹⁶⁰ Tal vez no es casual que sea en Melos, la patria de Diágoras, el lugar donde se desarrolla este pasaje.

agresión injustificada de los atenienses. He aquí la discusión: “[Atenienses:] La esperanza es el consuelo de los que se ven en peligro, aunque algunas veces trae daño a los que tienen causa justa [...] pues la esperanza, a los que se han confiado en ella en demasía, no les deja después vía ni manera por donde poder salvarse. [...] sin esperanza cierta acuden a lo incierto, como son visiones, pronósticos, adivinaciones, oráculos y otras semejantes ilusiones, que con vana esperanza llevan los hombres a la perdición. / Melios: Bien conocemos claramente lo mismo que vosotros sabéis, que sería cosa muy difícil resistir a vuestras fuerzas y poder, que sin comparación son mucho mayores que las nuestras, y que la cosa no sería igual; confiamos, sin embargo, en la fortuna y en el favor divino (πιστεύομεν τῇ μὲν τύχῃ ἐκ τοῦ θεοῦ), considerando nuestra inocencia frente a la injusticia de los otros. [...] / Atenienses: ...en cuanto a los hombres, bien sabemos que naturalmente por necesidad (ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας), el que vence a otro le ha de mandar y ser su señor, y esta ley (νόμος) no la hicimos nosotros, ni fuimos los primeros que usaron de ella, antes la tomamos al ver que los otros la tenían y usaban, y así la dejaremos perpetuamente a nuestros herederos y descendientes. Seguros estamos de que si vosotros y los otros todos tuvieseis el mismo poder y facultad que nosotros, haríais lo mismo” (Tucídides, *Historia...* Libro V, Cap. 103-105).

La posición expuesta aquí por los atenienses a los melios ha llegado a ser *el* referente de todo realismo político; ella se funda en un análisis racional de las circunstancias políticas y militares, es decir, de aquello que es conveniente tener presente para tomar una decisión correcta, sin dejarse engañar por la esperanza ni las falsas creencias en las intervenciones divinas, ni menos en la calidad “moral” o de “justicia” de las intenciones del otro: “si vosotros y los otros todos tuvieseis el mismo poder y facultad que nosotros, haríais lo mismo”, dicen los atenienses reivindicando esta intuición.

Esta tesis de la imposición del fuerte sobre el más débil aparecerá nuevamente —como ya hemos visto— también en Calicles. Sin embargo, la posición de Calicles no debe simplemente equipararse con la de Trasímaco, pues a diferencia del primero no hay en este último una celebración del poder del más fuerte, sino más bien una constatación de la descarnada realidad política que genera la inexistencia de los dioses: la justicia es simplemente lo que quienes gobiernan determinan, pues ellos ponen las leyes, sin importar

si son unos pocos, como en una oligarquía, o muchos, como en la democracia. Nadie gobierna en contra de sí mismo y, por lo tanto, la justicia es siempre lo que conviene al más fuerte, al que está en el poder. Contra esta tesis es sin lugar a dudas contra la que se revelará el proyecto metafísico, político y moral de Platón en su *República*, no es casual por tanto que Trasímaco se encuentre presente en el inicio de la obra platónica.

§ 4.4 PRÓDICO Y LA TESIS NATURALISTA.

Las fuentes que nos han transmitido la teoría de Pródico acerca de los dioses son numerosas, pero tardías; ellas se encuentran recogidas en DK 84 B5: Filodemo, Minucio Felix, Cicerón, Sexto Empírico y Temistio. Como apunta Guthrie, esta multiplicidad de versiones, todas posteriores a Pródico en más de 400 años, es una de las mayores dificultades que deben superarse al enfrentar el estudio de un sofista del siglo V (1971: 239). Felizmente, todas estas fuentes concuerdan en los aspectos básicos de la teoría de Pródico, a saber: se trata de una explicación racional del origen de la divinidad a partir de las necesidades humanas y de los elementos beneficiosos de la naturaleza.

Pródico, a diferencia de Protágoras y Trasímaco, no pone su foco de investigación sobre los dioses en la dificultad de su conocimiento o en su aspecto moral o político. Lo que hace el sofista maestro de Sócrates es profundizar en las causas psicológicas humanas que producen la creencia en divinidades. Estas causas son, para Pródico, las que producen el politeísmo griego como una divinización de los elementos beneficiosos de la naturaleza. Efectivamente, los dioses fueron creados por los hombres como una forma de enaltecer los elementos naturales que son útiles para la vida, tales como la comida y la bebida, y también como una manera de tener un contacto con la naturaleza, y un cierto dominio de ella a través del sacrificio y la plegaria. Se trataría, pues, de predisponer favorablemente a los dioses para que nos otorguen a los humanos mayores beneficios provenientes de estos elementos nutricios.

De las versiones del texto de Pródico antes mencionadas la de Sexto Empírico es la más extensa y, tal vez, la más completa: “Pródico de Ceos dice que los antiguos consideraron dioses, en razón de la utilidad (ὠφέλειαν) que de ellos deriva, al sol, la luna, los ríos, las fuentes y, en general, a todo lo que beneficia a nuestra vida (τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον), del mismo modo que hicieron los egipcios con el Nilo, y por esa razón el pan era considerado (νομισθῆναι) como Demeter, el vino como Dionisos, el agua como Poseidón, el fuego como Hefesto, y así cada uno de los elementos que nos son útiles (εὐχρηστούτων)” (DK 84 B5).

Al interpretar esta tesis de Pródico, Guthrie y Kerferd privilegian una comprensión sociológico-histórica de la misma, al entender que la explicación de Pródico remite al tiempo pasado, primitivo, en que se generó la creencia en divinidades, y que después habría llegado transmitirse como una cierta herencia cultural. Explicar el origen de la religión, así pues, sería una suerte de genealogía de la creencia en relación a los tiempos pretéritos de la cultura.

