

DE LA CONCIENCIA PSICOLOGICA A LA CONCIENCIA MORAL: I. LA SOFISTICA

por M.^a Isabel LAFUENTE

Un replanteamiento del lugar de la Sofística en la historia de la filosofía debe partir de considerarla como el punto de inflexión entre la filosofía presocrática y la filosofía griega clásica. Así como, por una parte, el propio desarrollo de la filosofía presocrática desembocó en su ruptura interna con Demócrito¹, por otra parte hay que ver en cierto modo a la Sofística como un movimiento cultural dentro del cual se inicia una problemática que será la propia de la filosofía griega clásica. Los temas propios de la Sofística son también los que mueven el pensamiento de Sócrates y a los que más tarde ha de enfrentarse Platón. Que Platón proporcione precisamente la primera forma sistemática de la filosofía griega clásica es consecuencia en gran medida del ambiente sofístico, porque —como dice Guthrie— Platón «estaba todavía vehementemente preocupado por las cuestiones que excitaron a las dos generaciones anteriores»². Las dos generaciones anteriores indicadas deben concebirse como lo que se ha resumido bajo el nombre de «Sofística», a lo cual hay que vincular esencialmente a Sócrates. Además, si a dichas dos generaciones les concedemos un plazo de tiempo aproximadamente de unos cincuenta o sesenta años, y tenemos en cuenta que Platón desarrolla su labor filosófica pasada la treintena (aproximadamente a partir de la primera década del siglo IV a. C. Sócrates muere en el 399 a. C., y Platón tiene entonces veintiocho o veintinueve años), parece quedar establecido que estos problemas ocupan a la filosofía griega, de modo principal, a partir de la mitad del siglo V ateniense. Para hacer un inventario sucinto de estos problemas podemos valernos de la lista que nos ofrece Guthrie³:

1. El problema del origen natural o convencional del Derecho y la Moral.

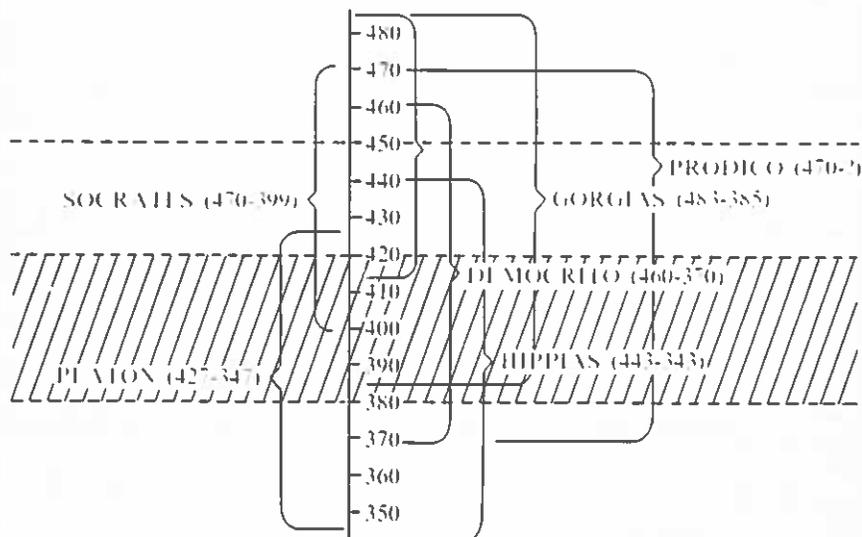
(1) Cfr. GUSTAVO BUENO, *La metafísica presocrática*, Madrid-Oviedo, Pentalfa, 1974.

(2) W. K. C. GUTHRIE, *Socrates*, Cambridge University Press, 1971, p. 5.

(3) *Ibid.*

2. La factibilidad de la enseñanza de la virtud.
3. La cuestión de la primacía ontológica del espíritu o de la naturaleza humana.
4. El carácter absoluto o relativo de los valores.
5. La naturaleza y la importancia de la retórica.
6. La relación entre ser y apariencia.
7. La relación entre conocimiento y opinión, coordinada con la anterior.
8. La relación entre el lenguaje y sus objetos.

En torno a esta temática, los sofistas se convierten para Platón en los adversarios cuyo reto no ha sido respondido de manera adecuada. Con esto queremos decir que la problemática de la filosofía griega clásica se configura en la segunda mitad del siglo V a. C. y alcanza su definición consecuente con Platón en la primera mitad del siglo IV a. C. La configuración de esta problemática obedece al mismo tiempo a la tradición filosófica anterior y a la crítica de la misma, así como a la imitación de los nuevos temas que brotan en el ambiente sofístico. Si nos atenemos a la cronología más usual, puede verse que efectivamente el pensamiento de Demócrito, el de la *Sofística* y el de Sócrates se sitúan entre sí aproximadamente del modo que sigue.



