



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
CAMPO DE CONOCIMIENTO: ÉTICA

PROTÁGORAS Y LA TEORÍA DEL HOMO-MENSURA COMO UNA POSIBILIDAD ÉTICA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

CARLOS DAVID LÓPEZ RICO

TUTOR: DR. RICARDO SALLES ALFONSO DE ALMEIDA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE, 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Baruch, mi hijo.

Aquí es donde uno da testimonio de lo mucho que las personas nos ofrecen. Agradezco el apoyo de mi hermano César, de mis hermanas y mi madre; así mismo, también a mi entrañable amiga, Marcela, que durante esos días de encierro fue indiscutiblemente solidaria conmigo. De manera especial, gracias a mi tutor el Dr. Ricardo Salles que con paciencia e infinita amabilidad siempre atendió mis solicitudes y supo realizar preguntas fundamentales sobre esta investigación.

Las objeciones y sugerencias de mis profesores y amigos filósofos fueron de mucha ayuda. Gracias a la Dra. Carmen Trueba por esa minuciosidad argumentativa que le caracteriza y su amplio conocimiento del escepticismo antiguo; a la Dra. Teresa Rodríguez por hacer mención sobre la diferenciación entre las tesis propias de los textos platónicos y las tesis que pueden derivarse de dichos textos y que competen a una interpretación personal; al Dr. Gerena Carrillo por su conocimiento sobre el contexto histórico del siglo V a. C.; al Dr. Muñoz Oliveira por la exigencia en la precisión y diferenciación de algunos conceptos básicos en la tesis principal; a la Dra. Leticia Flores Farfán por su disponibilidad para la revisión de mi texto.

Finalmente, gracias a la Universidad Nacional Autónoma de México, a la Facultad de Filosofía y Letras, al Instituto de Investigaciones Filosóficas, a la Coordinación del Posgrado en Filosofía y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por todo su apoyo durante la elaboración de mi investigación.

“Poco a poco he ido descubriendo que hasta el presente toda gran filosofía ha sido la confesión de su autor, y (lo haya querido o no, se haya dado cuenta o no) constituye sus memorias... Por el contrario, en el filósofo no hay nada impersonal, y particularmente, su moral ofrece un testimonio claro y decisivo de lo que es, es decir, de la jerarquía que preside en él a los instintos más íntimos de su naturaleza.”

F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §6

Índice.

Introducción.....	6
a) Descripción del tema.....	6
b) Antecedentes.....	7
c) Descripción de la estructura de la tesis.....	10
Capítulo I. Fragmentos representativos.....	12
a) Las fuentes y el estado de la cuestión.....	12
b) Pensamiento antilógico.....	13
c) Antilógica y erística.....	16
d) Una manera controvertida de practicar y/o interpretar la antilógica.....	18
e) Relativismo.....	18
f) Antilógica y suspensión del juicio.....	21
g) Resumen general del pensamiento antilógico.....	22
Capítulo II. Contexto antilógico y el Protágoras platónico.....	23
a) Precedentes.....	23
b) La transmisión platónica de Protágoras.....	26
Capítulo III. La imposibilidad de la contradicción e interpretación de la sentencia del hombre medida...38	
a) Peritropé.....	38
b) Sobre la sentencia del hombre medida.....	45
c) Lo <<mejor>> como criterio del sabio.....	49
d) Conclusión y estado general de la cuestión.	53
Capítulo IV. El ejemplo histórico: Sexto Empírico y la antilógica como terapia.....	56
a) Sexto Empírico y Protágoras: afinidades teóricas	56
b) Sexto y la ataraxia.....	60
c) Escepticismo y sociedad.....	62
d) De la insuficiencia ética del escepticismo.....	64
e) Conclusiones de la actitud escéptica.....	67
Capítulo V. La puerta entreabierta: la interpretación terapéutica de la sentencia del hombre medida.....	70
a) Negatividad y purga.....	70
b) Construcción y responsabilidad social.....	71
c) El hombre como medida. Voluntad.....	75
d) Platón y la purificación como noble profesión.....	76
e) Influencia y contexto.....	78
Conclusiones.....	81
Bibliografía.....	86

Introducción.

a) Descripción del tema.

En Sexto Empírico está presente como tema central la *ataraxia*, que es la serenidad del espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno. Pero eso no es todo, sino que el escéptico no piensa que esté inmune por completo a la turbación, admite que puede verse turbado por las necesidades y que incluso hay gente que se turba por partida doble ya que cree que su situación es objetivamente mala en sí. En el escepticismo de Sexto esta situación puede superarse a partir de la confrontación, análisis y no objetivación de ciertas cosas como necesariamente en sí mismas malas o buenas. Cito: *el escéptico, al evitar pensar que cada una de esas cosas es objetivamente mala, incluso en ellas se maneja con más mesura. (PH 1-30)*¹ La perspectiva de Sexto y su línea de argumentación me sirven en cierto modo para plantear y *abrir* una posible vía de interpretación filosófica alternativa y similar de la tesis protagórica del homo-mensura.

Para Protágoras, *el hombre es la medida de todas las cosas*. Al respecto y partiendo de la línea hermenéutica que me propongo explorar y llevar adelante, ésta es la pregunta que quisiera responder: ¿En la teoría de Protágoras es posible *desprender* la *ataraxia* o una propuesta que en ese sentido limite el sufrimiento de las personas o lleve a la serenidad del espíritu? ¿Cuál sería el fundamento de tal posibilidad? Tentativamente mi respuesta es afirmativa.

A pesar de que ya hay un importante avance en los estudios sofísticos, sobre todo de Protágoras y su posición sobre política, justicia, educación y democracia, este proyecto se propone clarificar parte del alcance del corpus teórico protagórico al relacionarlo de manera justificada no solo con Sexto Empírico (que sirve tal comparación sólo como ejemplo para dar una idea de lo que me propongo), sino principalmente con una actitud ética y crítica ante las vicisitudes de la vida que perfectamente pueda sostenerse en la actualidad. Comparto la idea de Solana Dueso de que para el avance de los estudios sofísticos es importante un *cambio radical en las hipótesis previas, de manera tal que si se siguen manteniendo las que emanan de la obra platónica y aristotélica, realmente poco cabe esperar.* (1996, 35)

Me parece relevante no sólo para la filosofía el tema a tratar, pues en la actualidad el vertiginoso ir y venir de la gente en las ciudades, los problemas sociales, económicos, la inseguridad junto con todo un bombardeo publicitario que pone a la orden del día cómo ver y valorar los problemas importantes desde el punto de vista de las esferas del poder, por mencionar algunos ejemplos, nos estresan y nos hacen sentir, muchas de las veces, simplemente mal. Así, uno mismo, con los pensamientos, actitudes y creencias, ¿no es el caso que muchas veces nos sentimos perturbados y azotados creyendo que lo que nos ha pasado o pasa es lo más desgraciado del mundo?

¹Uso aquí la traducción al español de los *Esbozos Pirrónicos* hecha por Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego publicada en Madrid, Gredos, 2002. Usaré *PH* para *Esbozos Pirrónicos*, que es la abreviatura comúnmente aceptada para la obra de Sexto.

Por otro lado es bien sabido que muchas veces a la gente no le importan nuestros problemas personales y mucho menos están dispuestos a ayudar. Y es precisamente en Protágoras donde creo encontrar elementos teóricos que muestran la relevancia y la responsabilidad que tiene uno, en primer lugar, consigo mismo al analizar y sopesar nuestras propias creencias y así poderlas ver desde otra perspectiva, enfrentarlas con temple. O por lo menos, ante una situación difícil, no objetivar lo malo de tal situación evitando así un sufrimiento alargado o intenso. No se trata de engañarnos justificando nuestra mala conducta o nuestros pensamientos nocivos o, por así decir, perjudiciales. No creo que de Protágoras se pueda desprender un tratado sobre la conducta ni mucho menos que él dicte reglas sobre el mismo. Simplemente creo que podemos encontrar, en primer lugar, un reconocimiento de la libertad de uno mismo y la responsabilidad que esto conlleva frente al dolor y, en segundo lugar, una invitación a la reflexión con el objetivo de ayudarse a sí mismo. Finalmente hay que recalcar que Protágoras se enmarca en la Grecia del auge económico, donde existió una confianza bien marcada en las capacidades humanas. De igual manera, las comparaciones de la sofística y la retórica con la medicina eran muy frecuentes en los escritos de la época, por lo cual viene a colación esta cita de Epicuro que también inspira en cierto modo este proyecto:

Vano es el discurso de aquél filósofo por quien no es curada ninguna afección del ser humano. Pues justamente como no asiste a la medicina ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, igualmente tampoco de la filosofía si no busca expulsar la afección del alma. (Sentencias Vaticanas. D.54)

b) Antecedentes

Por principio, el propio Sexto Empírico reconoce que se ha querido incluir a Protágoras como un escéptico. (Cf. PH 217) Desde mi punto de vista existen contadas similitudes importantes entre Protágoras y Sexto Empírico. No obstante, esto no constituye una razón suficiente para apartarlo del escepticismo. El concepto y la función de las antilogías (opiniones contraías sobre un mismo tema; a cada argumento, se opone otro argumento), la falta de criterio específico para establecer una verdad objetiva y el argumento de *en relación a*, entre otros posibles aspectos de su teoría lo aproximan o podrían aproximarlos a una vertiente moderada de escepticismo.

Existen diversas voces que encuentran afinidad de pensamiento entre estos dos pensadores, como V. Brochard en su obra *Los escépticos griegos*, (1945) donde analiza esa relación sin entrar en muchos detalles al tratar sobre Protágoras. El español Solana Dueso establece como piedra angular de esa afinidad el tema de la antilógica, y creo tiene mucha razón. (1996, 131) Y por esa razón, para Solana Dueso *la filosofía protagórica es, en sentido fuerte, una filosofía rival para Platón y Aristóteles. Sus diferencias con el sofista van de la lógica a la política.* (1996, 55)

Del sofista podemos encontrar que en los últimos años ha habido una creciente investigación. La mayoría de estas investigaciones toman como presupuesto la aplicación de la teoría del hombre-medida en sentido general, de

colectividad, de grupo. Y para este proyecto creo que es pertinente tomar tal sentencia más en sentido individual (sin necesidad de desvincularlo totalmente de una interpretación de colectividad), donde, a final de cuentas, cada hombre es responsable de la valoración de las ideas y creencias de cada cual.²

Dado el auge de los estudios sobre la sofística existen compilaciones de antiguos testimonios y fragmentos que reúnen y recaban pensamientos, frases y posiciones sobre la mayoría de los sofistas y que son considerados auténticos representantes del pensamiento de cada cual. Aunado a ello también contamos con estudios sobre la sofística y sobre Protágoras tan interesantes que propugnan por una nueva visión tanto de los mismos como de la época en que se gestaron. Algunos críticos que van en esta línea son Solana Dueso, (1996) Edward Hussey, (1991) García Gual, (1988) J. de Romilly (1997) y Alonso Tordecillas, por mencionar algunos de los más recientes, sin olvidar desde luego los estudios y la contribución de Kerferd (1981).