Esta explicación antropológica de la religión muestra cómo la divinidad tendría un origen cultural fundado, básicamente, en la necesidad de la agricultura. Así también entiende Temistio el problema; según él, Pródico “hace depender [la religión] [...] de los bienes de la agricultura (τῶν γεωργίας καλῶν), porque consideraba que, a partir de ella, la idea de los dioses llegó a los hombres” (Temistio, *Discursos* 30p. 422 Dind = DK 84 B5). La identificación de los elementos naturales como los astros, el sol, la tierra, o el agua con una divinidad particular es algo que sucede recurrentemente en los poetas¹⁶¹, por lo cual esta relación entre un elemento natural y una divinidad particular es manifiesta para cualquier griego.

Con todo, es claro que, si bien Pródico pudo haber llevado adelante su análisis a partir de una explicación histórica y antropológica de la divinidad, remitiéndose a etapas pasadas de la historia del hombre, más relevante es la explicación de las causas psicológicas de la religión, que responden a características permanentes en todos los humanos, a saber: la necesidad de alimento, la plegaria y el sacrificio para recibirlo en abundancia y la ofrenda para agradecerlo. Así lo entiende Sexto Empírico cuando señala que el mismo fenómeno religioso sucedió con los egipcios y el río Nilo —una frase que tal vez no podamos atribuir en propiedad a Pródico. Sin embargo, W. Jaeger pone énfasis justamente en este carácter psicológico de la explicación de Pródico: “el intento hecho por los sofistas de revelar la base teleológica de la religión reconstruyendo las más antiguas etapas de la sociedad humana conduce, inevitablemente, a la cuestión de cómo pudo haber entrado en el espíritu del hombre la idea de la existencia de seres divinos. El primer hombre que plantea esta cuestión la concibe más en términos universales que en términos históricos. El problema de las causas psicológicas permanentes de la idea de dios” (Jaeger

¹⁶¹ Véase, por ejemplo, el siguiente fragmento: “Epicarmo dice que los dioses son vientos, agua, tierra, sol, fuego, estrellas” (DK 23 B8).

2000a: 179). Así pues, Pródico propondrá la primera gran explicación racional del origen de la divinidad a partir de las motivaciones psicológicas y fisiológicas que tienen los seres humanos para difundir la creencia en los dioses.

En efecto, la explicación racional de Pródico gira en torno a la necesidad que tenemos los hombres de los elementos que son beneficiosos para nuestra vida: τὰ ωφελούντα τὸν βίον señala Sexto Empírico, o las “cosas útiles y saludables”, *res utiles et salutare*, que presentan “utilidad para la vida”, *utilitas ad vitae*, como propone entender el asunto Cicerón. Este beneficio y utilidad lo recibimos los humanos máximamente de los alimentos y de los elementos naturales que los hacen posible, la tierra, el sol y el agua. Por lo tanto, hay una necesidad fisiológica que nuestra constitución nos demanda satisfacer para poder seguir viviendo. Esto genera en los humanos una disposición psicológica hacia la naturaleza que busca predisponerla favorablemente a la satisfacción de estas necesidades: así surgen la súplica y el sacrificio, como formas de propiciar que los incontrolables fenómenos naturales sean favorables a nuestras demandas fisiológicas. La súplica es, pues, la manera que tiene el hombre de controlar lo incontrolable, de imponer psicológicamente sus deseos frente a la espontaneidad y el azar de los elementos naturales. El sacrificio busca, de esta forma, predisponer a las fuerzas de la naturaleza en favor propio. La relación atávica con el sacrificio tiene este sentido: si no lo realizamos quedamos a la deriva, a disposición del azar, tal como le sucede a Odiseo por no realizar los justos sacrificios a Poseidón antes de retornar de Troya a Ítaca.

Por esta razón, el texto de Pródico menciona reiteradamente, en todas sus versiones, las nociones de “beneficio”, “ayuda”, ὠφέλεια, y “utilidad”, *utilitas*, εὐχρηστος. El origen psico-fisiológico de la divinidad radicaría para Pródico en un asunto de carácter estrictamente utilitario: los humanos creamos las divinidades porque buscamos conectarnos con los elementos naturales beneficiosos para nosotros, de manera de sobreponernos a ese inevitable descontrol que tenemos sobre ellos, sobre los fenómenos del clima y la naturaleza. Sólo así podremos superar los ires y venires de la agricultura; la súplica y la plegaria son las herramientas que tenemos para ello. La increíblemente lúcida referencia a los egipcios hecha por Sexto Empírico denota precisamente el carácter universal de esta explicación racional del fenómeno de la religión. Si bien las costumbres son diferentes en

cada cultura, hay una identidad psicológica entre la creencia griega y la creencia egipcia. Tal como los griegos celebran a Demeter o Dionisos, los egipcios veneran al Nilo como una divinidad, con las mismas motivaciones psicológicas y respondiendo a las mismas necesidades fisiológicas. Esta capacidad de comprender racionalmente otra cultura y contrastarla con la propia sólo tiene parangón en el siglo V con la antropología desplegada por Heródoto en sus *Historias* (véase sobre todo libro II, 52 y ss.).

Esta comprensión racional de la religión no parece haber llevado a Pródico, sin embargo, a postular ningún ateísmo furibundo ni ninguna tesis contra las visiones comedidas de la excelencia y la justicia, como puede comprobarse en los fragmentos que nos quedan de su encomio de la *areté* en *Las Horas* (DK 84 B1, B2). De manera similar a como sucede en Protágoras, Pródico más bien aceptó la religión como una creación humana fruto de la psiquis y de las necesidades del hombre, comprendiendo así el fenómeno de la creencia en divinidades como un asunto propio del ser humano que puede ser explicado racionalmente.

§ 4.5 LA DIVINIDAD COMO ‘DISPOSITIVO DE PODER’ EN LA TEORÍA DEL ORIGEN DE LA VIDA POLÍTICA DEL *SÍSIFO* DE CRITIAS.

De Critias, tío de Platón, sabemos fue uno de los famosos treinta tiranos impuestos por Esparta a la derrotada Atenas una vez finalizada la guerra del Peloponeso. Por ello se ganó, desde antiguo, la fama de hombre cruel, ambicioso y despiadado (véase DK 88 A1 y a4). Según los testimonios y fragmentos de sus obras escribió tanto en prosa como en versos, de ahí que se le atribuyan obras dramáticas como *Tenes*, *Radamantis*, *Pirítoo* y *Sísifo*.