La figura anterior sólo tiene valor ilustrativo⁴. En ella podemos observar, sin embargo, una zona de mayor densidad entre los años 450 y 380. Pero teniendo en cuenta que hemos utilizado fechas de nacimiento (hipotéticas y discutibles todas ellas, como también las de muerte), habrá que introducir un factor de desfase que tomamos aquí como de unos treinta años (450-420), lo que nos muestra una zona de densidad de unos cuarenta años (420-380), que tomamos como indicadora de la efervescencia de la famosa crisis del siglo V, reflejada en la figura a finales del siglo V y comienzos del siglo IV. En cierto modo, este periodo está enmarcado en su extremo superior por la muerte de Pericles (429) y el comienzo de la Guerra del Peloponeso (431) que termina en el 404, e intercalado en el 411 por el gobierno oligárquico de los Cuatrocientos. El final de la guerra en el 404 trae como consecuencia la imposición, por parte de Esparta, del gobierno de los Treinta Tiranos en Atenas, tras cuya desastrosa gestión se restaura la democracia en el 403. En su extremo inferior está enmarcado por la derrota espartana y la hegemonía de Tebas (derrota de Esparta a manos de Tebas en Leuctra). Pero Tebas, como dice Kitto, «no tenía una nueva idea política que ofrecer»⁵, y la hegemonía tebana pereció con Epaminondas en la batalla de Mantinea, a pesar de la victoria sobre los espartanos (junio del 362). Terminada la hegemonía tebana, y debilitadas ya definitivamente Esparta y Atenas, quedó libre el camino para la conquista macedónica.

Los cuarenta años (aproximadamente) que hemos señalado están situados en el periodo de descomposición del mundo de la «polis». Teniendo en cuenta que Platón funda la Academia en Atenas alrededor del 385 y que Aristóteles, que vive del 384 al 322, funda el Liceo en el 335 o 334, puede apreciarse que el desarrollo de la filosofía clásica griega coincide con la decadencia final del mundo de las ciudades-estado. Efectivamente, la intervención directa de Macedonia en el 356, con Filipo II como árbitro de las contiendas entre las diversas ciudades, da al traste realmente con este mundo. La ulterior consolidación del poder macedónico con Alejandro pone fin a este periodo. La muerte de Alejandro en el 323, casi coincidente con la muerte de Aristóteles, abre la vía a la formación de los reinos helenísticos, en defecto de un verdadero poder central.

La Sofística se inserta, por lo tanto, en una sección de ese proceso. En este sentido está vinculada a las condiciones que caracterizan la primera parte del mismo. Cualquier caracterización medianamente acertada de la Sofística tiene que comenzar por determinar la naturaleza y la importancia de la misma en el marco histórico en que surge y vive. El marco que sirve de supuesto histórico a la Sofística es la situación de las ciudades griegas ligadas a la hegemonía ateniense tras la victoria de los griegos contra los persas; tiene como ámbito geográfico principalmente a Atenas y sus aliados

(4) Otro criterio habría sido tomar como referencia la *acmé* de los filósofos considerados.

(5) H. D. F. KITTO, *Los griegos*, traducción de Delfín Leocadio Garasa, 3.ª edición. Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 212.

de la Liga Dórica, y como marco cronológico principal la segunda mitad del siglo V. Si afirmamos, en efecto, que la Sofística florece principalmente en el mundo ateniense, y si consideramos además que está vinculada de modo esencial con la tradición filosófica que le precede, queremos decir con ello, al mismo tiempo, que la Sofística, aunque está determinada por el modo de producción vigente en su forma concreta histórica correspondiente a los sistemas políticos de las ciudades-estado con estructura democrática, no por ello deja de estar determinada también diacrónicamente por la tradición anterior. Por consiguiente, trataremos el problema en dos etapas que corresponden respectivamente a las relaciones entre la Sofística y sus determinaciones sociales, y a las relaciones que guarda con la filosofía presocrática anterior.

Sin pretensiones de agotar el tema ni de afirmar dogmáticamente tesis que sólo la labor de los historiadores podrían dotar de confirmación adecuada, intentaremos relacionar la Sofística, en cuanto movimiento cultural, con determinaciones objetivas del sistema social (socio-económico) en que florece. Suponiendo un esquema del *concepto estructural*⁶ de «polis» como un sistema dual cuyos términos (en realidad esquemas de términos que poseen estructuras peculiares) son el ámbito de la libertad y el de la esclavitud, haremos las siguientes consideraciones. La esclavitud es la invariante fundamental del sistema de la ciudad antigua en tanto que sociedad esclavista. Pero en el polo opuesto de la libertad — todo lo restringida que se quiera — la movilidad social era posible, y, a partir de ella, el desarrollo de las estructuras de poder — en el paso de la monarquía a la democracia, con sus respectivas formas intermedias — podría entenderse como la progresiva simetrización de relaciones de poder originalmente asimétricas; si bien esto hay que limitarlo a su justa medida, porque la doble igualdad de la isonomía (igualdad ante la ley) y la isegoría (igualdad en la libertad de expresión) no suponen otras igualdades de tipo social y económico inexistentes entonces. Sin embargo, no cabe duda de que la consecución de un sistema político más democrático está ligado, en tanto que determinante histórico, al auge de la Sofística. La democracia ateniense es indudablemente anterior al auge de la Sofística como movimiento cultural extendido, pero la dirección que toma en la segunda mitad del siglo V la hace aún más favorable para el desarrollo de la Sofística. Si los cuarenta años de contornos difusos que hemos supuesto, de modo hipotético y provisional, como superficie de densidad histórica de la problemática sofística, constituyen el marco adecuado, podríamos referirlo en su extremo superior a la siguiente afirmación de un conocido historiador de Grecia. Dice Forrest que, aunque no se puede hablar de cambios bruscos en el desarrollo de la democracia ateniense, es a partir de la muerte de Pericles (429) cuando por primera vez se elige a un líder que no procede de