Sobre la importancia de la sofística, para Hussey, la generación más vieja de los sofistas, conformada por Protágoras, Gorgias e Hipias, *emergió con el escepticismo de la época para producir una alegre actitud pragmática hacia la vida y una convicción de que el estudio propio de la humanidad era el hombre mismo. La irreductible variedad del comportamiento y el carácter humanos fue aceptada y, por encima de todo, hubo una fe en la habilidad de la mente humana para superar casi todos los obstáculos...*(1991,19) García Gual considera que *los responsables del nuevo giro intelectual (de Atenas), fueron fundamentalmente los viejos sofistas (esencialmente Protágoras).* (1988, 36) Alonso Tordecillas considera al de Abdera como un *educador* en toda la extensión de la palabra. Sin olvidar a Kerferd, para quien es un antiguo precursor del contractualismo y un teórico de la democracia. Otra autora que presenta a los sofistas bajo una luz muy positiva es Jacqueline de Romilly, quien afirma nada más ni nada menos que Platón *parece construir su propia filosofía en función de tales ideas y para responder a ellas.* (1997, 110)

Por otro lado hay quienes encuentran en la sofística, particularmente en Protágoras, una influencia y pensamiento nocivo en todos sentidos. *Hablando de la salud del alma, que es de lo que trata este proyecto, no nos vayamos tan lejos y acudamos a Platón mismo para constatar su opinión respecto del sofista. Sócrates, al enterarse de la intención del joven Hipócrates, que desea con ímpetu escuchar a Protágoras, le pregunta:*

*- ¡Por los dioses!, ¿no te avergonzarías de presentarte a los griegos como sofista? -¿Sabes, pues, lo que vas a hacer, o no te das cuenta?, dije. -¿De qué? -Que vas a ofrecer tu alma, para que la cuide, a un hombre que es, según afirmas, un sofista. -...lo que estimas en mucho más que el cuerpo, el alma, y de lo que depende el que seas feliz o desgraciado en tu vida, **haciéndote tú mismo útil o malvado...** ¿Pues qué? ¿Sabes a qué peligro vas a exponer tu alma? (Prot. 312a-c)*

² No olvidemos que *el individuo del siglo V a.C. no estaba pensado en su aislamiento, y Protágoras tenía más que otros el sentido de la colectividad.* Cf. J. de Romilly. (1997, 107)

Ésta es la perspectiva que tiene Platón de Protágoras. Y seguramente otros más. Este pequeño fragmento queda claramente orientado al tema en cuestión, pues en él la intención de Platón es hacer ver lo inútil, imposible y ridículo que es tratar de buscar, tanto en la sofística en general como en Protágoras mismo, elementos, ideas o propuestas que promuevan un cambio positivo y un cuidado del alma. Para Platón (quien en el principio del diálogo –sin haber Sócrates escuchado al sofista- ya tiene una opinión negativa de él) el de Abdera *viene a ser un traficante o un tendero de las mercancías de que se nutre el alma.* (Prot. 313c) En contraposición, es Sócrates quien encarna el ideal de aquella persona que se ocupa de su cuidado. Ya en la *Apología* Platón nos pone en escena a un Sócrates convencido del bien que hace a la sociedad, de manera individual, al dedicarse casi exclusivamente al examen del alma al decir frente al tribunal

...comprenderéis, por lo que sigue, que yo soy precisamente el hombre adecuado... mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores y, en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?...“Iba [Sócrates] allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible. (29d-31c)

Pero, como bien sabemos, lo irónico del asunto es que el propio Sócrates terminó siendo acusado y condenado a muerte *por corromper las almas* de los jóvenes, según se cuenta. Finalmente, ante la sentencia de muerte, el propio Sócrates no hizo sino reflexionar sobre su situación actual y lo que le esperaba. Así,

... en efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de todos los males. ...Pero ya es hora de marcharnos, yo a morir y ustedes a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios. (Apología, 29a)

Aquí Sócrates enfrenta posiciones diferentes sobre un mismo tema y elige la más sensata según su razonamiento y le sobreviene una gran calma. Este es un ejemplo de lo que creo puede sostenerse dentro del pensamiento de Protágoras, pues la estructura teórica en la cual Sócrates se basa para llegar al estado sereno de su alma parece que es, más allá de las significantes diferencias que la dialéctica encarna, prácticamente la misma. El punto medular consiste en que el pensamiento se abra a la posibilidad de considerar una mentalidad diferente, de aceptar la crítica de las propias creencias y posiciones, es decir, del ejercicio mismo de la antilógica. El problema es que tanto el nombre <<sofista>>, en general, como el personaje Protágoras, y su pensamiento, han quedado reducidos a un espacio negativo y de poco valor en la historia de las ideas a partir de la crítica de Platón, lo cual hace que mi interés por el pensamiento del sofista resulte probablemente un poco más relevante. De todo esto, ¿es posible un cambio radical o alterno de la perspectiva negativa que Platón ofrece sobre el sofista como resultado de nuestra

investigación? Una pregunta más, ¿Protágoras sostiene como tal esta propuesta o yo la derivo de sus tesis principales?³

c) Descripción de la estructura de este trabajo.

En el capítulo primero ofreceré lo que la tradición ha escrito sobre Protágoras con el fin de tener elementos que nos permitan ampliar nuestra perspectiva sobre el sofista y no quedarnos sólo con lo ofrecido por Platón, y lo hago en un orden que considero hace comprensible el pensamiento del sofista: de la antilógica al relativismo. En el segundo capítulo expongo el contexto que enmarca ya a Protágoras en una tradición antilógica. Sigo con la transmisión platónica del pensamiento del sofista y voy al paso discutiendo algunos puntos con el objetivo de saber qué tanto algunas tesis son o no del Protágoras histórico; así, *siguiendo el esquema de la diferenciación entre la tesis y la valoración de la tesis*, podremos juzgar si se adecuan o no a los fragmentos de la posteridad. Esto con el fin de poder evaluar con más razones si dichos fragmentos podemos considerarlos o no (ya no digamos reproducción fiel) apegados o afines al pensamiento protagórico. El tercer capítulo trata sobre la interpretación de algunas tesis principales del sofista, tales como el de la *peritropé* (autocontradicción), la sabiduría y en general sobre la tesis del hombre medida. El cuarto capítulo no sólo sirve de paralelo, sino de contraste histórico y filosófico. En primer lugar, hago un análisis sobre los puntos teóricos convergentes entre Sexto y Protágoras; prosigo con una exposición y análisis sobre la doctrina escéptica así como sus conclusiones. Este capítulo es importante para distinguir con un poco de más claridad, supongo, entre el pensamiento de Sexto y Protágoras y poder reforzar una valoración sobre el sofista, valoración que hago y que es mi propuesta de esta tesis en el capítulo sexto. En este último capítulo no sólo hago una valoración del pensamiento protagórico en sentido terapéutico a partir de un razonamiento lógico (paso que me parece fácil de hacer) sino que también incluyo una pequeña exposición tomando en consideración el análisis sobre la sexta definición del *Sofista* como <<purificador>> que en el diálogo homónimo nos ofrece Platón. Esto con el objetivo de no ver tan alejado mi punto de vista de las propias reflexiones del mismo Platón acerca de cómo y a quién se debe considerar un purificador. Tratando de evitar posibles objeciones al respecto, tales como el inmoralismo ético y político en Protágoras al no existir un criterio firme y claro, pues las opiniones de cada cual tendrían, según ellos, un valor similar que no permitiría distinguir o ni siquiera evaluar una creencia, afianzándose cada quien en lo suyo tratando de justificar cualquier opinión por más insana y perjudicial que sea para él mismo y para los demás, haré un análisis sobre la responsabilidad social en el sofista y que se sustenta en los fragmentos aportados en el primer y segundo capítulo. Finalmente, unos cuantos fragmentos de la época nos hará pensar que la sofística y el poder de la palabra tenían la intención de ser ensalmo y curar las penurias del alma. Las conclusiones y puntos abiertos para un estudio aparte se mencionarán.

La edición ampliada y actualizada de los *Testimonios y fragmentos* en la que me apoyo es la del Dr. José Solana Dueso (Madrid, 2013), la cual recoge la edición ampliada de Emilio Lledó (Barcelona, 1996), la de Diels-Kranz

³ Agradezco a Teresa Rodríguez el planteamiento de esta cuestión.

(DK), y los trabajos de Untersteiner; esta actual edición amplía y añade fragmentos para ofrecernos una perspectiva más sólida. Se divide en tres secciones: **A** para los testimonios, **B** para los fragmentos o citas textuales y **C** para las imitaciones. Se hará saber, según sea el caso, cuando la cita pertenezca a cada una de estas tres secciones con su número correspondiente. Tómese en cuenta que algunas numeraciones (*por ejemplo A23 y B6*) contienen dentro de sí fragmentos de diferentes autores, por lo cual yo preciso, después de la sección, el autor correspondiente. Así, <<A23. Diógenes de Enoanda>> es diferente de <<A23. Filodemo, *De la piedad*>> Las citas de los antiguos que no tengan la referencia **A**, **B** o **C** podrán consultarse en las ediciones que me apoyo. Quiero que mi lector tome en cuenta un dato relevante: al inicio trataré de no ofrecer ningún testimonio proveniente casi exclusivamente de Platón, con el fin de hacernos una idea general que no dependa básicamente de lo que acerca del sofista él nos legó, por lo cual me disculparé de que los dos primeros capítulos abunden quizá más de lo debido en fragmentos, pues el asunto que me ocupa lo requiere.

CAPÍTULO I. Fragmentos representativos.

a. Las fuentes y el estado de la cuestión.

Entre los elementos disponibles para llevar a buen puerto esta investigación encuentro los siguientes. De antemano sabemos que no contamos con textos directos del sofista de Abdera lo cual hace de esta investigación un terreno espinoso y de difícil acceso.⁴ Las fuentes disponibles con más detalles provienen principalmente de Platón y Aristóteles, por un lado, y por otro tenemos los testimonios y fragmentos posteriores a Platón y Aristóteles; los fragmentos que éstos últimos nos ofrecen de sobra se sabe que son interpretados e insertados muchas de las veces a la luz de sus intereses filosóficos y argumentativos, por ejemplo véase en el *Teeteto* (152c) la identificación entre percepción y verdad infalible, la discusión sobre el principio de No Contradicción en Aristóteles (*Metafísica*, V, caps. 4-5), así como la discusión y análisis sobre Acto y potencia (*Ibidem*, IX-3). Al respecto recordemos que la visión negativa de los sofistas creada por Platón y Aristóteles también está sustentada por la falta de sus escritos, puesto que fueron quemados (A23, Cicerón; A4, Eusebio, A3 Hesiquio Milesio; A1, Diógenes Laercio, IX, 52), y la información que se posee aparece siempre bajo el sesgo de los mismos: *recuérdense las críticas de Cherniss que McDiarmid exagera hasta el abuso: Aristóteles lee dentro de las palabras de sus predecesores lo que éstos no han dicho. Para Kirk-Raven-Schofield, por ejemplo, los juicios de Aristóteles están frecuentemente deformados debido a su consideración de la filosofía precedente como un titubeante progreso hacia la verdad.* (Cf. Solana, 1996, 32)

Sólo se conservan testimonios y fragmentos. Tal vez ustedes se pregunten *¿Cuál es la interpretación adecuada?* Pero, por principio, sería mejor preguntarnos, *¿cuál es el texto o las palabras auténticas de lo que dijo Protágoras?* Si muchas veces es difícil entender el pensamiento de los filósofos teniendo presentes sus textos, nos encontramos en un problema mayor al tratar de entender el pensamiento protagórico por carecer de ellos. Es por ello que hemos de comprender la borrosa historia de los sofistas, y en particular de Protágoras. Creo que este sofista tiene cosas interesantes que decir, pero solo es una intuición. Espero hacer una interpretación razonable a partir de ciertas bases que expondré en este capítulo.

He trabajado con los textos que Platón nos ofrece y, en el mejor de los casos (menuda observación), jamás podríamos objetarle una contradicción al mismo Platón. Lo que podría sostenerse es una presentación cuestionable, no sistemática, pues entre el *Teeteto* y el *Protágoras* existe un panorama muy diferente entre las ideas fundamentales sobre Protágoras.