Mucho se ha discutido entre los especialistas acerca de la verdadera autoría del perdido drama satírico *Sísifo*. Efectivamente, sólo tenemos el testimonio de Sexto Empírico para afirmar que es una obra de Critias. El extenso fragmento que nos queda del *Sísifo* es precisamente gracias a la cita textual de Sexto en *Contra los físicos* I, 54 (*Adv. Math.* IX, 54 = DK 88 B25). Sin embargo, hay al mismo tiempo testimonios de que Eurípides habría compuesto una obra con el mismo nombre de *Sísifo*, razón por la cual algunos intérpretes, como Kerferd (1981: 52-3 y 171), han atribuido la obra a Eurípides, contra el testimonio de Sexto y el juicio filológico de Diels. Un buen recuento de esta discusión puede encontrarse en Zeller (ZN 1963: 1407).

Lo cierto es que, habiendo razones de peso para considerar el *Sísifo* como una obra de dudosa autoría, ya sea a favor de Critias o Eurípides, lo relevante para nosotros es que el fragmento posee todas las características de un texto de la época ilustrada de finales del siglo V. En efecto, el escrito aborda los problemas del origen de la comunidad, la naturaleza, las leyes y el castigo, temas planteados en sus teorías políticas por Protágoras, Licofrón e Hipias, entre otros, y también aborda los problemas de los dioses y la religión con una mirada escéptica que recuerda a Protágoras y Trasímaco, pero que está mucho más cerca de la teoría planteada por Pródico, pues, como este, el *Sísifo* presenta una tesis acerca del origen mismo y de las motivaciones, en este caso políticas, que tiene la creencia en divinidades. Critias o Eurípides, sea quien sea el autor de la obra, propone en ella una forma racional de comprender el origen de los dioses, a saber: la divinidad es una entidad creada por un astuto gobernante con vistas a la regulación de las acciones de los ciudadanos

en base al temor y el miedo. Citamos a continuación, *in extenso*, el fragmento 25 (DK) de Critias:

*“Un tiempo hubo en que la vida del hombre no tenía orden (ἄτακτος),
era una vida bestial (θηριώδης), de la fuerza esclava,
una época en que no había un premio para los honestos
ni tampoco un castigo (κόλασμα) para los malvados.
Después, según creo, los hombres establecieron (θέσθαι)
leyes punitivas (νόμους κολαστάς), de modo que fuese justicia (δίκη)
un soberano imparcial para todos y la insolencia (ὑβρίν), su esclava.
Así recibía castigo todo el que erraba.
Tiempo después, pues las leyes impedían,
por su fuerza, cometer a los hombres crímenes manifiestos,
aunque, a ocultas, seguían cometiéndolos, entonces,
yo creo que, por vez primera, un hombre agudo y sabio (πυκνός καὶ σοφός
inventó, en bien de los hombres (θνητοῖσιν), el miedo (δέος) a los dioses, [ἀνήρ]
para que los malvados temieran, si cometían, a ocultas,
alguna maldad, de obra, palabra o pensamiento.
Introdujo, por tanto, la noción de divino (θεῖον), diciendo
que existe un daimon, floreciente de vida inmortal,
que oye y que ve con la inteligencia, que posee una mente (φρονῶν)
y rige el universo, revestido de divina natura.
Este daimon oirá cuanto, entre los hombres, se dice,
y tendrá poder para ver todas sus acciones.
Si, por acaso, maquinan, en silencio, alguna maldad,
no escapará a la atención de los dioses. Porque en ellos
hay providencia. Con estas razones,
introdujo la más dulce doctrina (ἡδιστον),
ocultando la verdad con falso argumento (ψευδεῖ λόγῳ).*

... *De ese modo, yo creo, alguien, por vez primera, persuadió a los hombres a creer que existe una stirpe de dioses*".

Pues bien, el *Sísifo* nuevamente plantea entre los sofistas una tesis contractualista que explica el origen de la vida política a partir de un primer momento en que el hombre habría vivido una vida bestial (θηριώδης), como el resto de los animales salvajes sin poseer norma alguna; habría sido este un momento en donde la vida del hombre no tenía ningún orden (ἄτακτος). Es realmente digna de remarcar la cercanía de estas ideas con el *Mito de Prometeo* de Protágoras y con el escrito *Sobre las leyes*. De hecho, en el *Sobre las leyes* se utilizan las mismas palabras cuando se plantea: "la naturaleza es un principio no sometido a normas (ἄτακτον)", luego si no hubiera leyes "nuestra vida se diferenciaría en nada de la de las bestias (τῶν θηρίων)" (*Contra Aristogitón* I, 15-20 = Ed. Untersteiner 11). Esta idea tan propia de la filosofía política de los sofistas, este primer estadio pretérito "natural", "desordenado", "menesteroso" y "bestial", es, sin ninguna duda, lo que muy posteriormente Hobbes llamará sistemáticamente el "estado de naturaleza" (véase *De Cive* Cap. I, 4).

"Después" (κἄπειτα), en un segundo estadio —señala el *Sísifo* obviando el segundo momento técnico en su versión de la teoría contractualista— se generó en el hombre la necesidad de regular las acciones recíprocas y sancionar los crímenes; de esta forma, los hombres establecieron las leyes (ἄνθρωποι νόμους θέσθαι) para castigar a los malvados y beneficiar a los honestos. La ley es, pues, la *producción humana* que nos permite salir de la vida bestial y desordenada del primer estadio. El *Sísifo* no señala explícitamente la palabra *pacto*, συνθήκη, pero es evidente que se refiera a esta comprensión contractualista de la ley cuando señala: ἄνθρωποι νόμους θέσθαι, pues al decir ἄνθρωποι se subentiende el συν, y θέσθαι corresponde al mismo verbo τίθημι de donde proviene συνθήκη, "los hombres pusieron en conjunto las leyes". Por consiguiente, según el *Sísifo*, la legalidad, en su rol civilizatorio, es completamente beneficiosa para el hombre, por lo cual tendríamos que incluir este escrito dentro de aquellos que defienden un

contractualismo positivo, es decir, la importancia de la ley como complemento de la naturaleza (véase más arriba § 3.1.3 y § 3.1.4).