(6) Entendemos por concepto estructural en este caso uno que muestre al mismo tiempo lo que algo tiene de invariante y aquello que puede variar sin que se rompa su unidad esencial.

la aristocracia. Cleón, un artesano acomodado, «el primer ejemplo de una larga serie de hombres semejantes..., los llamados *demagogos*⁷. Y añade más adelante que «la explicación de su encumbramiento es sencilla: el desarrollo económico de Atenas iba dando poco a poco, pero constantemente, mayor importancia a la industria, más o al menos tanta que a la agricultura como fuente de riqueza; *al propio tiempo este desarrollo daba origen a una demanda creciente de políticos*, ya que la administración de un estado grande y complejo exige capacitación profesional y no una mera habilidad aristocrática. Dichos hombres tenían las mismas dotes, o quizá más, que los aristócratas para hacerse con esa capacidad, y conforme iba la Asamblea, con confianza creciente en sí misma, arrebatando asuntos del gobierno al poder ejecutivo, con sólo ser *elocuentes oradores*, les era fácil emplear sus talentos en la dirección de la política, *sin desempeñar cargo alguno*, como pudiera ser la estrategia, *que exigiera conocimientos especiales*»⁸.

Estas expresiones de Forrest, como él mismo apunta, no indican un cambio brusco en la democracia ateniense, sino una consecuencia dentro de una estructura política dada —la democracia directa— del ascenso de las clases artesanales no aristocráticas. Pero es necesario señalar que la propia democracia directa, aun cuando en ella los gobernantes (ejecutivos) eran todavía aristócratas —ejemplo máximo, Pericles—, presentaba una característica esencial señalada por Kitto, a saber, «que los asuntos públicos en Atenas estaban manejados, hasta donde era posible, por aficionados»⁹. Aficionados, es decir, políticos que no desempeñan funciones que requieran especiales calificaciones o conocimientos. La democracia directa es solidaria de estos «aficionados» de que habla Kitto, es decir, solidaria de los ciudadanos cualesquiera. Esto valía tanto para las labores del gobierno ejecutivas y legislativas (participación en la Asamblea) como para las cuestiones judiciales, pues así como no había gobernantes profesionales, tampoco había jueces o defensores profesionales... El hombre vejado apelaba directamente a sus conciudadanos en busca de justicia en los diversos tribunales según los casos. El jurado era en realidad una sección de la Asamblea cuyo número variaba según la importancia del caso (entre ciento uno y mil uno). No había juez, sino un presidente de fórmula; no había defensores y las partes defendían sus propias causas, aunque se podía recurrir a un escritor de discursos, pero había que aprenderlo y pronunciarlo uno mismo...»¹⁰.

Estas condiciones, sin duda, exigen a su vez que el ciudadano que desempeña todas estas funciones esté preparado para ellas. Ahora bien, ¿cómo prepararse para este oficio no especializado, el oficio («deber») de

(7) W. G. FORREST, *La democracia griega*, traducción de Luis Gil, Madrid, Guadarrama, 1966, p. 221.

(8) *Ibid.*, pp. 221-222. Los subrayados son míos.

(9) *Op. cit.*, p. 176. El subrayado es mío.

(10) *Ibid.*

ciudadano? Vemos, entonces, que la Sofística nos aparece desarrollándose progresivamente en el contexto de la evolución de la democracia griega, en especial la de Atenas, y que la Sofística es un movimiento cultural cuya función fue —o al menos se pretendió que fuera— suministrar al ciudadano, a través de la enseñanza, los recursos necesarios para desempeñar adecuadamente el papel de ciudadano en la democracia. Como dice Nestle, «los sofistas consideran que su tarea esencial es la educación y la formación de los hombres»¹¹. En efecto, la revolución sofística es en principio, si así puede llamársele, una revolución *pedagógica*. Hasta entonces la educación había sido asunto de familia, enseñanza doméstica generalmente llevada a cabo por preceptores privados, generalmente esclavos instruidos. La instrucción para los asuntos públicos se transmitía dentro del círculo de las familias aristocráticas, bien de padres a hijos, bien por amigos estadistas que instruían a los jóvenes en las cuestiones prácticas de legislación, etc., pero sin gran sistematismo, atentos a lo necesario para la práctica. Por el contrario, «los sofistas se trazaron entonces la tarea de resolver el problema de la educación de la juventud con conciencia de los fines y con métodos mejores. Declaraban que deseaban enseñar la excelencia (areté) práctica, entendiendo por ella el arte de la vida y el dominio de ella, especialmente la capacidad de dirigir los asuntos propios y los públicos»¹². Pero la labor difusora de la Sofística no se limitó a la juventud, sino que también ofrecían conferencias y discursos a los adultos, intentando difundir en los ambientes más amplios posibles la nueva educación, que incluía la divulgación de *cuestiones filosóficas*.