Siempre me ha resultado difícil realizar, por lo que respecta a la filosofía, las preguntas adecuadas. *¿Quién es Protágoras? ¿Cuál Protágoras, el histórico o el Platónico-Aristotélico? ¿Hasta qué punto el Protágoras del Teeteto*

⁴ *La crítica platónica ha sido señalada como la principal (si no la única) responsable de la injusticia histórica cometida con la sofística, pero convendría preguntarse hasta qué punto su relegación no habría respondido además a otras causas... las pocas líneas que nos ha legado la tradición sólo nos permiten apreciar la originalidad y audacia del autor (Protágoras).* Trueba A. (1994, 22)

y su homónimo no son (o son) una invención literaria de Platón mismo, mezcla de su ingenio?⁵ Es difícil aceptar que sea todo una invención.⁶ Podría aceptarse la real existencia del sofista Protágoras, empero lo que nos interesa indagar son sus ideas. Por lo pronto, es inverosímil la inclusión del sofista en el Serapeión de Menfis al lado de grandes figuras como Platón, Tales, Heráclito y Homero, entre otros, si nada importante o relevante hubiera sostenido.

Me interesa ir un poco más allá de lo dicho por Platón y poder rastrear una imagen más clara, si es que se puede, de lo que el *Teeteto* y el *Protágoras* nos ofrece. No había caído en la cuenta de lo difícil que es ofrecer una caracterización más o menos sólida de la sofística en general, de Protágoras en particular; pero, tratando de mirar un poco más de cerca y con un moderado rigor, encontramos que dicha caracterización, en palabras de J. de Romilly, se *nos escapa cruelmente*, (1997, 9) al punto de casi resultar en un desánimo y quedarnos en la caracterización platónica.

Es necesario poder obtener las características elementales del abderita de tal modo que pudiera formar, en primer lugar, una imagen peculiar y elemental de su pensamiento. A los testimonios y fragmentos que la antigüedad nos ha legado podría perfectamente aplicársele la mirada sospechosa de su autenticidad; y con más razón siendo que muchos de ellos tienen sin duda alguna la orientación platónica; Aristóteles es el primero en heredar dicho sesgo. La mayoría de los testimonios son posteriores a los escritos de Platón, llegando a ser de hasta cinco y seis siglos después (Ateneo, Porfirio, Hermias). Aunque por ello no hemos de descalificarlos del todo.

Veo por lo menos dos elementos importantes que deben entresacarse de los fragmentos acerca de nuestro sofista; el primero de ellos es el contenido o la tesis elemental y, segundo, su valoración o interpretación de dicha tesis. Me importa más lo primero que lo segundo, pues lo segundo podría estar ya influenciado, llega a ser en ocasiones muy subjetivo y es susceptible de una gran discusión y puede, finalmente, no pertenecer al núcleo del pensamiento de Protágoras. Esto no implica hacer a un lado los fragmentos que nos transmite Platón, al contrario, reforzarán, dado el caso, el núcleo que siglos más tarde conservó la tradición, y al mismo tiempo nos permitirán ofrecer una interpretación alterna, pues lo que nos interesa no es propiamente el Protágoras platónico sin más (si es que es producto de su imaginación), sino acercarnos al Protágoras real, al histórico y tener así una opinión más elaborada de este pensador.

b. *Pensamiento antilógico.*

Aquí ahondaré sobre el pensamiento antilógico en Protágoras. Según los testimonios, existe una tendencia casi unánime en declarar que Protágoras sostenía que a cada argumento, se opone otro argumento o que sobre cualquier cuestión existen dos opiniones enfrentadas; que se pueden tener dos puntos de vista sobre una misma cuestión.

⁵ Estas preguntas, elementales, abrieron una perspectiva previamente sin indagar en mi marco teórico. Agradezco a Ricardo Salles su elaboración.

⁶ Una nota relevante es que en el Serapeión de Menfis existía una estatua, al lado de otros pensadores como Píndaro y Homero, en honor al sofista. Cfr. Lauer y Picard (1955, pág., 120).

Casos antilógicos son los siguientes: a) sobre el cobro de honorarios que los sofistas hacían por la impartición de lecciones, Platón tiene el punto de vista de que eso es algo malo y se pregunta *si por semejante servicio se atreven manifiestamente a pedir dinero (Menón, 91d)*; ya Sócrates, como si se tratara de un grave delito que mereciera pena alguna, dice que sus acusadores, aunque *han hecho otras acusaciones tan desvergonzadamente, no han sido capaces, presentando un testigo, de llevar su desvergüenza a afirmar que yo cobré alguna vez o pedí a alguien una remuneración (Apología, 31b)*. De opinión contraria es Filóstrato, quien dice que cobrar honorarios es *una acción nada censurable, pues apreciamos más lo que esperamos obtener con dinero que lo gratuito. (A2. Vida de sofistas, I, 10, 1)* Otro ejemplo antilógico. Heracles llega, como huésped, a la casa de Admeto en el momento en que recién ha muerto la esposa de este último. Ante tal acción, la de recibir a un huésped en situación de desgracia, el Corifeo le reprocha: *¿Qué haces? ¿Te atreves a recibir a un huésped, teniendo delante una desgracia semejante, Admeto? ¿A qué esta locura?* Admeto, en opinión contraria, dice que de no haberlo aceptado, en primer lugar, su desgracia *en nada habría menguado* y, en segundo lugar, *habría quebrantado el deber de hospitalidad y a mis males otro mal habría añadido: que mi casa fuera llamada inhóspita.* (Eurípides, *Alceste*, 552 y subs.) En ambos casos, el del cobro de honorarios y el del recibimiento de un huésped en circunstancia de desgracia, encontramos opiniones contrarias. Y en la vida real hay quienes sostienen las opiniones contrarias que aquí se han expuesto. Esto es la antilógica, opiniones contrarias sobre un mismo tema.

Esto es lo que se conoce como el método Antilógico. Algunos incluso llegan a darle relieve a esta idea señalando la autoría de este principio a Protágoras, queriendo hacernos ver que él fue el primero en proclamarlo o por lo menos el defensor más férreo de esta tesis.

Estos son los libros que se conservan de él (Protágoras): ... Antilogías en dos libros. (A1. Diógenes Laercio, IX, 55).

Fue el primero⁷ (Protágoras) que dijo que << sobre cualquier cuestión hay dos argumentos contrapuestos entre sí >>, método que aplicó en sus discusiones, siendo el primero en practicarlo. (A1. Diógenes Laercio, IX, 51.)

Dicen los griegos (no únicamente Aristóteles y Platón), siendo Protágoras el primero de ellos, que a todo argumento se opone otro argumento. (A20. Clemente de Alejandría, Miscelánea, VI, 65)

Dice Protágoras que acerca de cualquier asunto se puede disputar en las mismas condiciones según el pro y el contra, y también de esto mismo, de si todo asunto es disputable según el pro y el contra.⁸ (A20. Séneca, Cartas a Lucilio, 88, 43)

⁷ Como dato relevante, Solana Dueso nos informa que Diógenes reitera hasta en nueve ocasiones que Protágoras fue <<el primero>> en sostener dicha tesis, lo cual es una prueba del giro profundo que el sofista introduce en el pensamiento griego. Véase n. 16 de su edición a *Los Sofistas: testimonios y fragmentos*. (2013)

⁸ Este fragmento que Séneca nos ofrece me resulta significativo, pues, según esto, ninguna afirmación protagórica tendría el status de una verdad indiscutible, absoluta. Lo cual nos vuelve a abrir la puerta a la relatividad. Por lo tanto, los enunciados o

Aristóteles, sobre este mismo tópico, lo expresa de la siguiente manera: *Además, si las proposiciones contradictorias sobre un mismo tema son todas simultáneamente verdaderas, es evidente que todo será uno. Será lo mismo, en efecto, un trirreme, un muro y un hombre si es posible afirmar o negar algo de cualquier cosa, como necesariamente sucede a quienes sostienen el argumento de Protágoras.* (Se puede leer Antilógica) **A19**. (*Metafísica*, IV, 4, 1062 b18)

Aristóteles, refiriéndose a Protágoras: *Sucedendo esto, ocurre que la misma cosa es y no es, es bueno y malo, y otras cosas que se dicen en afirmaciones opuestas...* (Se puede leer Antilógica). (**A19**. *Metafísica*, XI, 6, 1062b 13).

No sólo era el método o razonamiento antilógico un ejercicio, sino que pretendía quedarse para la posteridad siendo el título de una de las obras principales del sofista, según se cuenta.

Euforión y Panecio han dicho que el principio de la República de Platón ha sido hallado muchas veces modificado, obra que, según dice Aristóxeno, se halla escrita casi toda en las Antilogías de Protágoras. (**B5**. Diógenes Laercio, III, 37).

Aunado a la acusación o señalamiento de plagio o influencia de Protágoras sobre Platón, Diógenes nos cuenta que la *República*, al decir de Favorino en el segundo libro de la *Historia Varia*, se encuentra casi completa en las *Antilogías de Protágoras...*⁹ **B5**. (III, 57)

J. de Romilly advierte y anticipa que la Antilógica *se trata de un principio absolutamente revolucionario que hace tabla rasa de toda creencia en una verdad objetiva. Es una tesis filosófica, a la vez seria y temible.* (1997, 107) Suponemos o se da a entender que es un principio universal. Quien nos ofrece amplias y claras referencias es Platón. Más adelante las expondré. Mientras tanto, quienes dan a entender la universalidad de dicho principio son Diógenes Laercio: *sobre cualquier cuestión...* (IX, 51), Clemente de Alejandría: *a todo argumento se opone otro argumento* (**A20**. *Miscelánea*, VI, 65), Séneca: *acerca de cualquier asunto se puede disputar*, (**A20**. *Cartas a Lucilio*, 88, 43) y Aristóteles: *es posible afirmar o negar algo de cualquier cosa.* (**A19**. *Metafísica*, IV, 4, 1062 b18).

las tesis que pudiéramos encontrar del sofista serían relativos o sujetos a una nueva discusión: no absolutos. El segundo punto que me llama la atención de este fragmento de Séneca es que este es uno de los condicionantes elementales del escepticismo de Sexto Empírico (siendo que Sexto escribe su obra principal casi 60 años después de las *Cartas a Lucilio* de Séneca), pues tratando de evitar el dogmatismo en todos los aspectos afirma y reafirma que *el escéptico presenta sus expresiones de forma que implícitamente se auto-limitan, no se diga que el escéptico dogmatiza en la exposición de ellas.* (PH I, 15). Por lo tanto, *relativizar una afirmación no es renunciar a su verdad, sino explicitar o bien las condiciones en que se formula o bien el dominio al cual se aplican sus conceptos.* Julio Ostalé, La Coruña, España, 28 de marzo, 2014, <http://unedfilosofia.wordpress.com>

⁹ Solana Dueso, se pregunta si acaso deberíamos dudar de estos relativamente tempranos testimonios. Nos informa que Capizzi (1995, 241) considera esta noticia nacida de la malicia de algún autor hostil a Platón. Sea cual sea la solución a este problema (de la autenticidad del contenido del fragmento), *no me parece aceptable la hipótesis de que cualquier noticia que suponga una valoración negativa para Platón haya de ser tildada de maledicencia.* Cf. la n. 86 de su edición a los *Testimonios y fragmentos.*

c. Antilógica y Erística

Así como la antilógica era una de las bases teóricas del pensamiento de Protágoras, podría ésta dar fácilmente un paso hacia la erística. Los límites entre una y otra son a veces difíciles de identificar, y ello por la razón de que <<acerca de todo se puede disputar>>. Pero la erística tiene una característica negativa, como veremos. Se entiende como <<erística>> el arte de debatir sobre una cuestión. Aristóteles la define como un razonamiento aparente, una lucha aparente porque no se hace buscando la verdad *conforme al objeto*, sino que se hace con el afán de vencer al oponente. (Cf. *Ref. Sof.* 171b y subs.) Aristóteles nos hace pensar en una competición en la cual hay un tipo tramposo; así, el erístico trata de vencer por todos los medios, engañando. Y por ello *la erística es un combate ilegítimo*. En general, la erística es *un razonamiento que parte de cosas que parecen plausibles pero no lo son, y también el que, pareciendo un razonamiento (y no siéndolo), parte de cosas plausibles o de cosas que lo parecen; en efecto, no todo lo que parece plausible lo es realmente*. (*Tópicos*, 100b-24) De esta manera, el que razona erísticamente, trata de vencer, de convencer, a costa de no mirar o tener en cuenta la realidad y la verdad, sólo su victoria o interés propio (sofistas, según Aristóteles).