Lo que diferencia a la tesis contractualista del *Sísifo* de las antes vistas es que no basta con la ley para que haya una ciudad justa y ordenada. Así, el tercer estadio es identificado con la creación de la divinidad por parte de un hombre astuto y sabio. Pues, al tomar conciencia de los límites de la legalidad y al ver que aun a pesar de las leyes muchos hombres continuaban cometiendo actos impropios de la condición civilizada cuando no había testigos que presenciaran sus delitos, el *Sísifo* propone entonces su teoría del origen de la divinidad como un *dispositivo*¹⁶² concebido por algún antiguo e inteligente gobernante, que, percibiendo esta limitación de la ley, pretendía resguardar que nadie tramara ocultamente ningún mal ni crimen, pues la divinidad estaría siempre presente en todo lugar como testigo de las posibles injusticias que los ciudadanos cometieran. De este modo, pues, con la introducción de la divinidad, el gobernante amplía su espectro de dominio efectivo sobre los ciudadanos, más allá de lo que puede hacerlo con la sola ley. Esta es una idea sin duda muy atractiva en la mente de un oligarca y tirano como Critias; esta es tal vez la única razón histórico-filosófica por la cual la autoría del *Sísifo* parece corresponderle¹⁶³.

Ahora bien, esta idea de la divinidad como *dispositivo* de poder no sólo puede ser leída desde la perspectiva del poder político, como ya señalamos; sino que también, teniendo presente su función regulatoria del actuar humano, esta tesis puede ser comprendida desde su indudable alcance ético. En este sentido, nos parece que el *Sísifo* podría estar planteando perfectamente la complementación de la legalidad por medio de la institución de una *moralidad* artificial basada en la creencia divina. La legalidad, sabemos, no basta por sí sola y por ello la divinidad es un instrumento que viene a generar en nosotros el fenómeno de la moralidad. La idea de que somos escuchados y vistos en todas

¹⁶² Tomamos la palabra de Guthrie: “Critias: la Religión como Dispositivo Político (*Political Device*)” (Guthrie 1971: 243-4).

¹⁶³ Con todo, la idea de la autoría de Eurípides no deja de ser sugestiva. Como bien remarca Kerferd (1981: 170-1), la perdida obra de Eurípides *Belerofonte* también contenía una teoría acerca de la divinidad —la que hemos analizado brevemente en nuestro capítulo dedicado a Trasímaco (§ 4.3). El punto es que Belerofonte en la mitología griega es nieto de Sísifo, y se trata de una familia de hombres insolentes e impíos; por tanto, que Eurípides haya planteado en su *Sísifo* alguna teoría acerca de los dioses como la aquí expuesta es, pues, altamente probable.

nuestras acciones busca generar en los humanos un temor a cometer actos ilegales. De este modo, la “dulce doctrina” de una divinidad que tiene una conciencia (φρονῶν) suprema produce en los humanos la coerción ética necesaria como para que actúen en todo momento conforme a las leyes. El poder de la divinidad y de la moralidad radicaría, pues, en su capacidad para producir en los seres humanos el fenómeno psicológico del miedo (δέος) y el temor (φόβος).

En efecto, el *Sísifo* viene a plantearnos que, de la misma forma como en el segundo estadio la legalidad tiene su sustento en el temor al carácter punitivo que dieron los hombres a las leyes (νόμους κολαστάς), de la misma forma, en el tercer estadio de evolución política, la moralidad de las acciones estaría sustentada psicológicamente en el temor a los dioses. Así pues, tal como la legalidad viene a regular el estado bestial y caótico de la naturaleza, esta moralidad que se origina a partir del temor a los dioses complementa y llena los vacíos de la legalidad, cumpliendo así su función regulatoria de las acciones de los ciudadanos.

Finalmente, es importante destacar que, contrariamente a lo pudiera pensarse, el autor del *Sísifo* se muestra absolutamente a favor de la creación de la divinidad como aparato de control político, y en modo alguno concibe a los dioses como un elemento negativo. En efecto, ello se desprende de la forma en que el texto se refiere a quien inventó la divinidad, “un hombre agudo y sabio”, πυκνός καὶ σοφὸς ἀνὴρ, calificando así de manera positiva al autor de este artificio, y señalando que lo hizo “en bien de los hombres”, θνητοῖσιν¹⁶⁴. El realismo político del autor del *Sísifo* llega a tal extremo que, aun cuando considera la invención de la divinidad como un “falso argumento”, ψευδὸς λόγος, le parece sin embargo que la divinidad hace un bien a los ciudadanos al imponerse en su carácter regulatorio, pues se trata de un engaño útil para la vida política. Esta tesis expuesta en el *Sísifo* es, como decíamos, de un realismo político insólitamente radical: no importa

¹⁶⁴ La traducción de Melero, sin embargo, puede ser disputada, ya que traduce el dativo θνητοῖσιν como “en bien de los hombres”, cuando el texto dice literalmente “un hombre agudo y sabio introdujo *en los mortales* el miedo a los dioses”, como entiende Diels: “ein schlauer und gedankenkluger Mann die Götter furcht den Sterblichen erfunden” (DK 88 B25 trad. alemana).

que la divinidad sea una invención completamente ficticia, si ella es útil y sirve para regular las acciones de los ciudadanos, entonces su invención está plenamente justificada.

CONCLUSIÓN

Los sofistas son un hito fundamental en la historia de la filosofía griega. En tanto *pensadores de la polis* estos autores representan un momento claramente distinto de la “filosofía de la naturaleza”, por una parte, y de la metafísica de Platón y Aristóteles, por otra; esta distinción es decisiva para comprender la evolución del pensamiento griego.