Desde un punto de vista funcionalista, podría decirse que la Sofística vino a satisfacer la necesidad de enseñanza, de educación cívica (política) en el siglo V griego, para lo cual no bastaba ya con la educación tradicional basada en el aprendizaje elemental de la lectura, la escritura y el cálculo. Pero la noción de función, aparte de introducir esquemas teológicos (la finalidad de la Sofística supuesta idéntica a su propio resultado), es de formulación más bien discutible, como ha mostrado Boudon¹³. Según dicho autor, lo que sociólogos funcionalistas como Parsons y Merton suponen al hablar de la función de un determinado fenómeno o estructura en un sistema social, es la compatibilidad entre diversas formas que se ajustan entre sí, frente a la incompatibilidad (disfuncionalidad) de unas formas respecto de otras¹⁴. Si aplicamos estas consideraciones al caso de la Sofística, en lugar de hablar de la funcionalidad de la Sofística respecto del sistema social ateniense del siglo V a. C., sería más seguro decir, por ejemplo, que el sistema de educación tradicional era incompatible con el

(11) WILHELM NESTLE, *Historia del espíritu griego*, traducción de Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1961, p. 114.

(12) *Ibid.* Los subrayados son míos.

(13) RAYMOND BOUDON, *La crise de la sociologie*, Ginebra-Paris, Droz, 1971, pp. 205 y ss.

(14) Cfr. *Ibid.*, pp. 212 y ss.

sistema político ateniense de la época. En otras palabras, en la misma sociedad (ateniense del siglo V) no pueden coexistir sino contradictoriamente dos sistemas que producen efectos incompatibles: digamos que el carácter restringido (a la clase aristocrática) de la educación tradicional es incompatible con el carácter generalizado de la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. En este sentido, la educación generalizada se convierte en condición de la recurrencia de la sociedad democrática con participación directa, y de la recurrencia de los propios sujetos —piénsese que es el propio ciudadano quien se defiende ante los tribunales. La transformación sofística de la educación es solidaria de la democracia ateniense y coexiste temporalmente con ella en cuanto surge de ella, en ella se desarrolla y su declive se produce paralelamente al de la política democrática. Esta última afirmación es, antes de todo juicio de valor, una afirmación acerca de las condiciones históricas sin las cuales toda comprensión de la Sofística sería algo menos que imposible.

Ahora bien, los contenidos de la Sofística no están, como puede suponerse, determinados unilateralmente por la estructura socio-económica o política de la Atenas del siglo V a. C. Se hallan también intrínsecamente ligados a las diferentes tradiciones culturales griegas, especialmente a la filosofía presocrática. Generalmente suele distinguirse entre la filosofía presocrática y la Sofística (incluyendo a Sócrates en este mismo contexto) hablando de dos periodos de la filosofía griega, especificados por el objeto de su investigación, a saber, identificando a la filosofía presocrática con la filosofía cosmológica y la problemática de la Sofística y Sócrates con la filosofía antropológica. La distinción es de uso corriente y se basa en la oposición cosmológica/antropología, según la cual de un periodo al otro se produce un cambio de objeto. Pero resulta más bien cuestionable afirmar que la filosofía presocrática se haya desinteresado sin más de los temas humanos o que la Sofística sea del todo ajena a las cuestiones cosmológicas. Más bien hay que pensar en una oposición de tipo no exclusivo, en la cual se manifiesta, por parte de cada uno de los tipos de pensamiento racional envueltos, una diferencia en la interpretación y en el lugar que se concede a los aspectos cosmológicos y antropológicos¹⁵. Podría decirse que la filosofía presocrática se ocupa de los temas antropológicos en un contexto cosmológico, mientras que la Sofística trata las cuestiones cosmológicas en tanto que vinculadas a las cuestiones antropológicas. Por consiguiente, llamar cosmológica a la filosofía presocrática y antropológico al pensamiento sofístico o socrático debe hacerse siempre en este sentido ponderado, so pena de extrapolaciones excesivas. Hechas estas salvedades previas, podemos intentar una comparación entre la filosofía presocrática y la Sofística, con el fin de ilustrar esquemáticamente las relaciones entre ambos modos de pensamiento.

(15) La ponderación en cuestión tendría de todos modos que ser determinada en cada caso.

En primer lugar, cabe señalar que la filosofía presocrática incluye los aspectos antropológicos en su proyecto, de forma tal que

$$\begin{array}{ccc} (\text{Hombre}) \subset (\text{Mundo}) & & \\ \downarrow & & \downarrow \\ \text{parte} \subset \text{todo} & & \end{array}$$

El término mundo aparece como unidad, supuesto básico de todo pensamiento metafísico «todo (el mundo) es uno». En cambio, la Sofística opone los aspectos antropológicos a los cosmológicos. El Hombre se opone a la naturaleza: naturaleza humana/naturaleza en sentido cósmico, tal que

$$(\text{Hombre}) / (\text{Mundo})$$

Pero esto ocurre porque se ha reducido el término Mundo a su concepto físico (cosmológico), lo que supone su previa identificación.

Las distinciones de los sofistas son muy fecundas, en cuanto al separar de modo coherente ambos términos, superan los reduccionismos cosmológicos de la filosofía presocrática, pero al ser incompatibles ambos términos se nota la ausencia de un concepto general de mundo (Naturaleza) suficientemente elaborado que de cuenta de la inconmensurabilidad de ambos (distinta de su incompatibilidad). Como tal concepto general de naturaleza se halla sin duda postulado como base de la distinción inicial no cabe sino afirmar que se concibe de modo equívoco.