Un debate erístico no puede llevarse a cabo si previamente no se supone una cuestión esencial: la de la posibilidad de que existan posiciones enfrentadas, es decir, la existencia misma de la antilógica. Sin disensión no hay discusión. Por lo cual, si no existiera la antilógica, no habría erística; entonces, la erística presupone la antilógica. Y la antilógica da paso no sólo a la erística sino, como afirma Diógenes Laercio (A1, IX-53), al *tipo socrático de discursos*, siendo Protágoras, en este ramo, el precursor de dicho método según la opinión de Diógenes. De esta misma opinión es J. de Romilly (1996, 97). De esta manera, atendiendo a la base teórica necesaria (antilógica) de la erística, erística y antilógica tienen (independientemente de la valoración que de la erística se haga) como base la discusión de las opiniones, la posibilidad de defender una opinión contraria, no exclusivamente contradictoria. Por estas razones, cuando se habla de erística y se alude a Protágoras, podemos pensar, en primer lugar, en el ejercicio de un método antilógico, de disensión.

Estos son los libros que se conservan de él (Protágoras): Arte de erísticos... (A155. Diógenes Laercio, IX, 55).

Protágoras... fue el primero que inventó los discursos Erísticos.¹⁰ (A3. Hesiquio Milesio, Onomatol. Escolio a la República, 600c, de Platón).

En esto consiste el convertir en fuerte el argumento débil. En consecuencia, con justicia se enojaban los hombres con la profesión de Protágoras, pues es fraude y no verdadera, sino aparente probabilidad, y no se da en ningún arte sino en la retórica y en la erística. (A21. Aristóteles, Retórica, II, 24, 10402^a 23-27)

¹⁰ En la primicia que también se le otorga a Protágoras acerca de los discursos erísticos no es casualidad que también se le haya otorgado la de la tesis Antilógica. Esto nos puede llevar a establecer una íntima relación entre la *Antilógica* y la *Erística*, y el común denominador es la disputa, la discusión sobre un mismo asunto.

(Protágoras)...*originó el hoy bien manifiesto género de los erísticos.* (A1, Diógenes Laercio, IX, 52).

La Dra. T. Padilla (2007, 33) en un análisis sobre la erística, la sofística y la dialéctica afirma la dependencia teórica, particularmente sobre la erística, de Protágoras a Zenón. El esquema teórico consiste en el razonamiento aparente, el razonamiento que trata de hacer parecer posible lo que no es posible, que parte de hipótesis probables sin preocuparse de la verdad o que dichas hipótesis tengan un contraste con la realidad. En este sentido el razonamiento sólo opera a nivel conceptual y no representan nada real. El punto está en que Protágoras retoma de Zenón la habilidad de discutir y razonar sin preocuparse por la verdad. Padilla nos hace ver que la agudeza de Zenón de Elea acerca del manejo de los argumentos y sus ejercicios lógicos (por ejemplo el de la carrera de Aquiles; Cfr. Simplicio, *Física*, 1013, 31-1014, 3 y Aristóteles, *Física*, VI 9, 239b) es un primer foco rojo para sembrar la duda en Platón sobre el libre y desmesurado uso de la antilógica, pues nos puede llevar a conclusiones absurdas, como el hecho de que Aquiles nunca podrá rebasar a un corredor más lento que él; Plutarco dice que Zenón *ponía en práctica una conducta refutatoria que conducía, mediante argumentos contradictorios, a una situación sin salida* (*Pericles*, 4, 5); y Platón expresa que *¿Acaso no sabemos que el Palámedes eleático se expresa con una técnica tal que a los oyentes les parece que lo mismo es semejante y desemejante, uno y múltiple, quieto y, a la vez móvil?* (*Fedro* 261d) Como podemos ver, este reproche va en la misma línea que tanto Platón y Aristóteles le hacen a Protágoras: *Te diré el ciertamente nada necio argumento: que ninguna cosa es en sí misma, que no podrías designar nada correctamente ni decir cómo es, sino que, si lo designas como grande, también aparece pequeña; si la designas como pesada, aparece ligera, y todas las cosas de igual modo...*; (cf. Platón, *Teeteto*, 152d) y Aristóteles dice: *si las proposiciones contradictorias sobre un mismo tema son todas simultáneamente verdaderas, es evidente que todo será uno.* (*Metafísica*, IV, 4, 1007b 18) En otras palabras, lo que yo entiendo de la crítica es que el uso de la antilógica, en un sentido, hace parecer como si todo fuera lo mismo; y en este desfase con la realidad hace que se produzcan aporías, contradicciones y absurdos.

Otra cosa es entender qué sentido tenían para Zenón y Protágoras el uso de la Antilógica. Resulta abrumadora y descabellada la idea de que Zenón mismo no pudiera darse cuenta de que, como dice Aristóteles, *razona en falso* (*Física*, VI 9, 239b), mediante paralogramas. Por lo cual resulta admisible que la opinión de Simplicio nos haga superar una opinión negativa de Zenón: tales prácticas sólo habrían consistido en una <<gimnasia mental>>... (*Comentario a la Física*, 139, 3-6; 1288, 37-38 y 1012, 22-24) sin tener una orientación más allá de la misma.¹¹ Sobre la primacía o autoría respecto a la *Erística*, podemos decir que Zenón fue un precursor y que Protágoras fue quien lo formalizó, según los informes sobre la relevancia que el sofista le otorgó a la erística.

Acudiendo a Simplicio, no creo que Zenón se haya olvidado de la realidad ni mucho menos que la filosofía protagórica sea una simple repetición de este último. Y Padilla sigue a Platón en su análisis sobre la antilógica y

¹¹ N. L. Cordero, E. la Croce y C. Eggers Lan, opinan que Zenón, sin haber sido un sofista, prefiguró ya los <<discursos dobles>> y, sin duda a pesar suyo, fue quizá el primer relativista y que su práctica antilógica *sólo tendría por objeto la ejercitación del razonamiento.* Véase su *Introducción a Zenón* (2001, 13).

la erística, creyendo que tampoco Protágoras seguía ni buscaba la verdad, dando a entender que desencajaba su práctica discursiva o argumentativa fuera del cotejo con la realidad (cf. T. Padilla, 2007). La Dra. Padilla declara que *la antilógica puede ser útil con tal de que uno esté permanentemente confrontado con la realidad; de otro modo puede ser el primer paso hacia los procedimientos y las conclusiones erísticas y sofisticas*, dando a entender que la sofística en general lleva también a conclusiones sin salida. La objeción de Platón a Zenón es que éste está personalmente en lo correcto sin tener en cuenta la verdad objetiva, relata Padilla. Se diría que encontramos aquí como una confirmación filosófica de las protestas que elevaba Platón contra la retórica, opuesta a la búsqueda de lo verdadero. La cuestión es si acaso está justificada la conclusión de Padilla de que Protágoras no estaba interesado en absoluto por la verdad ni por la confrontación de ésta con la realidad tan sólo por el hecho de practicar la erística y la antilógica. A esto responderemos más adelante.

d. Una manera controvertida de practicar y/o interpretar el principio antilógico.

Las etiquetas o nombres con una carga valorativa suelen ser en ocasiones tendenciosas. Lo que seguramente nos puede aportar la práctica del método antilógico es que se busquen mayores y mejores elementos para defender una u otra posición, ofrecer las razones adecuadas, si es que las hay, para hacer defendible o censurable lo que a primera vista o *por costumbre* no lo es. Esteban de Bizancio se encuentra más próximo a una descripción menos tendenciosa y más imparcial de lo que para el de Abdera era la antilógica.

Protágoras, del que Eudoxo cuenta que hacía más fuerte el argumento más débil y que enseñaba a sus discípulos a censurar y a alabar a la misma persona. (A21. Esteban de Bizancio, s. v. <<Abdera>>)

En esto consiste el convertir en fuerte el argumento débil. En consecuencia, con justicia se enojaban los hombres con la profesión de Protágoras, pues es fraude y no verdadera, sino aparente probabilidad, y no se da en ningún arte sino en la retórica y en la erística (es probable que Aristóteles esté pensando también en Zenón y su paradoja de Aquiles acerca del movimiento, pues aparente probabilidad es que Aquiles nunca rebase a la tortuga). (A21. Aristóteles, Retórica, II, 24, 10402a 23-27).

e. Relativismo.

La Antilógica tiene como resultado el siguiente paso en el pensamiento de nuestro sofista: ante la imposibilidad o dificultad de mostrar que algo es absolutamente verdadero o en sí mismo verdadero, o pretender que nuestros juicios sean espejo fiel de la naturaleza de las cosas, resulta que los juicios sobre las cosas son <<relativos>>. De ahí viene el relativismo. La antilógica implica el relativismo; y viceversa. Este relativismo pretende, en la medida de lo posible, estar fundado en razones. No es un relativismo ingenuo o absolutamente abierto al capricho del gusto o los intereses más particulares de cualquier persona. La defensa de una de las partes ha de llevarse a cabo por razones, el estudio de las circunstancias (pues no siempre son las mismas para todos), el *kairós* (momento oportuno), entre otras consideraciones. Por ejemplo, el estiércol es bueno para las raíces del árbol, pero malo para los tallos (*Protágoras*, 334b); Este último ejemplo de relativismo es más fácil de comprender, pues no depende

totalmente de nuestra voluntad o acerca de un punto de vista subjetivo: basta con acudir a los hechos para constatar que una cosa no siempre tiene los mismos efectos o se presenta de la misma forma para todos en todos los casos. Se requiere precisar las circunstancias. Quiero detenerme un momento e intentar analizar una cuestión acerca del subjetivismo y su relación con el relativismo en Protágoras: ¿qué los distingue?¹² En general, del relativismo diré que todas las cosas son en relación a algo, tal y como Platón claramente ya lo había dicho al referirse a la sentencia del sofista. A esto, añado que el relativismo es la explicitación de las circunstancias, variables y constantes en las cuales se puede decir que algo es o puede ser verdadero. El relativismo se da como una búsqueda de la verdad: es una explicación de la verdad misma o, en dado caso, de la falsedad misma en el sentido <<es verdad que X es falso>>. La cuestión del subjetivismo, desde mi punto de vista, es que puede definirse por antonomasia como una impresión sensible ¿hay impresiones que no sean sensibles? O ¿qué se entiende por <<sensible>>?) Lo sensible, lo percibido, o mejor dicho, la percepción *tiene en Platón* (al referirse a la sentencia de Protágoras) *un sentido muy general, que incluye tanto la visión, la audición y el olfato, como el placer y el dolor o el deseo o el temor.*¹³ Toda impresión es subjetiva. Toda percepción igual lo es. Toda percepción e impresión es, estrictamente hablando, involuntaria. No hay racionalidad en esa primera impresión, es por eso que nadie puede negar sus propias impresiones: simplemente se sienten y punto, no hay más qué decir: son *verdad para mí*. De manera paradójica, diremos que es una verdad irracional, es decir, algo que nadie puede negar. Más adelante ahondaré sobre este punto. Por lo pronto, se puede decir que el subjetivismo implica el relativismo: yo siento el viento frío, otros no tan frío. Es frío para mí. A la inversa, el relativismo no implica necesariamente el subjetivismo: si 5 es menos que 9, yo no puedo decir que 5 es más que 9. La verdad de que 5 es más que 9 se basa en *la relación* entre 5 y 9 y en una convención sobre el valor de los números. ¿Qué distingue al relativismo del subjetivismo? Éste último se queda sólo en una impresión y el primero puede aplicarse a muchas otras cosas que no tienen que ver *directamente* con un sujeto perceptor.