En efecto, hemos afirmado que aquello que caracteriza el pensamiento de los sofistas es la reflexión y el análisis sistemático de la vida política y sus implicancias; una reflexión acerca de la justicia, las leyes y la vida en comunidad que les permitió profundizar sobre los supuestos éticos y políticos tradicionales; de ese modo, pudieron dar fundamento o criticar a las nuevas formas de vida política como la democracia —como hicieron Protágoras y Calicles respectivamente. Esta reflexión ética y política original de la segunda mitad del siglo V debe ser llamada con toda propiedad “sofística”, sin ningún dejo peyorativo, por supuesto¹⁶⁵.

Por esta razón, es claro que se comete un error importante al suponer que la reflexión filosófica en torno a la política comenzaría con Sócrates o con Platón, como usualmente se piensa. Asimismo, hemos mostrado que también se cae en un error al concebir a Sócrates como el iniciador de una cierta disciplina ética. No cabe ninguna duda de que en este aspecto la reflexión socrática es completamente subsidiaria del pensamiento sofístico, aunque claro, el Sócrates platónico expresa su carácter propio, singular y único, en la búsqueda desesperada por diferenciarse de sus hermanos intelectuales (véase más arriba págs. 27-29). De este modo, cabe legítimamente preguntarse por cuáles son los cambios que el movimiento sofístico efectivamente generó en el desarrollo de la filosofía, y cómo estos habrían posibilitado el surgimiento de Sócrates y de su discípulo Platón.

Entre los variados aportes del movimiento sofístico hemos visto su análisis y desarrollo de los conceptos de *polis*, *physis*, *nomos* y *dike*, entre otros. Pero es tal vez el método de análisis sofístico el que los caracteriza con mayor propiedad, método que se funda en la duda y el cuestionamiento siempre asertivo y razonado; una cierta metodología

¹⁶⁵ Hasta donde los textos conservados lo acreditan esta forma de reflexión ético-política sofística fue solo anticipada de forma rudimentaria por Heráclito y Demócrito, como hemos mostrado más arriba (pág 24).

semejante a la que posteriormente desarrollará el escepticismo —de ahí el gran interés de Sexto Empírico por estos autores. Esta “capacidad para la duda” de los sofistas fue heredada por Sócrates y por Platón —aunque en menor medida por este último— de tal modo que no sería muy osado plantear que el carácter marcadamente *aporético* de la filosofía socrática no es sino un rasgo que bien podría describirse también como “sofístico”.

De tal modo, nuestro análisis de la filosofía de los sofistas viene a echar luz, indirectamente, sobre la filosofía socrática y a darle un contexto tal vez históricamente más adecuado que el que Platón pudo darle en sus diálogos: Sócrates es un sofista con ciertas cualidades específicas, pero sofista al fin y al cabo. En este juicio acerca del estatus sofístico de Sócrates concordamos con Kerferd, como ya se ha visto más arriba (véase pág. 27).

Así pues, la gran distancia entre los sofistas y la filosofía posterior no se produce con Sócrates, sino más bien con Platón. En efecto, la diferencia fundamental del pensamiento sofístico, en tanto pensamiento *pre-metafísico*, con la filosofía platónica está en la ausencia de conceptos que trasciendan la experiencia humana y el lenguaje, como las nociones de “idea”, “esencia” y “bien”, entre otras. Los sofistas jamás concibieron realidades tales, por el contrario, su filosofía tiene —como hemos visto— claras características *prácticas* y *realistas* que contrastan radicalmente con la posición filosófica de Platón, de dónde se explican las numerosas diatribas del filósofo en contra de nuestros autores.

No es extraño, pues, que la filosofía occidental esté hoy más cerca que nunca de los sofistas y nos sea actualmente más atractivo y comprensible su pensamiento. Nos encontramos, en efecto, en una situación similar a la de aquellos filósofos preplatónicos: intentamos *pensar lo real en ausencia de aquellos conceptos trascendentes creados por la metafísica*.

Esta posición filosófica no metafísica, como hemos podido ver a lo largo de nuestro trabajo, tiene alcances muy importantes en los diversos ámbitos del pensar: ontología, lógica, epistemología, pero muy especialmente en la ética y la política. En todos estos ámbitos hay tesis sofísticas que se oponen a las deducciones de los sistemas metafísicos, o dicho correctamente, son los nuevos sistemas metafísicos de Platón y Aristóteles los que se oponen y encuentra resistencia en todas las concepciones no metafísicas de los sofistas.

Por ello, ya desde el título intentamos mostrar la particularidad de nuestro análisis apostando por una *perspectiva no metafísica* que nos permitiera comprender realmente a los sofistas. Efectivamente, estamos convencidos de que solo superando la lógica de las “esencias” —a nivel ontológico— y del “bien” —a nivel ético y político— podremos apreciar la potencia del pensamiento de los sofistas griegos. Esperamos haber aportado con nuestro trabajo en esta dirección.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES Y TRADUCCIONES

DIELS, H. y KRANZ, W. (1951-1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmann (sexta edición).

UNTERSTEINER, M. (1954-1962), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, 4 tomos (tomo 1 y 2 segunda edición; tomo 3 y 4 primera edición), Florencia: La Nuova Italia.

SOFISTAS (1996), *Testimonios y fragmentos*. Trad. A. Melero. Madrid: Editorial Gredos.

CAPELLE, Wilhelm (1935), *Die Vorsokratiker*. Leipzig: A. Kröner.

FREEMAN, K. (1971), *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*. Oxford: Basil Blackwell.

KENT SPRAGUE R. (2001), *The Older Sophists* (Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

TEXTOS CLÁSICOS

ARISTÓFANES (2002), *Comédies*. Griego-francés, ed. y trad. H. Van Daele. París: Les Belles Lettres.

———. (2005), *Nubes*. Trad. Óscar Velásquez. Santiago: Editorial Universitaria.

ARISTÓTELES (1931) *La Metaphysique, Livre IV*. Trad. et Comm. Gaston Colle. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie.

———. (1934) *The Nicomachean Ethics*. Griego-Inglés, trad. Rackham. Loeb, Londres: Heinemann.

———. (1959) *Politics*. Griego-inglés, trad. Rackham. Loeb, Londres: Heinemann.