La filosofía presocrática pretende explicar los contenidos de la apariencia, las formas del mundo a partir de una *axiomática unitaria*, basada en el postulado metafísico de la unicidad del ser. Por el contrario, la Sofística debe renunciar a la unicidad del ser (por la oposición Hombre/Naturaleza) y considera imposible explicar todas las formas del mundo por medio de una axiomática unitaria. Exige y supone, por el contrario, *axiomáticas diferentes* —al menos las exigidas para dar cuenta de la oposición señalada—. Sin embargo, no puede coordinar las axiomáticas por la equivoicidad del concepto general de naturaleza, al quedar sin solución el problema de la aparente incompatibilidad entre ambos términos de la oposición. Sólo podría resolverse notando que inconmensurabilidad (imposibilidad de reducir un término al otro) no equivale a incompatibilidad¹⁶.

Por otra parte, la filosofía presocrática se presenta como un *pensamiento dogmático*, en tanto que otorga a la razón un crédito total en el conocimiento de la verdad. En este sentido puede decirse que la filosofía presocrática confía en la capacidad de la razón para conocer los principios (uno o varios unificados) de la realidad del mundo, como se desprende de suponer una axiomática unitaria que sirve para explicarla. La Sofística, por el contrario, no otorga a la razón tales atribuciones y se presenta como un pensamiento que podría llamarse en general *crítico*, por lo menos en su

(16) Puede verse tal vez la filosofía de Platón como el intento de resolver la incompatibilidad introduciendo un tercer término (las ideas), en la problemática sofística y socrática.

aspecto negativo de desconfianza en el poder de la razón para alcanzar verdades absolutas. En realidad, cuando esta desconfianza se convierte en tesis epistemológica, es decir, cuando se afirma que el conocimiento no alcanza verdades meramente relativas —*verosimilitudes*— la Sofística se acerca a todas luces al relativismo. Cabría decir que la postura puede dar lugar a tesis relativistas, pero no puede afirmarse que ello ocurra necesariamente. Bastaría con atender al caso de Sócrates, que parte de las mismas consideraciones de la Sofística y postula, sin embargo, la necesidad de superar la tesis relativista mediante el recurso a los conceptos generales, aunque no podamos decir que supere definitivamente las dificultades de la cuestión.

Las características anteriores pueden tomarse como diferencias generales. Pero también hay que considerar casos especiales que no carecen de importancia, pues si bien se dice que la excepción confirma la regla, hay que recordar que los contraejemplos impugnan las leyes. En este sentido no debe afirmarse sin más que la Sofística implique una superación de la perspectiva metafísica, puesto que pueden darse casos en que no ocurra así. Ponemos como ejemplo el caso de Gorgias. Gorgias es famoso, entre otras cosas, por un supuesto escrito llamado *Acerca de la naturaleza o del no-ser*, que Nestle caracteriza como «suscitado acaso por un ataque del éléata Zenón a Empédocles, y que exageraba la epistemología de la escuela eleática llevándola al absurdo»¹⁷. Este escrito se resume, para la generalidad de los historiadores de la filosofía, con los siguientes enunciados: 1) Nada es; 2) si algo existiera, no lo podríamos conocer, y 3) si fuera cognoscible, no podríamos comunicar ese conocimiento. Para atenernos únicamente al primero, y teniendo en cuenta que este ataque podría dirigirse contra la escuela eleática, podemos contraponerlo a Parménides y a su afirmación principal, según la cual «el ser es y el no ser no es»¹⁸. Al hacerlo no prejuzgamos nada acerca de si Gorgias hace su afirmación como postura alternativa a Parménides o si, por el contrario, se dedica a llevar al absurdo los planteamientos de los eleáticos, mostrando —como dice Robin— su virtuosismo de maestro de retórica»¹⁹.

Ahora bien, suponiendo que la afirmación de Gorgias fuera efectivamente una postura alternativa a la de Parménides, la frase del último debe ser contextualizada. Como indica Bueno, el ser eleático debería ser interpretado como el término de un proceso regresivo (*regressus*), cuya vacuidad consiste en la función evacuadora «del mundo de las formas, interpretadas por Parménides como apariencias»²⁰. En este sentido, el «nada es» de Gorgias sería coextensivo con la presentación del mundo de las

(17) *Op. cit.*, p. 132.

(18) Cfr. el modo en que se lo expone en G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, traducción de Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 1969, p. 377.

(19) LEON ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 2.^a edición, París, A. Michel, 1963, p. 176.

(20) BUENO, *La metafísica presocrática*, p. 228.

formas, pero sin el *regressus* consecutivo desde ellas hasta el ser de la ontología general. Pero si esto fuera así, entonces la aparente negación total de Gorgias resultaría ser, paradójicamente, la afirmación exclusiva de las apariencias, mientras que en Parménides las apariencias se presentan como algo cuyo ser consiste «en negarse para remitirnos al Ser originario»²¹. De lo que parece desprenderse que Gorgias se mantiene en la afirmación de las apariencias en cuanto negadoras del ser, por lo cual su negación es parcial respecto de la doble negación de Parménides, al limitarse al ámbito recortado por la segunda parte del poema de este último, lo que muestra que se mueve dentro de la misma problemática sin agotar, no obstante, sus posibilidades.