Otro ejemplo de relativismo en donde sí entra en juego la voluntad y el interés particular de cada persona o de un grupo de personas, podemos encontrarlo en el análisis que Protágoras hace acerca de la virtud. Un hombre considerado <<injusto>> dentro de un pueblo educado, resulta ser un hombre <<justo>> en comparación con otros hombres de otros pueblos menos <<educados>>, de tal manera que el primer hombre sería <<justo>> y un entendido en ése asunto (la justicia), *si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes, es decir, que fueran unos salvajes.* (Protágoras, 327c) Más allá de los ejemplos concretos, una de las ideas que despliega con una inmensa sutileza y fuerza el pensamiento de Protágoras acerca del relativismo (y que abarca los dos tipos de relativismo ya mencionados) es aquella que dice que *el hombre es la medida de todas las cosas*, que el conocimiento, las decisiones, etc., etc., no pueden desligarse de la influencia, por mínima que esta sea, del hombre. *No se entienda en esto que el hombre es aquí como el absoluto creador.* No.

¹² Agradezco a Muñoz Oliveira dicha sugerencia.

¹³ Véase la nota # 19 de la traducción de Luis Cordero y V. Campos al *Teeteto*.

Sólo se dice que las cosas conocidas o por conocer no pueden ser conocidas sin mediación del hombre, que no hay forma de saber o conocer en sí la totalidad de las cosas, de manera pura y directa, sin desviación, contaminación o injerencia del hombre, sino que se conoce una parte de acuerdo a las circunstancias, *en relación al hombre*. Las razones del relativismo en Protágoras son epistemológicas. *El hombre mide*, ya sea voluntaria o involuntariamente. Por eso el sofista, en su defensa, dice: <<Tú, quieras o no, no tienes más remedio que aceptar que eres medida>>. (Teeteto, 167d)

En el mejor de los casos Protágoras acepta verdades, pero verdades <<relativas>>, <<no-absolutas>>. ¿Y quién es el referente o criterio o quién puede dar cuenta de dicho criterio? El hombre. De ahí que el hombre sea la medida de todas las cosas e implique en toda su dimensión al relativismo.

(Protágoras)... *admite solamente lo que aparece a cada uno y de este modo introduce la relación*. **A14**. Sexto Empírico (HP, I, 216)

*(60) Hay quien ha contado a Protágoras de Abdera entre el coro de los filósofos que destruyen el criterio, pues dice que todas las impresiones y opiniones son verdaderas, y entre los que afirman la relatividad de la verdad, debido a que todo lo que aparece a alguien y todo lo que es objeto de opinión es, sin más, relativo al sujeto. Al menos al comienzo de los Discursos demolidores proclamó: <<De todas las cosas medida es el hombre, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son. (61) Parece que esta afirmación es corroborada incluso por su contraria, pues, si alguien dice que no es el hombre criterio de todas las cosas, estará corroborando que el criterio de todas las cosas es el hombre, y, por el hecho de establecer lo que aparece a sí mismo, conviene en que esto mismo forma parte de lo que le aparece. De ahí que el loco es criterio fiable de lo que aparece en la locura; el que duerme, de lo que aparece en sueños; el niño de lo que aparece en la infancia; y el viejo, de lo que ocurre en la vejez. (62) No es propio desentenderse de circunstancias diferentes por causa de circunstancias diferentes, es decir, no es propio desentenderse de lo que aparece cuando uno está loco por causa de lo que ocurre cuando está cuerdo, ni de lo que aparece en sueños, por causa de lo que aparece en estado de vigilia, ni de lo que aparece en la infancia, por causa de lo que aparece en la vejez. Pues, así como estas cosas no aparecen a los primeros, así también, a la inversa, lo que aparece a los primeros, no ocurre a los segundos. (63) Por ello, si el loco o el dormido, por el hecho de percibir en una determinada disposición, no son jueces seguros de lo que le aparece, entonces, dado que el cuerdo y el despierto se hallan también en una determinada disposición, a su vez tampoco éstos serán fiables respecto al diagnóstico de lo que les ocurre. No recibiendo nada independientemente de alguna circunstancia, debe darse credibilidad a cada individuo en lo que toca a lo que recibe en su circunstancia particular. (64) Algunos han conjeturado que éste (Protágoras) altera el criterio, pues realmente el criterio **pretende ser aquello que juzga las cosas absolutas** y lo que distingue lo verdadero de lo falso (en sentido absoluto –estas negritas son mías, pues trato de aclarar el sentido de la conclusión según el contexto del texto), cuando, por el contrario, el citado varón no admitía ni cosas existentes en sí mismas ni la falsedad. **B1**. Sexto Empírico, *Contra los Matemáticos*, VII, 60-64.*

De esta extensa cita podemos decir que resulta relevante que un pensador como Sexto Empírico haga una descripción dignamente detallada acerca de cómo entender mínimamente el tema de la relación en Protágoras, siendo él un, sino el que más, defensor y practicante del argumento de la relación para combatir el mínimo intento de dogmatismo, al grado de que para Sexto el argumento de la relación *es el más general* (HP, I, 39) de todos los

argumentos. Creo que esto nos tiene que dar una idea de la fortaleza que representaba dicho argumento en la mitad del siglo V y contra todo dogmatismo histórico. Otro aspecto, no menos importante, es que parece depender de un punto de vista platónico, pues inmediatamente después de mencionar la tesis del *Hombre medida*, se la relaciona con la forma en que Platón entiende dicha afirmación, con la idea de que <<todo es verdadero>>; y si todo es verdadero, la afirmación contraria <<no todo es verdadero>> también es verdadera; por esta razón, hemos de ver sospechosa *esta parte* de interpretar la tesis, la de relacionar la sentencia del hombre medida inmediatamente con el tema de que <<todo es verdadero>>, pues ése es, como veremos más adelante, la característica principal de *la forma en que la ha transmitido Platón*.

f. Antilógica y suspensión del juicio.

En el caso de cuestiones que pudieran resultar de una extrema complejidad, el pensamiento antilógico nos muestra que éste nos puede llevar a la suspensión del juicio. Uno de los planteamientos a este respecto, y que evidentemente tiene relación con las Antilogías, es el del agnosticismo religioso de Protágoras. Así como existen abundantes testimonios sobre su pensamiento antilógico, existen otros tantos sobre su opinión respecto a los dioses y que otros han interpretado como una forma atrevida e impía de su forma de pensar. *Las últimas palabras, a veces omitidas son, sin embargo, importantes: muestran el terreno en que se colocaba Protágoras y cuál era el sentido de su agnosticismo. Solo consideraba el punto de vista del conocimiento; la palabra griega que emplea dos veces en la misma frase es la de eidenai «saber», no creencia o fe. Protágoras quiere decir que no sabemos nada sobre los dioses y no que no existan* (Romilly, 1987, 112). La religiosidad de la época ha hecho eco de este tipo de pensar que resultaba peculiar al grado que, en opinión de algunos, le costó el exilio del tan tolerante pueblo ateniense. Aquí también encontramos un paralelo sobre la principal causa de muerte en Sócrates y Protágoras, entre otros. *Protágoras, que llegó a ser compañero de Demócrito, se ganó fama de ateo. Al menos se dice que en su obra Sobre los dioses se sirvió del siguiente preámbulo: «Sobre los dioses no puedo decir ni que existen ni que no existen ni, respecto a su forma, cómo son. Pues muchas cosas son las que me impiden saberlo, tanto la oscuridad como la vida del hombre que es breve»*. (B4. Eusebio, *Preparación evangélica*, XIV, 3, 7).

Sobre los dioses no puedo decir ni que existen ni que no existen [ni, respecto a su forma, cómo son]. Pues muchas cosas son las que me impiden saberlo, tanto la oscuridad como la vida del hombre que es breve... (B4. Diógenes Laercio, IX, 51-52).

El decir que no sabía si existen o no existen los dioses es una ilegalidad que, en mi opinión, Protágoras comete a causa de la educación persa... Esta fue la causa por la que fue expulsado de su territorio... (A2. Filóstrato, *Vida de los sofistas*, I, 10, 1)

Sus libros fueron quemados por los atenienses, porque dijo: «Sobre los dioses no puedo saber ni que existen ni que no existen». (A3. Hesiquio Milesio, *Onomatol. Escolio a la República*, 600c, de Platón)

Sócrates -habla en nombre de Protágoras: *Nobles jóvenes ancianos, habláis demagógicamente, 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.* (Platón, Teeteto, 162d-e)

Ángel Capeletti, piensa que esta suspensión del juicio es el resultado de una *cautela teórica* respecto a la religión en general, y que busca evitar lo que *toda teología y todo ateísmo, en efecto, suponen "un tejer sofismas", en el sentido de "sutilizar" y "dogmatizar.* Por lo tanto, *los asertos de los Padres de la Iglesia, según los cuales Protágoras profesó el ateísmo y adquirió en su tiempo fama de "ateo", pueden considerarse frutos de una confusión conceptual y de una simplificación excesiva.* (1982)

g. Resumen general del pensamiento antilógico.

Debemos señalar una peculiar característica que se presenta al referirse al pensamiento protagórico: se le vincula con varios aspectos, se entremezclan diversos temas que aluden a un concepto esencial, que es el de la no-declaración sobre el ser de las cosas y el de la existencia de la pluralidad. Así, podemos ver asociada la pluralidad con el relativismo, éste con la antilógica, la erística y el hacer más fuerte el argumento débil; ésta con la tesis de que <<El hombre es la medida de todas las cosas>>, la retórica, etc., y cada uno de ellos con los demás, como si fueran partes elementales de una bien definida forma de pensar y filosofar.

Sin embargo, considero que hemos de precisar un poco las diferencias entre todas estas ideas. En primer lugar, lo más importante a tomar en cuenta es la relevancia del pensamiento antilógico: que existen por lo menos dos proposiciones sobre una misma cuestión. Éste es el núcleo central de su pensamiento. Al ofrecer las razones, ya sea de una u otra parte de las posiciones que se pretenda defender, se da paso al relativismo: es, precisamente, explicitar las variables y constantes en búsqueda de la verdad. J. de Romilly ve que *en todos estos casos, los pares de discursos, los <<logoi opuestos>>, y el arte de fortalecer el argumento débil, es decir, los dos elementos del programa de Protágoras, se convierten en un medio de investigación y evaluación que permite delimitar de la manera más objetiva posible una verdad de elementos complejos que a partir de entonces se tornan inteligibles.* (1987, 97) Estamos hablando del relativismo. Lo de hacer fuerte el argumento débil depende más bien del punto de vista de quien juzga: para la tradición, que podría estar del lado del argumento fuerte, por ser el punto de vista comúnmente aceptado, ve al argumento contrario como el débil, por ejemplo. De la erística como tal, a pesar de ser atribuible al sofista, habría que ver si en realidad Protágoras la practicaba como una mera <<gimnasia mental>> o si en verdad tenía el objetivo de producir paradojas y sembrar la lucha sin más para fines muy particulares de quienes la ejercían.

Capítulo II. Contexto antilógico y el Protágoras platónico.