———. (1959a) *The Art of the Rhetoric*. Griego-inglés, trad. J.H. Freese. Loeb, Londres: Heinemann.

———. (1960) *Aristotelis Opera*. 5 vol. Ed. I. Bekker. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

ARISTÓTELES (1965) *On Sophistical Refutations*. Griego-inglés, trad. D.J. Furley. Loeb, Londres: Heinemann.

———. (1965a) *Rhetoric to Alexander*. Griego-inglés, trad. W.S. Hett. Loeb, Londres: Heinemann.

———. (1966) *La Metaphysique*. Trad. et Comm. J. Tricot. Paris: Vrin.

———. (1975) *Aristotle's Metaphysics*. Edición y comentarios W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.

———. (1994), *Metafísica*. Trad.: T. Calvo. Madrid: Editorial Gredos.

———. (2000), *Política*. Griego-español, trad. Antonio Gómez Robledo. Mexico D.F.: Editorial UNAM.

———. (2002) *Ética a Nicómaco*. Griego-español, trad. M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y constitucionales.

CICERÓN (1961), *De natura deorum*. Latín-inglés, trad. H. Rackham. Loeb, Londres: Heinemann.

DEMÓSTENES (1947), *Plaidoyers Politiques*. 4 vol. Griego-francés, trad. G. Mathieu. París: Les Belles Lettres.

DIÓGENES LAERCIO (1925), *Lives of eminent philosophers*. 2 vol. Griego-inglés, trad. R.D. Hicks. Loeb, Cambridge: Harvard University Press.

HERÓDOTO (1960), *Historiae*. Griego-inglés, trad. A.D. Godley. Loeb, Londres: Heinemann.

HESÍODO (1928), *Théogonie, Les Travaux et les tours, Le Bouclier*. Griego-francés, ed. y trad. P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres.

HOMERO (1996-7), *Ilíada*. Griego-español, trad. R. Bonifaz Nuño. México D. F.: UNAM.

———. (2000), *Odisea*. Trad. J. M. Pabón. Madrid: Gredos.

ISÓCRATES (1929), *Works in three volumes*. Griego-inglés, trad. G. Norlin. Loeb, Londres: Heinemann.

EURÍPIDES, (1965) *Héraclé, Les Suppliantes, Ion*. Griego-francés, trad. Parmentier-Grégoire. París: Les Belles Lettres.

———. (2000) *Fragments*. Griego-francés, ed. y trad. F. Jouan y H. Van Looy. París: Les Belles Lettres.

HIPÓCRATES (1957), *Works*, Vol. I, Griego-inglés, trad. W.H.S. Jones. Loeb, Londres: Heinemann.

JÁMBLICO (1989), *Protreptique*. Griego-francés, trad. E. des Places. París: Les Belles Lettres.

JENOFONTE (1993), *Recuerdos de Sócrates*. Griego-español, trad. J.D. García Bacca. México D.F.: UNAM

PÍNDARO (1947), *Pindari Carmina cum fragmentis*. Ed. Bowra. Oxford: Oxford University Press.

———. (1961), *Pythiques*. Griego-francés, ed. y trad. A. Puech. París: Les Belles Lettres.

PLATÓN (1899-1995), *Platonis Opera*. Editor: J. Burnet y otros editores, 5 volúmenes. Oxford: Oxford University Press.

———. (1981-1999), *Diálogos*. Traductores varios, 9 volúmenes. Madrid: Editorial Gredos.

———. (1921), *Theaetetus, Sophist*. Griego-Ingles, trad. H. North Fowler. Loeb, Londres: Heinemann.

———. (1949), *Gorgias, Ménon*. Griego-francés, ed. y trad. A. Croiset. París: Les Belles Lettres.

———. (1955), *Protagoras*. Griego-francés, ed. y trad. A. Croiset. París: Les Belles Lettres.

———. (2002), *Protagoras*, trad. al inglés y notas, C.C.W. Taylor. New York: Oxford University Press

PLUTARCO (1958), *Lives*. Griego-Ingles, trad. B. Perrin. Loeb, Londres: Heinemann.

SEXTO EMPÍRICO (1960), *Works, in four volumes*. Griego-Ingles, trad. R. G. Bury. Loeb, Londres: Heinemann.

TEOGNIS (1975), *Poèmes Élégiques*. Griego-francés, trad. J. Carrière. París: Les Belles Lettres.

TUCÍDIDES (1956), *History of the Peloponesian War*, 4 Vol. Griego-inglés, trad. Ch. Forster Smith. Loeb, Londrés: Heinemann.

———. (1986), *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Trad. D. Gracián. Barcelona: Orbis.

OBRAS Y ARTÍCULOS SOBRE LOS SOFISTAS

- ADKINS, A. (1973), “Ἀρετή, Τέχνη, Democracy and Sophists: Protágoras 316b-328d”, *The Journal of Hellenic Studies*. **93**: 3-12.
- BARTLETT, Robert (2003), “Political Philosophy and Sophistry”, *American Journal of Political Science*. **47**: 612-624.
- BAYONAS, A. (1967), “L’art politique d’après Protagoras”, *Revue Philosophique*, **157**: 43-58.
- BETT, R. (1989), “The Sophists and Relativism”, *Phronesis*. **34**: 139-169.
- BURNYEAT, M. (1976), “Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy”, *The Philosophical Review*. **85.1**: 44-69.
- . (1976a), “Protagoras and Self-Refutation in Plato’s Theaetetus”, *The Philosophical Review*. **85.2**: 172-195.
- CALVO, Tomás (1992) *De los Sofistas a Platón: Política y Pensamiento*. Colombia: Cincel Kapelusz.
- CAPPELLETTI, A. (1987) *Protágoras, Naturaleza y Cultura*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- CASSIN, Barbara (1995) *L’effet sophistique*. Paris: Gallimard.
- . (1986) *Positions de la Sophistique* (Editora). Paris: Vrin.
- CHAPPELL, T. (1995), “Does Protagoras Refute Himself?”, *The Classical Quarterly*. **45**: 333-338.
- CLASSEN, C. J. (1976), *Sophistik*. (Editor). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- . (1959), “The Study of Language amongst Socrates’ Contemporaries”, en Classen 1976: 215-247.
- . (1981) “Aristotle’s picture of the Sophists” en Kerferd 1981a: 7-24.
- CONSIGNY, S. (1994), “Nietzsches Reading of the Sophists”, *Rhetoric Review*. **13**: 5-26.
- CORRADI, M. (2011), “Un poeta senza muse: l’Aletheia di Protagora”, en *L’autore penoso*, Ricerche di filologia classica VI: 71-109. Ed. Mauro Tulli.