Protágoras parece haber sido, ciertamente, el más importante de los sofistas y entre su obra literaria destacan los historiadores un supuesto escrito titulado *La verdad*, en el cual parece haberse opuesto, al mismo tiempo, tanto a la teoría del ser inmutable de Parménides como al realismo usual del hombre corriente, es decir, tanto a la teoría que niega el valor de la experiencia en función de la tesis según la cual sólo lo inmutable es verdadero objeto de conocimiento racional, como al sentido común que confía en la experiencia, tomándola como reveladora de realidades idénticas. Con este doble rechazo se relaciona la llamada «teoría de la percepción de Protágoras», que algunos historiadores le atribuyeron²², pero que cada vez parece más difícil atribuirle²³. De todos modos, como la influencia de una teoría semejante —fuera o no de Protágoras— fue verdaderamente importante, sobre todo respecto de Platón, conviene que nos detengamos en ella. Dicha teoría aceptaría, en primer lugar, la tesis heracliteana de que todos los objetos de la experiencia están sometidos a un cambio continuo y que, por tanto, al sujeto percipiente no le es dado nada permanente como objeto de percepción. Pero, en segundo lugar, consideraría correlativamente que el flujo perpetuo no se da solamente en los objetos que afectan a los órganos sensoriales, sino también que a este movimiento se opone otro movimiento de reacción por parte del órgano. Por consiguiente, en esta intersección de movimientos se produce en el órgano sensorial la imagen percibida, al propio tiempo que se produce en la cosa la propiedad correspondiente a la imagen. De donde se sigue que la imagen perceptiva de la cosa y la propiedad de la cosa son correlativas. La propiedad es propiedad de la cosa, pero la cosa sólo tiene propiedades en tanto que cosa percibida. La conclusión de todo ello tiende efectivamente al relativismo, pues la percepción así entendida nos muestra únicamente «cómo en el momento de la percepción aparece una cosa para el que la percibe y precisamente sólo para él»²⁴. Este teoría plantea un problema que

(21) *Ibid.*

(22) Cfr. GUTHRIE, *op. cit.*, p. 177.

(23) *Ibid.*

(24) WILHELM WINDELBAND, *Historia de la filosofía antigua*, traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Nova, 1955, p. 121.

Platón intentará resolver en su momento con la teoría de las ideas, pues el problema platónico podría bosquejarse como el intento de conciliar en una sola teoría las consecuencias que se derivan de semejante doctrina y la exigencia socrática del conocimiento conceptual. De todas formas, la importancia de atribuir o no a Protágoras una teoría semejante resaltaría sobre todo a la hora de interpretar el pasaje de *La verdad* que se ha hecho famoso como exponente de la llamada teoría del *homo mensura* y que lee como sigue:

«El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son»²⁵.

Las interpretaciones de este pasaje son numerosas, y por ello conviene tener en cuenta aunque sea una pequeña muestra de ellas. Así, por ejemplo, Aristóteles²⁶ entendió el significado de esta afirmación en el sentido de que la opinión o el parecer (*τὸ δοκοῦν*) es para cada cual la verdad pura y simple. Añade que si esto es así, de ello se sigue que la misma cosa es y no es, porque a menudo una cosa es bella para unos y fea para otros; de este modo la medida resulta ser lo que a cada cual le (a)parece (*τὸ φαινόμενον*). Sin embargo, continúa el estagirita, ante dos partes que sostienen que algo posee propiedades contradictorias una de las dos tiene que estar en lo cierto y la otra equivocada, porque como ocurre en el caso de las sensaciones, «la misma cosa nunca puede parecer a unos dulce y a otros lo contrario, a no ser que unos tengan corrompido o dañado el órgano que siente y juzga dichos sabores»²⁷. Por esa razón, la medida debe ser el órgano sano y no el enfermo. La interpretación de Aristóteles parece aceptar el significado más subjetivista de la afirmación en cuanto «hombre» equivale «cada uno», de forma tal que el relativismo de una concepción semejante sería de tipo individualista.

Frente a esta interpretación aristotélica puede colocarse la que ofrece Nestle²⁸, basándose para ello en la delimitación del sentido de los términos «cosas» y «hombre». Apoyándose en Platón²⁹, quien se apoya al parecer en el propio texto de Protágoras, comienza Nestle por señalar que el texto platónico no indica como referente del primer término *cosas* en sentido fuerte (sustanciales), sino *cualidades* como lo dulce o lo amargo, lo bueno y lo malo, etc. Ello parece correcto, a juicio de este autor, puesto que sería absurdo concebir al hombre como medida de la existencia de las cosas, tales

(25) πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς μὴ ἔστιν.

HERMANN DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, edición preparada por Walther Kranz, Berlin, Weidmannsche Verlag, 1961, vol. II, B, Frag. 1, que responde a Platón, *Teeteto* 151 e-152 a, pero que en el fragmento procedente de Sexto Empírico presenta la variante οὐκ en lugar μὴ. Cfr. *Ibid.*, vol. II, p. 258.

(26) ARISTÓTELES, *Metafísica*, K, 1062 b.

(27) *Ibid.*, 1063 a, 1-4.

(28) Cfr. *op. cit.*, pp. 117 y ss.