Ya hemos expuesto los fragmentos que la tradición nos ha ofrecido. Ahora expondré algunos elementos que indican que el pensamiento antilógico de Protágoras tiene ya ciertos precedentes, así como un contexto compartido por otros contemporáneos con el fin de situar a Protágoras dentro de una tradición que durante el siglo V empujaba con fuerza la apertura de las puertas hacia nuevas formas de concebir el pensamiento, esperando nos haga posible una comprensión de la problemática que intenta resolver y a la que su pensamiento pretendía enfrentarse. En este mismo capítulo ofreceré los fragmentos de Platón sobre el sofista. Era importante situarlos al final con el objetivo de poder evaluarlos previo conocimiento del contexto y de los fragmentos post-platónicos (capítulo primero) para poder formarnos una imagen más sólida.

a. Precedentes.

El pensamiento Antilógico de Protágoras cuenta con indicios claros en pensadores importantes anteriores a él. El pensamiento Antilógico y la idea de la dificultad de la unidad acerca del ser o la naturaleza de las cosas en el pensamiento tiene sus precedentes, pues de eso trata la antilógica, de mostrar que son diversas las opiniones y los argumentos para defender una concepción específica acerca del ser. Aquí sólo haré mención de algunos fragmentos básicos y elementales con el objetivo de situar el pensamiento de nuestro sofista dentro ya de una tradición relativista y que apunta a la época en la que vivió.

Los datos sobre la fecha de nacimiento y muerte de Protágoras no son muy dispares. La que más se acomoda a ciertos datos históricos es la fecha que va del 484 al 414 a. C., y concuerda con el dato que nos transmite Platón de que *murió cuando tenía cerca de setenta años, tras haber dedicado cuarenta a su profesión...* (Menón, 91e)¹⁴ Hesiquio Milesio (A3) da a Protágoras 20 años más de vida y los mismos años en el ejercicio de la profesión. Si es cierto que Protágoras murió alrededor del 414 a. C., y que ejerció su profesión durante cuarenta años, su actividad propiamente relevante empezó alrededor del 455/454 a. C. hasta su condena. Diógenes Laercio informa que Apolodoro establece el *floruit* de Protágoras en la Olimpiada 84ª, año 444/441. (A1, IX, 56)

Según Heráclito: *El mar es el agua más pura y más corrupta; es potable y saludable para los peces; para los hombres, en cambio, es im potable y deletérea.* (K&R. 199. Heráclito, 199 Fr. 61, Hipólito, Ref. ix 10, 5 199)

Recordemos que ya Platón asocia a Protágoras con Heráclito en el denominador común de que *ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podrías darle ninguna denominación justa, ni decir que es de una clase determinada. Al contrario, si la llamas grande, resulta que también parece pequeña y, si dices que es pesada, también parece ligera, y así ocurriría con todo...* (Teeteto, 152d)

¹⁴ Para más detalles y discusión sobre la fecha de nacimiento y muerte de nuestro sofista véanse la edición de Solana a los *Testimonios y fragmentos*, (2013, 55-58)

Sobre Zenón. Aquiles y la tortuga. *El sentido común indica que el corredor más lento siempre será alcanzado, siempre y cuando permanezcan las condiciones necesarias para hacerlo (p. ej., que el mundo no explote al momento de iniciar la carrera o que Aquiles no muera antes de rebasar o alguna otra cosa fuera de lo común). Zenón, razonando, establece la opinión contraria, de que Aquiles nunca podrá rebasar a la tortuga. (Cfr. K&R. 322); Aristóteles así lo expone: El segundo es el llamado de Aquiles y consiste en lo siguiente: el corredor más lento no será nunca adelantado por el más rápido; pues es necesario que antes llegue el perseguidor al punto de donde partió el perseguido, de modo que es preciso que el más lento vaya siempre algo delante. Este argumento es el mismo que el que se basa en la bisección, pero se diferencia de él en que no divide en mitades las magnitudes añadidas (Según Gaye). (Física, 9, 239 b 14)*

El historiador Heródoto (484/485 a. C) escribió que *si a todos los hombres se les diera a elegir entre todas las costumbres, invitándoles a escoger las más perfectas, cada cual, después de una detenida reflexión, escogería para sí las suyas; tan sumamente convencido está cada uno de que sus propias costumbres son las más perfectas. (Historia, III, 38)* Y muestra que lo que es bueno para los griegos no lo es para los indios llamados *Calatias*. Es decir, sobre un mismo asunto hay dobles discursos, doble opinión: el valor de las costumbres y creencias es relativo. Y no sólo la creencia, sino la constitución de otras cosas, por ejemplo las diferencias de los cráneos entre los persas y los egipcios (III, 12). Tan sólo en este párrafo Heródoto menciona tres veces que <<observó>> lo que nos relata; es el mundo de la *historia real, no de la inventada o de la utopía*. (Solana, 1996, 53)

Aristófanes. *Estrepsiades: Dicen que hay entre ellos dos argumentos, el fuerte, sea cual sea, y el débil. De estos dos argumentos, uno, el débil, se dice que vence defendiendo las más injustas causas. (Nubes, 112-115)*

Aristófanes: **Argumento injusto:** *Ciertamente, hace tiempo me sofocaba en mis entrañas y deseaba destruir todo esto con sentencias contrarias. Pues yo por esto mismo fui llamado argumento débil entre los pensadores, por ser el primero de todos que pensé en replicar lo contrario a las leyes y a la justicia. Más que diez mil estateras¹⁵ vale esto. (Ibidem, 1036-1042)*

Nótese la posición contra corriente en la que es puesto el argumento débil así como la declaración <<hace tiempo me sofocaba en mis entrañas y deseaba destruir todo esto con sentencias contrarias>>. Podría leerse también como la necesidad de los oprimidos de alzar la voz ante la tradición, ante el poder, etc. Puede también interpretarse como lo presenta el mismo Aristófanes: la voz de la injusticia. (Ibidem, 434) A este fragmento podemos sumar como apoyo lo que Diodoro Sículo nos cuenta en su *Biblioteca Histórica* (XII, 11) acerca de la independencia de la colonia griega Turios justo en el año 444/443. Lo retomo porque se dice que Protágoras fue quien instauró las nuevas leyes precisamente después de lo que cuento a continuación. En Turios, por ley los Sibaritas de origen tenían preferencia en la vida social sobre los habitantes que posteriormente habían llegado a la ciudad; así, los de

¹⁵ *El estáter equivale a dos dracmas o 12 óbolos. Recuérdese que 3 óbolos era el salario diario por asistir a la asamblea.* N. 185 de la traducción de Elsa García Novo a *Las Nubes*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

origen ocupaban los cargos más importantes y dejaban los de menos trascendencia a los posteriormente llegados; en las celebraciones religiosas tenían la primicia en ofrecer las ofrendas, y ocupaban por ley los terrenos más céntricos a la ciudad dejando relegados a la orilla a los demás. Esto causó que los desplazados, como dice Aristófanes acerca del argumento injusto, se sintieran sofocados y quisieran cambiar el orden de las cosas. Esto provocó que los ciudadanos no originarios (que eran mayoría) mataran a todos los sibaritas de origen y se quedaran con la ciudad (obvio que matar no es un argumento: lo que precede a ello es la duda acerca de la primacía o superioridad de los sibaritas en el orden de las cosas). Posteriormente, se cuenta, establecieron un orden democrático. Como dice el argumento injusto, esto vale más que mucho dinero.

Dissoi Logoi o *Dobles razonamientos* es un texto que la mayor parte de los estudiosos del tema consideran de finales del siglo V.¹⁶ Las razones que apoyan esta fecha son varias; por lo menos aquí ofrezco dos. 1) Que todas las alusiones, citas y personajes son anteriores al 404 a. C. y 2) En este texto encontramos dos maneras de tratar los asuntos: tesis relativista y tesis anti-relativista. Y aquí la tesis relativista está mejor elaborada. *Si estas dos tesis las contemplamos en el siglo IV con Platón y Aristóteles, la situación se invierte: es la tesis anti-relativista la que está mejor elaborada y más ampliamente argumentada. Siendo así, lo más aceptable es considerar que se trata de un escrito pre-platónico.* Los *Dissoi Logoi* presentan los siguientes aspectos.

Todo el tratado hace alusión al tema central: las razones enfrentadas. Cada una de las exposiciones inicia de manera categórica con la noticia de que <<*dobles razonamientos mantienen en la Hélade*>> (I, 1; I, 2; I, 3; I, 4). *Esta alusión a la Hélade (como en 6.4) es un indicio de la magnitud de la polémica, que no afecta a dos escuelas determinadas, sino a dos tradiciones que mantienen posiciones radicalmente diferentes. Para una polémica de tal envergadura no veo otro escenario que no sea la Atenas del último tercio del siglo V a. C.*¹⁷

El tema central no es la discusión absurda o la simple oposición de un argumento a otro: todo se revela con razones, razones relativas. Hay quien intenta hacer contrarrestar esta relatividad no haciendo, según el texto, más que atacar la tesis relativa distorsionando su sentido al grado de que uno puede llegar a pensar en la ineptitud del que replica o tal vez una incapacidad mental. Por ejemplo: la tesis relativista, como condición fundamental de su análisis dice: *partiré en mi examen de la vida cotidiana* (1, 2.), aspecto esencialmente compatible con el *corpus* teórico de Protágoras. Así, para la tesis relativista lo bueno y lo malo no es siempre lo mismo para todos los casos, sino que cambia en orden de las circunstancias. Por ejemplo, hablando de la comida, la bebida y los placeres del amor, *estas cosas, en verdad, son malas para el enfermo, pero para quien está sano y tiene necesidad de ellas son buenas. Su uso abusivo es malo para los intemperantes y bueno para los comerciantes y para los que obtienen ganancia de ellas.* (1, 2-3) La tesis absolutista no parte de la vida cotidiana, aunque parezca afirmarlo, pues dice <voy a las cosas concretas> refiriéndose a las mismas cosas que se refirió la tesis relativista, pero desencajadas de su aspecto

¹⁶ Para una discusión detallada, véase la n. 5 de la edición a *Los testimonios* de Solana (2013).

¹⁷ Véase n. 14 de la edición a *Los testimonios* de Solana (2013).

circunstancial, y sólo hace mención de ellas no con el objetivo de analizarlas, no hace diferencia alguna entre un caso y otro: para ella lo que es bueno, será siempre bueno y de igual modo, lo que es malo siempre será para ella malo, olvidándose de los aspectos relativistas, relacionales, que le lleva a endosar un absurdo (ingenuamente) a la tesis relativista o a parecer él mismo muy tonto o incompetente. La concepción que la tesis contraria tiene en esta cuestión es la siguiente: reprocha a la tesis relativista el hacer una equivalencia entre lo bueno y lo malo, sosteniendo que dicha posición confunde ambos conceptos y que bueno y malo son distintos en la realidad del mismo modo que lo son en el nombre, es decir, que no es posible que una misma cosa pueda ser buena y mala. Del ejemplo dado, *hacer estas cosas sería malo para el enfermo y, a la inversa, sería bueno para estos mismos, si es que la misma cosa es buena y mala...y lo mismo para las otras cosas que se han dicho en la tesis precedente* (cf. 1, 16).

La primera tesis explica y califica de bueno o malo algo en relación a ciertas *circunstancias*, que en este caso son el enfermo y el que no está enfermo. Siendo que parte el análisis de la *vida cotidiana*, hay claros casos en que podemos afirmar que no son igual de benéficos los mismos *para un sano como para un enfermo*. Es importante no olvidar que en los *Dissoi Logoi* no encontramos una manifiesta descalificación de la retórica como en los textos platónicos. *La diferencia de tratamiento tiene una justificación histórica: Sócrates se mueve en los círculos, ambientes y escenarios de los sofistas y rétores. A veces nos lo presentan como uno de ellos. Platón, sin embargo, sobre todo tras el proceso de Sócrates, tratará de perfilar las doctrinas de su maestro, diferenciarlas de las de sus adversarios y darles una fundamentación teórica* (cf. Solana, 2013, 174).