- DUPRÉEL, E. (1948), *Les sophistes*. Neuchâtel: Editions du Griffon.
- FORD, Andrew (1994), "Protagoras' Head: Interpreting Philosophic Fragments in Theaetetus", *The American Journal of Philology*. **115**: 199-218.
- GAGARIN, M. (1969) "The purpose of Plato's Protagoras", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. **100**: 133-164.
- . (2002), *Antiphon The Athenian*. Austin: University of Texas Press.
- GILLESPIE, C. (1910) "The Truth of Protagoras", *Mind*. **19**: 470-492.
- GOMPERZ, H. (1912), *Sophistik und Rethorik*. Leipzig: Teubner.
- GUTHRIE, W. (1971), *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLLAND, R. F. (1956) "On Making Sense of a Philosophical Fragment", *The Classical Quarterly*. **6**: 215-220.
- JARRAT, S. (1990) "The Role of the Sophists in Histories of Consciousness", *Philosophy and Rhetoric*. **23**: 85-95.
- JOHNSTONE, Christopher (2006) "Sophistical Wisdom", *Philosophy and Rhetoric*. **39**: 265-289.
- KAHN, Ch. (1981), "The Origins of Social Contract Theory", en Kerferd 1981a 92-108.
- KERFERD, G.B. (1947), "The Doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*" en *Classen* 1976: 545-563.
- . (1953), "Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the 'Protagoras' of Plato", *The Journal of Hellenic Studies*. **73**: 42-45.
- . (1981), *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1981a), *The Sophists and their Legacy* (Ed.). Wiesbaden: F. Steiner.
- . (1999), *Le mouvement sophistique*. Traducción francesa: Alonso Tordesillas. París: Vrin.
- LABRIOLA I. Y CANFORA L. (1992), *Antifonte, La verità*. Palermo: Sellerio.
- LEVI, A. (1940), "The Ethical and Social Thought of Protagoras", *Mind*. **49**: 284-302.
- . (1941-1966), "Der Anonymus Iamblichus", en *Classen* 1976: 612-626.

- LÓPEZ, R. (1997), *Maestros Innovadores*. Santiago: edición digital.
- MCCOY, M. (2008), *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. New York: Cambridge University Press.
- MCNEAL, R. (1986), "Protagoras the Historian", *History and Theory*. **25**: 299-318.
- MENZEL, Adolf (1922), *Kallikles, Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren*. Wien und Leipzig: F. Deuticke Verlag.
- MORRISON, J. (1941), "The Place of Protagoras in Athenian Public Life (460-415 B. C.)", *The Classical Quarterly*. **35**: 1-16.
- MUIR, J. (1982), "Protagoras and Education at Thourioi", *Greece and Rome*. **29**: 17-24.
- MÜLLER, C. (1967-1974) "Protagoras über die Götter", en *Classen 1976*: 312-40.
- O'SULLIVAN, N. (1995), "Pericles and Protagoras", *Greece and Rome*. **42**: 15-23.
- OEHLER, K. (2002), "Protagoras from the Perspective of Modern Pragmatism", *Transactions of the Charles S. Pierce Society*. **38**: 207-214.
- OYARZÚN, P. (2002), "Verdad y Muerte: Sócrates y Calicles en pugna". *Onomazein*. **7**: 363-391.
- PENDRICK, G. (2002) *Antiphon, the sophist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POULAKOS, J. (1983), "Toward a Sophistic Definition of Rhetoric", *Philosophy and Rhetoric*. **16**: 35-48
- ROMILLY, J. de (1988), *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. París: Brodard et Taupin.
- RUIZ, M. (2011), *Sofistas, Pensamiento y Persuasión* (Ed.). Santiago: Ventana Abierta.
- SAUNDERS, T. (1981), "Protagoras and Plato on Punishment", en Kerferd 1981a 129-141.
- SCHIAPPA, Edward (1999), *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Heaven: Yale University Press.
- . (2003), *Protagoras and Logos*. Segunda edición. South Carolina: University of South Carolina Press.
- SCHILLER, F.C.S. (1908), "Plato or Protágoras?", *Mind*. **17**: 518-526.
- . (1911), "The Humanism of Protágoras", *Mind*. **20**: 181-196.

SCHOLTEN, Helga (2003), *Die Sophistik*. Berlín: Akademie Verlag.

SINCLAIR, Th. (1951), "Protagoras and Others. Socrates and his Opponents", en *Classen* 1976: 67-126.

TORDESILLAS, A. (1992), "*Kairos* Dialectique, *Kairos* Rhetorique", *International Plato Studies* 1: 77-92. Akademie Verlag.

———. (1999) "Eikós y kairós en la Defensa de Palamedes de Gorgias", *Práxis Filosófica*. 8: 113-134.

———. (2007) "Hablar en su debido tiempo, improvisación y 'kairós' en Alcídamante de Elea", *Diálogos*. 90: 345-360.

———. (2007a), "Sophistik", Artículo de entrada en *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Ed. G. Ueding. Tübingen: Max Niemayer.

———. (2008), "Gorgias et la question de la responsabilité d'Hélène" en *Anthropine Sophia*, *Studi di filologia e storiografia... = Elenchos*. 50: 45-54. Napoli: Bibliopolis.

———. (2009), "Platão, Protágoras e o homem-medida". *Dissertatio*. 29: 11-42.

———. (2010) "Protagoras' head exhumed. *Homo mensura* and *homo politicus* in Plato's *Theatetus*", *Philosophy and Dialogue*. 2: 81-99.