(29) Cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 165 e - 167 d.

como piedras, plantas, astros, etc., y por ello concluye que «no se puede hablar de medida más que cuando se trata de medir y valorar, de dar expresión a impresiones agradables o desagradables... el tema de la proposición de Protágoras no son los juicios existenciales, sino los juicios de valor»³⁰. Y puesto que, para Protágoras, todas las valoraciones — sensibles o éticas — se encuentran en el mismo plano desde el punto de vista epistemológico (todas son percepciones sensibles), son igualmente «verdaderas», pero poseen un valor diferente. Un enfermo puede sentir amarga la miel y esto es verdad — el hecho de sentirla amarga —, pero el médico, al curarle, eliminará la causa de la impresión anormal para sustituir esta última por una impresión normal y «mejor». Por otra parte, el término griego *χρήματα* que se traduce por «cosas», tiene como significados principales los de (a) cosas de que uno sirve o de las que tiene necesidad, que incluye los sentidos secundarios (i) de lo que uno se ocupa; de donde cosa, asunto, y (ii) acontecimiento, ocurrencia, cosa, y (b) en plural, en sentido colectivo, bienes, posesiones, de donde surge en particular el sentido de dinero y cosas. Tal parece, por tanto, que el significado *cosas* no es el principal, y por esa razón, y por las consideraciones anteriores, Nestle concluye que las cosas de que habla Protágoras son en realidad cualidades valoradas. De ahí que indique que la afirmación de Protágoras deba traducirse por una afirmación como «el hombre es la medida de toda validez (cualidad): de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son»³¹.

El término «hombre» tiene, según el mismo intérprete, no un sentido general (especie humana), pero tampoco individual. Ha de entenderse más bien en sentido colectivo. Las leyes y costumbres de los pueblos son diversas y están, según Protágoras, igualmente justificadas. No hay instancia que pueda decidir cuáles son las correctas. Por ello son relativas y el *hombre* — a la escala de los pueblos o las tribus — es su medida.

Atendiendo a las interpretaciones de Aristóteles y Nestle, «hombre» es siempre un término colectivo, porque

a) en el nivel de la impresión sensible la distinción entre sanos y enfermos evita el relativismo individualista, y

b) en el nivel de los juicios de valor la escala de los pueblos evita también el relativismo individualista.

Por consiguiente, como puede observarse, aunque *toda percepción es verdadera en cuanto conciencia inmediata* (veo una cosa roja, me sabe dulce la miel, etc.), sin embargo *unas son «mejores» que otras*. Ahora bien, el contenido de esta superioridad o «mayor verdad» de una percepción respecto de otra no parece resolverse en el nivel del contenido de la propia percepción, sino respecto de sus consecuencias prácticas. Como dice Robin, «lo que se llama, impropriamente, verdadero es lo que en tal momento y en

(30) *Op. cit.*, p. 117.

(31) Cfr. M. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1919.

tales condiciones es provechoso o saludable»³², afirmación que Robin apoya en la exposición que hace Platón³³. La doctrina de Protágoras, añade el historiador francés, «sustituye los juicios de existencia por juicios de valor y concibe la verdad únicamente en forma instrumental»³⁴. El relativismo epistemológico de Protágoras se corona con un *pragmatismo*. En este sentido, es verdadero lo que concuerda con lo provechoso de la acción; las contradicciones de las diferentes percepciones se resuelven en el nivel de la práctica individual y colectiva.

Otra interpretación al respecto nos la ofrece a Ramnoux siguiendo a Untersteiner³⁵. Dice el primero que no debe entenderse la medida en el sentido que le dio Sexto Empírico, como si fuera un criterio. «Entendida de forma concreta —dice— la medida permite contener y si se trata de un flujo, controlarlo, del mismo modo que el reloj de arena... controla el paso del tiempo»³⁶. «El hombre es la medida» es equivalente a «el hombre posee el control» (el dominio). Ramnoux aduce que en la declamación de un discurso el ducho en el arte de la palabra sabe el momento justo de comenzar, de terminar y el tiempo exacto que se debe dar a cada parte. Estas nociones, claras en el arte de la oratoria, podría haberlas extendido Protágoras al campo de la ética y de la epistemología. La frase del *homo mensura* resultaría de extrapolar estas nociones a la ontología.

Ahora bien, estos análisis que permiten interpretar con mayor exactitud la proposición del *homo mensura* que inaugura explícitamente el decurso de la filosofía griega clásica, muestran también como relevantes las discusiones en torno al sentido de las expresiones «hombre» y «cosas». Piénsese, por ejemplo, que considerar al hombre medida de cosas existentes no significa afirmar que las cree, sino añadir al orden de realidades (orden equivalente para la filosofía presocrática y sofista, que se caracteriza por la inclusión del término hombre en un concepto general de mundo) una dirección diferente y opuesta en el orden del conocimiento, inaugurando así propiamente el sentido (la dirección) de la crítica filosófica como crítica de las apariencias. Pero la crítica de las apariencias no es ahora su negación de tipo eleático —las apariencias son las condiciones que deben ser negadas para afirmar el ser³⁷—, sino que, manteniéndose en las apariencias, el hombre protagórico las mide, las ordena e, incluso, crea órdenes en ellas. Pasamos así de unas apariencias necesarias —necesarias para ser negadas— en Parménides a unas apariencias ordenadas por la medida humana y aptas de ordenaciones cada vez mejores. Ahora bien, el orden de las apariencias a que aludimos hay que vincularlo inmediatamente con el orden político en su sentido más

(32) NESTLE, *Historia del espíritu griego*, p. 118.