Heráclito: *Dirigen también súplicas a estas estatuas como si se pudiera conversar con las casas, sin conocer la verdadera naturaleza de los dioses ni de los héroes.* (KR, 241 Fr. 5, Aristócrito, *Theosophia* 68)

Podríamos ofrecer de la época, seguramente, otros tantos fragmentos de corte relativista y antilógico. Pero podemos ver que estos fragmentos revelan el espíritu relativista. El mejor de ellos son los discursos dobles y la propia actividad inquisitiva y disputadora de Sócrates, de quien no veo necesidad de ofrecer explicación (en todo caso, véase su ejercicio antilógico sobre su muerte).

b. La transmisión platónica de Protágoras.

Aquí expondré al Protágoras de Platón esperando ver qué tanto este Protágoras es platónico o histórico, de tal suerte que podamos formarnos una idea con ayuda de los fragmentos de la tradición y el contexto histórico, pues *la intención es tratar de revelar, si eso es posible, al Protágoras real y poder superar la caricatura que, fundamentalmente en el Teeteto, ha quedado marcada para la historia e impide a primera vista una apreciación más justa de nuestro pensador.*

Hay una cuestión elemental acerca de cómo poder diferenciar al *Protágoras platónico* del *Protágoras histórico*. Desde mi punto de vista no necesariamente son incompatibles estas dos opciones: que los testimonios sobre la historia de Protágoras no tengan influencia platónica ni, viceversa, que lo que nos presenta Platón no tenga nada de histórico. Recordemos que *los diálogos platónicos abundan en falsas alusiones cronológicas y en escenas ficticias con personajes reales*.¹⁸ Y no por eso tampoco deja de ofrecernos aspectos reales de la filosofía de sus predecesores. Gerena Carrillo explica que es sensato pensar en aspectos cómicos, irónicos y burlescos en la obra platónica; que resulta comprensible pensar que así sea si consideramos la influencia de la comedia y la tragedia griega. El más claro ejemplo de ello es Aristófanes y su obra *Las nubes*. Veamos un pequeño ejemplo en donde es Sócrates el portavoz del arte erístico:

Estrepsiades: Si yo comprara una hechicera tesalia y bajara de noche la luna, la encerrara en una caja redonda, como se guarda un espejo, y la vigilara estrechamente... Sócrates.- Y, ¿qué provecho ibas a sacar tú de eso? Estrepsiades.- ¿Que cuál? Si la luna ya no saliera nunca más en ninguna parte, yo no tendría que pagar los intereses. Sócrates.- ¿Por qué motivo? Estrepsiades.- Porque el dinero se presta a interés mensual. (Las nubes, 750-757)

Si bien es cierto que Filosofía y Comedia son diferentes en el nombre, la pregunta es si lo son radicalmente en la realidad como para no *echar mano de la ironía* como una forma de mostrar los absurdos. Mi respuesta, por lo que a Platón respecta, es no. En el diálogo *Teeteto* Platón acepta que ha sido irónico al tratar de analizar las proposiciones de Protágoras, y hace reclamar a Protágoras (que se dirige a Sócrates) que Teeteto, como estaba asustado, contestó sin capacidad para prever las consecuencias y, *de esta manera, Sócrates ha podido exponerme al ridículo en sus razonamientos. Pero te comportas con gran frivolidad Sócrates*. (166a)

Si nos pusiéramos tan exigentes para acreditar la autoría o autenticidad de los fragmentos que Platón nos transmite no podríamos cruzar la línea del platonismo, pues seguirían siendo platónicos porque Platón nos los da. Así de simple. ¿Y hasta aquí llegaría esto? ¿No hay una razón histórica para superar la etiqueta “platónica” de los fragmentos? Creo que es sensato encuadrarlo en un singular y arquetípico pensamiento propio de la época. Este es el método que sigue J. de Romilly en su ya clásica obra *Los Grandes Sofistas de la Atenas de Pericles* (1997), dejando casi de lado el estudio meticuloso y erudito un poco abrumador: para quienes siguen esta última línea el estudio de los sofistas se acerca *casi al esoterismo, con los inconvenientes que esto conlleva. Y el esfuerzo realizado en dicho sentido ha obtenido a veces resultados que más desalientan que animan. Los sabios han estudiado cada fragmento, han traducido, comentado, rectificado y discutido*. (Romilly. 2006, 10)

Y creo que la pregunta misma por la autenticidad de lo dicho por Platón acerca de Protágoras no puede aplicar sin ciertos límites, pues por muy escépticos que nos pongamos acerca de su autenticidad, contamos con un marco muy bien definido en el cual, si no podemos decir que *<<efectivamente son copia de la pluma o texto alguno del*

¹⁸ N. Luis Cordero, E. la Croce y Eggers Lan, C., *Introducción*, en *Los filósofos presocráticos* (2001, 17).

sofista>>, sí pertenecen a un movimiento específico en el que nada más ni nada menos a él se la ha considerado uno de sus más grandes representantes. Imitación o fragmento auténtico, ambos fluyen con una característica especial, la del relativismo.

Por la forma misma en que se nos transmiten los fragmentos y testimonios protagóricos en la obra platónica, he de decir que en verdad llega a ser un dolor de cabeza, por lo menos para mí, tratar de comprender. Y comprenderlo muchas de las veces depende del modo en que tratemos de entender la posición general del sofista como lo que implica precisamente un diálogo. En este último las tesis se ven sometidas a burlas, a elogios, al razonamiento erístico y a lo que he llamado <<*el laboratorio platónico*>>, es decir, se ven sometidas a veces a una interpretación radical en la cual tenemos como resultado evidentes absurdos; en otras ocasiones se piensa que, por la forma solemne, rica y elegante, Platón realmente transmite las tesis fundamentales del sofista. Por lo que a Platón respecta, él nos ofrece en dos diálogos lo sustancial del pensamiento de Protágoras. Y queda muy claro que ambos llegan a ser incluso radicalmente diferentes en la forma de abordar el planteamiento sofístico. El *Protágoras* representa una discusión filosófica seria y elegante en la cual solamente en el inicio del diálogo podemos apreciar una posición negativa hacia el sofista. Lo demás es realmente de un respeto profundo de Platón hacia Protágoras. Francisco Lisi, anota que en este diálogo *Protágoras es, en todo momento, un conversador atento, inteligente, con una doctrina bien asentada en tesis moderadas e ilustradas... el discurso de Protágoras es admirable, por su estilo oratorio, y por las ideas que presenta, que corresponden en buena medida a las defendidas por este pensador democrático de la época de Pericles*. (2000, 364) Por el contrario, el *Teeteto* es el diálogo en donde las tesis de Protágoras obtienen las más ridículas conclusiones en la pluma platónica. A pesar de ello, logran reflejar el núcleo del pensamiento del de Abdera: Antilógica y Relativismo. Algunas sospechas, y no por ello nada graves, acerca de la forma en que Platón trata en el *Teeteto* las tesis de nuestro sofista, ya se dejaban saber en la antigüedad: según Cornford *el comentador anónimo dice: <<Platón mismo sabía que la opinión de Protágoras sobre el conocimiento no era la misma que la de Teeteto>>*.(1991, 44) Por esta misma razón, es difícil y hasta infructífero tratar de meternos profunda y quisquillosamente a analizar cada palabra, pues la duda acerca de si representa la palabra auténtica del sofista siempre estará presente. Lo más sensato será, pongámoslo en estos términos, tratar de dibujar en la medida de lo posible el espíritu protagórico sin que ello implique la falta de rigor en nuestra investigación.

Era importante ofrecer previamente los testimonios y fragmentos legados por la tradición, así como un pequeño contexto histórico, para poder calibrar en la medida de lo posible lo ofrecido por Platón, esperando se nos facilite qué sí y qué no es reflejo del protagorismo. Platón nos transmite el pensamiento protagórico del siguiente modo.

En relación a la Antilógica y su universalidad. Aquí al inicio Platón habla en general de los sofistas, pero más adelante se hace mención expresa de Protágoras.

Extranjero: *En efecto, una cosa especialmente me parecía que lo daba a conocer.* **Teeteto:** *¿Cuál?* **Extranjero:** *Digamos que en algún sentido es antilógico.* ¹⁹ **Teeteto:** *Me parece que hablas de los tratados de Protágoras sobre la lucha y las otras artes.* **Extranjero:** *Y de otros muchos, mi buen amigo. Sin embargo, lo relativo al arte antilógico, ¿no parece que es en resumen una cierta capacidad adecuada para disputar acerca de todo?* **Teeteto:** *ciertamente parece que casi nada deja de lado.* (Platón, *Sofista*, 232b-e)

Platón: *a saber, que no es posible contradecir... los del entorno de Protágoras lo usaban con frecuencia;* (*Eutidemo*, 286b-c) dando a entender que todas las opiniones que se sostienen sobre un mismo tema, son todas verdaderas y que por eso <<es imposible contradecir>>. Aquí no nos importa si las opiniones son o no todas verdaderas, sino que sobre un mismo tema existen opiniones contrarias. Y aunque no se refiera directamente a Protágoras, podemos pensar que la tesis fluye de él hacia su <<entorno>>. Más adelante abordaré el tema de la <<imposibilidad de la contradicción>>.

Platón: *Por tanto, la Antilógica no trata sólo acerca de los tribunales y las arengas públicas, sino que, al parecer, acerca de todo lo que se dice hay una sola técnica, si es que existe, y sería aquella por la que alguien es capaz de hacer todo semejante a todo.* (*Fedro*, 261d-e) Aquí hay dos puntos; 1). La universalidad de la antilógica, y 2). El modo en que Platón entiende la Antilógica. Lo que nos interesa resaltar es el punto 1.

Platón: *...afirma, en efecto, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podrías darle ninguna denominación justa, ni decir que es de una clase determinada. Al contrario, si la llamas grande, resulta que también parece pequeña y, si dices que es pesada, también parece ligera, y así ocurriría con todo...* (*Teeteto*, 152d)

En relación al Relativismo. Es más que sobrada la fama relativista que Protágoras posee. Éste es un fragmento con una claridad más que contundente que expresa bien el pensamiento de Protágoras. Y no veo la dificultad para dudar de su autenticidad. De la Antilógica se obtiene que son muchas y distintas las maneras de ver las cosas. En todo caso, cada opinión, cada verdad no es en sí y por sí misma verdadera: es relativa; y Platón lo sabía perfectamente, pues después de discutir acerca de las razones del relativismo protagórico (en la cual previamente la ha vinculado con la tesis del hombre medida -*Teeteto*, 152a- y con ejemplos antilógicos: el frío, el vino, el sueño, volumen, peso y tamaño, etc. (Cfr. 153e; 157d), hace decir a Sócrates a manera de conclusión que

¹⁹ Quiero hacer notar que esta declaración de Platón sobre los sofistas en general y de Protágoras en particular apoya el orden de la presentación que aquí hago, empezando por la antilógica: *una cosa especialmente me parecía que lo daba a conocer... digamos que en algún sentido es antilógico.* ¿Y por qué resulta más importante que lo dicho por otros comentaristas? Porque su mayor disidente y disputador lo reconoce, y por ser uno de sus más allegados en el tiempo.