UNTERSTEINER, M. (2008), *I Sofisti*. Reimpresión de la segunda edición ampliada de 1967 [citamos entre corchetes la numeración de la primera edición de 1949]. Milán: Mondadori.

———. (1993), *Les sophistes*. Trad. francesa de A. Tordesillas. París: Vrin.

WATSON, John (1907), "Plato and Protagoras", *The Philosophical Review*. 16: 469-487.

ZILIOLI, U. (2007), *Protagoras and the Challenge of Relativism*. Wiltshire: Antony Rowe Ltd.

OBRAS GENERALES

BARKER, E. (1960), *Greek Political Theory, Plato and his Predecessors*. Suffolk: Richard Clay & Co.

BONITZ, H. (1960), *Aristotelis Metaphysica, Commentarius* (1849). Hildesheim: Olms.

- BURNET, J. (1928), *Greek Philosophy, Part I: Thales to Plato*. Londres: Macmillan and Co.
- CASTORIADIS, Cornelius (2006), *Lo que hace a Grecia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- COVARRUBIAS, Andrés (2003), *Introducción a la retórica clásica*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- DE AQUINO, T. (1993), *Suma de Teología*. 5 vol. trad. varios. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DODDS, E.R. (1951), *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . (1959) *Plato Gorgias*. Londres: Oxford University Press.
- GOMPERZ, T. (1901), *Greek Thinkers*. Trad. L. Magnus. Londres: William Clowes and Sons.
- GROTE, G. (1850), *A history of Greece*. Reimpresión digital oficial (2009) de la primera edición. New York: Cambridge University Press.
- . (1865), *Histoire de la Grèce*. Trad. de Sadous. Paris: Lacroix.
- HASKINS, E. (2004) *Logos and Power in Isocrates and Aristotle*. South Carolina: University of South Carolina Press.
- HAVELOCK, E. (1978), *The Greek Concept of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- HEGEL, G.W.F. (1928), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Stuttgart: Frommanns.
- . (1955), *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Traducción: Wenceslao Roces. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- . (1966), *Fenomenología del Espíritu*. Traducción: Wenceslao Roces. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- . (1988), *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- HEIDEGGER, M. (1961) *Nietzsche. Der Satz des Protagoras 135-141*. Stuttgart: Neske.
- HEINIMANN, F. (1945), *Nomos und Physis*. Basel: F. Reinhardt.
- HOBBS, Th. (1987), *De Cive*. Ed. H. Warrender. New York: Oxford University Press.

- HOBBS, Th. (1998), *Leviathan*. Ed. J.C.A Gaskin. New York: Oxford University Press.
- HOLZAPFEL, C. (2005), *A la búsqueda del sentido*. Santiago de Chile: Ed. Sudamericana.
- HUSSERL, E. (2004), *Husserliana: Einleitung in die Ethik, 1920-24*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- JAEGER, Werner (1997) *Aristóteles*. Trad. J. Gaos México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- . (2000) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. J. Xirau y W. Roces. México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- . (2000a) *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. Trad. J. Gaos. México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- JASPERS, K. (1981), *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlín: de Gruyter.
- KAHN, Ch. (1973), *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. Cambridge: Hackett.
- KELSEN, H. (1967), *Pure Theory of Law*. Trad. M. Knight. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- KIRK, G.S. y RAVEN, J.E. (1987), *Los filósofos presocráticos*. Trad. J. García Fernández. Madrid: Editorial Gredos.
- LUTOSLAWSKI, W. (1905), *The origin and growth of Plato's logic with an account of Plato's style and the chronology of his writings*. N.Y., & Bombay.
- MEINEKE, A. (1847), *Fragmenta Comicorum Graecorum*. Berlín: Reimeri.
- NESTLE, Wilhelm (1975), *Vom Mythos zum Logos*. Segunda edición. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- NIETZSCHE, F. (1997), *Werke in drei Bänden und Index*. Edición Karl Schlechta. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . (1999), *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Edición a cargo de G. Colli y M. Montinari. Berlín / Nueva York: de Gruyter.
- . (2002), *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. A. Sanchez Pascual. Madrid: Alianza.
- . (2003), *Más allá del bien y del mal*. Trad. A. Sanchez Pascual. Madrid: Alianza.
- . (2004), *La genealogía de la moral*. Trad. A. Sanchez Pascual. Madrid: Alianza.

- POHLENZ, M. (1965), *Kleine Schriften*. Ed. H. Dörrie. Hildesheim: Georg Olms.
- RAWLS, J. (1999), *A Theory of justice*. Revised ed. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- RORTY, Richard (1984), *Philosophy in History* (Editor). Cambridge: Cambridge University Press.
- TORDESILLAS, A. (2007), “Anima e anime: Platone e la psicagogia” en *Interiorità e anima*, M. Migliori, L. Napolitano, A. Fermani. Milán: Vita e Pensiero.
- VERNANT, J-P. (2007), *Les origines de la pensée grecque*. París: PUF.
- YAMAGATA, N. (1994), *Homeric Morality*. Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava Leiden: Brill.
- ZELLER, E., NESTLE W. (1963), *Die Philosophie der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*. Reimpresión de la edición de W. Nestle de 1920, Hildesheim: G. Olms.

DICCIONARIOS Y OBRAS DE CONSULTA

- BAILLY, A. (2000), *Dictionnaire Grec-Français*. París: Hachette.
- BONITZ, H. (1961), *Index Aristotelicus*, Ed. O. Gigon. Berlín: Walter de Gruyter.
- CHANTRAINE, P. (2009), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- ERNOUT, A. et MEILLET A. (1994) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. París: Klincksieck.
- LEWIS AND SHORT (1996), *Latin Dictionary*. New York: Oxford University Press.
- LIDDELL AND SCOTT (1996), *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- STEPHANUS, H. (1954), *Thesaurus Graecae Linguae*. Graz: Akademische Druck.
- THEIL, N. et FREUND, G. (1862) *Grand Dictionnaire de la Langue Latine*. París: Didot.
- VAN WINDEKENS, A.J. (1986), *Dictionnaire Étymologique Complémentaire de la Langue Grecque*. Leuven: Peeters.