(33) *Op. cit.*, 175.

(34) Cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 166 a - 168 c.

(35) *Op. cit.*, p. 175.

(36) En la sección dedicada a Protágoras en *Historia de la Filosofía*: 2. *La filosofía griega*, dirigida por Brice Parain, 3.ª edición, Madrid, Siglo XXI, 1973.

(37) Cfr. BUENO, *La metafísica presocrática*, p. 228.

riguroso, pues *apariencias* (o sensaciones, impresiones, etc.), no son irrealidades (todas son verdaderas para la conciencia subjetiva), aunque unas mejores que otras. Pero «mejor» es un término comparativo que en este caso hace referencia a una relación del tipo «A es mejor que B respecto de C». Percibir dulce la miel es mejor que percibirla amarga respecto de la buena alimentación. En este caso se trata de la utilidad relativa a la conservación de la propia vida, y en ese sentido enfermo es aquél cuyas sensaciones (en sí mismas verdaderas) son perjudiciales para su conservación. Otro tanto podría decirse de los juicios de valor, de las acciones morales, etc.

La creación del *orden de las apariencias* depende de la posesión del arte política, que Protágoras se representa como la culminación de la razón humana³⁸. Pues si el hombre es la medida de todas las cosas, el orden de las apariencias — *la ciudad* — sólo puede lograrse merced a una cierta *commensurabilidad de las diferentes medidas*, lo que supone un acuerdo acerca del sentido de cosas tales como la justicia, lo bueno, etc. Y así como el médico restablece al enfermo curándolo, sustituyendo sensaciones peores por sensaciones mejores, así también el educador (el sofista) puede lograr, por medio de la enseñanza de la virtud, una terapéutica que haga posible el orden de las apariencias, es decir, la *commensurabilidad de las medidas*.

La virtud (areté) es la *excelencia racional* tal como se manifiesta en la convivencia política (de la *polis*) y en este sentido el arte de convencer pretende ser también el arte de demostrar. La excelencia persuasiva no es, al menos en Protágoras, un arte de embaucador, sino un arte pedagógica, el arte de enseñar la virtud, es decir, la excelencia racional, que es tal en cuanto permite alcanzar unidades de medida respecto de las cuales puedan ser *commensurables* las medidas dadas (conciencias individuales). La racionalidad que se logra con la enseñanza de la virtud es la que define el orden de las apariencias como *commensurabilidad de las diferentes medidas*, evitando así la irracionalidad, es decir, la *incommensurabilidad de las conciencias*. El arte política por la que el hombre supera a los demás animales, que le permite sobrevivir a pesar de estar menos dotado que otras especies, en la misma medida en que le permite crear un orden tal que en él no se destruyan los unos a los otros, confecciona el orden de las apariencias a través de la enseñanza de la virtud, que es despliegue de la razón; razón que es *mensurante, medida*. Pero la medida no es en este caso medida cósmica, sino *antropológica* — y esto en su grado más elevado, en la forma del arte política.

Ahora bien, la *incommensurabilidad* entre las diferentes medidas (conciencias subjetivas) no puede resolverse encontrando en su mismo nivel una base de medida común, es decir, postulando como unidad de medida alguna de entre ellas, puesto que por definición son *incommensurables* entre

(38) Cfr. Francisco RODRIGUEZ ADRADOS, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 211 y ss.

si. Por el contrario, un planteamiento como el que suponemos posible sobre los supuestos que le hemos atribuido a Protágoras, y que desborda los límites de este artículo, sólo podría evadir la dificultad mediante un artificio en cierto modo semejante al empleado por Eudoxo para «resolver» el problema de las cantidades inconmensurables. Puesto que lo inexpresable era —como dice Babini— «la razón entre dos cantidades inconmensurables, Eudoxo elimina la dificultad definiendo, no la razón misma, sino la igualdad de razones, es decir, la proporción, mediante un proceso independiente del carácter conmensurable o no de los elementos proporcionales»³⁹. De modo análogo, la inconmensurabilidad de las medidas (conciencias) podría replantearse suponiendo que si bien dos conciencias A, B dadas cualesquiera son siempre inconmensurables entre sí, cabe no obstante la posibilidad de introducir respecto de ellas otras conciencias C, D, tal que las relaciones satisfagan la proporción $A : C :: B : D$, sin que pueda darse el caso en que $C = D$, puesto que entonces A y B serían conmensurables. Con ello la dificultad se «resuelve» en el peculiar sentido en que se pasa a un nivel superior (de relaciones simples a relaciones de relaciones, de razones a proporciones)⁴⁰.

(39) En su prólogo a *Leibniz-Newton, el cálculo infinitesimal*, Buenos Aires, Eudeba, 1972, p. 6.

(40) Se trata del peculiar tipo de solución caracterizado por pasar del problema en un nivel en que parece insoluble a su solución en un nivel superior, como el paso de las dos dimensiones del plano a las tres del espacio en el caso del Teorema de Desargues.

Cfr. Roberto SAMUELLIS, *La dialéctica del espacio*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952, pp. 16 y ss.