*De manera que, si se dice de algo que es o que llega a ser, hay que decir que es para alguien, de alguien o en relación con algo. Pero nosotros no podemos decir que algo es o llega a ser en sí mismo y por sí mismo, ni podemos consentir que nadie lo diga, según nos indica el razonamiento que hemos expuesto.*²⁰ (Teeteto, 160b-c)

Platón: (Habla Protágoras) *Y a los sabios, querido Sócrates, lejos estoy de llamarlos ranas; por el contrario, en relación con los cuerpos, los llamo médicos y, respecto a las plantas, agricultores.* (Teeteto, 166d-167d)

En el diálogo homónimo del sofista Protágoras, Sócrates pregunta a éste si acaso no son buenas las cosas que resultan útiles a los hombres, a lo cual Protágoras contesta que incluso aunque no fueran útiles a los hombres él las llama buenas. Sorprendido, Sócrates endurece las condiciones y pregunta si acaso alguna cosa que incluso es totalmente inútil a los hombres la llama él buena. Protágoras responde que, efectivamente, en modo alguno, son buenas.

Platón: **Sócrates.**- *¿Acaso, le pregunté, hablas, Protágoras, de las cosas que no son útiles a ningún hombre o de las que no son útiles en absoluto? ¿Tú llamas buenas a tales cosas?* **Protágoras:** *De ningún modo, dijo, pero desde luego que conozco muchas cosas que son inútiles a los hombres, comidas bebidas, fármacos, entre otras miles, así como otras que son ciertamente útiles.*²¹ *Y otras son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos; unas sólo para los bueyes, otras, para los perros; otras para ninguno de éstos, pero sí para los árboles. En cuanto al árbol, conozco cosas buenas para las raíces, (334b) pero nocivas para los brotes. Así, el estiércol, pues en las raíces de cualquier árbol es bueno, pero, si quieres echarlo en los vástagos y en las ramas jóvenes, lo destruye todo. Así mismo, el aceite es funesto para todas las plantas y muy pernicioso para todo tipo de pelo de los distintos animales, excepto el del hombre, pero es protector para el pelo del hombre y el resto del cuerpo. **Tan variado y de tantas clases es lo bueno que, incluso en este caso, para las partes externas (334c) del cuerpo humano es bueno, mientras que esto mismo es pésimo para las internas. Y por ello todos los médicos prohíben a los enfermos usar el aceite excepto en pequeñísimas cantidades en lo que van a comer, la suficiente para hacer desaparecer la repugnancia que se produce en las sensaciones olfativas de los alimentos y las comidas.***²² (Protágoras, 333d-334c)

Protágoras ofrece aún más ejemplos y precisa: *el bien es algo tan variado y tan multiforme...* (Esta es la traducción de G. Gual y E. Lledó-). Lo que se pondría en duda no es la existencia del bien, sino *lo que se dice* a manera de

²⁰ J. L. Calvo considera que la tesis del hombre medida, fuera de todo contexto ha sido objeto de múltiples interpretaciones, es evidente que lo que pretendía el sofista es negar validez objetiva al conocimiento. Y con esta cita tal parece que se corrobora. Véase la n. 11 de su *Introducción al Cratilo* (2000).

²¹ Como nota adicional, se puede apreciar con un poco de más claridad que la teoría protagórica no es un relativismo barato, basado en el capricho del individuo, ni un antropologismo soberano e ingenuo, pues hay un reconocimiento del bien que no es únicamente desde la conveniencia estrictamente del hombre. Nietzsche, en *Sobre verdad y mentira*, denuncia la arrogancia de cierto tipo de hombre que mide las cosas del mundo en sentido absoluto, que lo humaniza haciéndolo totalmente dependiente de sí mismo y al cual ya le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones es la correcta carece totalmente de sentido, puesto que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la percepción correcta, esto es, con una medida de la que no se dispone. (Cfr. 1873, 6)

²² Creyendo que Protágoras hace afirmaciones sin ningún matiz, Aristóteles recomienda que por lo menos *el que afirma que todo lo que aparece es verdadero convierte en relativas todas las cosas que son. Por ello... han de poner cuidado en <señalar> que no existe todo lo que aparece, sino lo que aparece a quien aparece, y cuando aparece, y en la medida en qué y cómo aparece. Si, por el contrario, mantienen la discusión, pero no la mantienen en estos términos, les ocurrirá que se contradirán enseguida*”. (Metafísica, 1011a20-24) I. Düring cree que esto es lo que efectivamente quiso decir Protágoras con su teoría del Hombre Medida y que Platón dice, en el fondo, lo mismo que Aristóteles. Cf. Düring, (2000 941 y subs).

verdad absoluta y sin relación acerca del bien. Siglos más tarde, Sexto Empírico diría, acerca de su propia doctrina, que no niegan ni dudan de los fenómenos, sino lo que se piensa acerca de ellos. (HP, I-19). En conclusión, Protágoras reconoce la diversidad fenoménica y no intenta atraparla en los conceptos. En dado caso, quienes intenten atraparla en los conceptos son quienes tienen que dar cuenta de la multiplicidad fenoménica; *la diversidad fenoménica no es producida por un acto ordenador de la conciencia sino que se produce por la multiplicación inmanente de la unidad.* (Cf. Grave, C. 1998, 28)

Relatividad y política. La tesis del Hombre medida y el pensamiento de Protágoras y lo que ello implica (Antilogía y Relativismo), no se limitan a un ámbito específico. Como hemos visto, es una forma de pensar que pretende ser universal, es decir, que nada o casi nada deja de lado. Los testimonios que hasta el momento he ofrecido tienen una orientación epistemológica y ontológica, en donde se discute sobre la posibilidad del conocimiento de los entes en general, las apreciaciones, las valoraciones y los juicios. Este tipo de pensamiento tiene también una injerencia sobre la política y es Platón quien nos ofrece, entre fragmentos e *imitaciones*, lo que supuestamente pensaba Protágoras acerca la política misma. He de repetir que los estudios sobre el pensamiento político de Protágoras son abundantes, por lo que aquí sólo haré mención de algunas tesis básicas que se enmarcan dentro de la forma relativista y antilógica de tratar los asuntos.

Platón: ... *los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial. Pues lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así.* (De acuerdo a las circunstancias. *Teeteto*, 167c)

Platón. En relación con los temas políticos, *lo hermoso y vergonzoso, justo e injusto, pío e impío, las cosas que cada ciudad establezca en su creencia como legales para ella, éstas lo son en verdad para cada ciudad...* (**Ibidem**, 172a).

Platón. *En lo justo e injusto, como en lo piadoso y en lo impío, están dispuestos a afirmar que nada de esto tiene por naturaleza una realidad propia, sino que la opinión de una comunidad se hace verdadera en el momento en que ésta se lo parece y durante el tiempo que se lo parece.* (**Ibidem**, 172b)

El diálogo *Protágoras* trata de la posición política y social del sofista. No está por demás decir que si uno lee el *Protágoras* no encontraremos ningún pasaje ni tampoco ninguna alusión o reproche de Platón hacia el de Abdera en los términos de <<todas las opiniones son siempre verdaderas>>, o <<todas las resoluciones de cualquier pueblo son verdaderas>> o <<es imposible contradecir las opiniones de cada cual>> o, por lo que toca a la virtud, <<todas las personas son virtuosas en igual medida>> o <<no existe ni podrá existir diferencia de virtud en las personas>>.²³ Muy al contrario, en el *Protágoras* podemos encontrar una crítica de la tradición que se

²³ Es interesante recordar que el diálogo *Protágoras* forma parte de los primeros diálogos platónicos, por lo cual me hace pensar que Platón se apega más fielmente al pensamiento del sofista, representándolo más justamente, a diferencia del *Teeteto*,

ejemplifica en el mito de Prometeo, pues tanto en Hesíodo como en Esquilo guardan diferencias teóricas sustanciales con el que aquí nos presenta Platón;²⁴ de igual forma, la enseñanza de la virtud presupone una diferencia entre en mismo sujeto, que no poseyendo virtud, puede, posteriormente, poseerla. Aunque *este tema no es abordado desde la verdad como criterio*, lo importante es señalar que no se defiende ninguna equivalencia entre las medidas, entre los criterios, lo cual implica una diferencia que permite seguir la discusión sobre si es enseñable o no. *El Protágoras puede también ser leído, y ha de ser leído, como un amplio proemio a otros diálogos donde Platón vuelve a estudiar los mismos temas con un planteamiento teórico más desarrollado sobre ideas propias – ya más platónicas que socráticas, seguramente-, ahondando en la búsqueda de valores éticos como entidades objetivas y trascendentes.*²⁵

El fragmento que corresponde al pensamiento político de Protágoras en el diálogo homónimo es muy largo, pero no menos importante; de hecho llega a ser crucial. Pero no me parece conveniente citarlo aquí del todo. Invito a que lo consulten, va de 320c a 328c. Daré por hecho que se tiene en cuenta, pues haré uso de él.²⁶ *No sabemos hasta qué punto Platón recoge, aquí, las ideas de Protágoras, es muy probable pensar que lo hace en buena medida.*²⁷

Las ideas que considero relevantes del *Protágoras* son las siguientes:

-Todos los hombres creen que cualquiera participa de la justicia y de la virtud en general... parece necesario que nadie deje de participar en ella en cualquier medida, bajo pena de existir entre los humanos. (Prot. 323 a-c) Si todos en alguna medida participan, quiere decir que no todas las medidas son iguales y, por tanto, que existen diferentes medidas. Esto justifica que la virtud o medida más honorable y admirable *sea enseñable y se obtenga del ejercicio (323c)*. De este modo *la ciudad a su vez les obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas, para que no obren cada uno de ellos a su antojo (326a)*, creyendo que su opinión, sea cual fuere, es absolutamente válida e imposible de criticarla.

A continuación viene toda una explicación de la necesidad de la educación y de los medios para conseguirla. De lo que se deduce que si todas las personas fueran igualmente virtuosas o se considerasen virtuosas, sería absurdo tratar de educar a cualquier otra persona o de recibir educación al respecto. De este modo, como podemos deducir del texto del *Protágoras*, éste jamás afirmo que no puede haber crítica a nuestras opiniones sobre otras cosas que no fueran las impresiones inmediatas. La crítica es parte constitutiva de la educación. Si una persona obra mal, **(324a)** *en eso sí que cualquiera se encoleriza y reprende a quien sea, evidentemente con el pensamiento de que*

que es un dialogo de madurez en el cual seguramente Platón va forjando su propia filosofía al mismo tiempo que combatiendo con más fervor las filosofías de sus disidentes.

²⁴ Cfr. Solana Dueso, *Protágoras y los poetas*, Convivium 24: 5-24 (2011), Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica. Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona.

²⁵ Véase la introducción de E. Lledó y García Gual al *Protágoras* (2000, 357).

²⁶ La traducción en la que me baso para este texto es la de G. Gual.

²⁷ Cfr. n. 32 del *Protágoras* de la traducción de García Gual.

se trata de algo que puede adquirirse por el cuidado y el aprendizaje. (324b) Pero el que intenta castigar con razón no se venga a causa del crimen cometido ...sino **con vistas al futuro**,²⁸ para que no obren mal de nuevo ni este mismo ni otro, al ver que este sufre su castigo. ...De todos modos, si alguno hay que nos aventaje siquiera un poco para conducirnos a la virtud, es digno de estima. De estos creo ser yo uno y aventajar a los demás en ser provechoso a cualquiera en su desarrollo para ser hombre de bien.²⁹

Platón. Sobre la virtud. Habla Protágoras: *En cuanto que creen que ésta no se da por naturaleza ni con carácter espontáneo, sino que es enseñable y se obtiene del ejercicio.* (Protágoras, 323c)

B3. Gran discurso. *Anecdota parisiensia*, I, 171, 31 Sobre Hipómaco B3. *En el libro titulado Gran discurso, Protágoras dijo: <<De naturaleza y ejercicio necesita la enseñanza>>. Y también: <<Es necesario aprender comenzando desde la juventud>>.* (ed. Bohler, *Sophistae Protrep. Fr.*, Lipsiae, 19003, p. 46, 5).

Quiero aportar unos breves datos en apoyo al parentesco y afinidad del testimonio que Platón nos ofrece en el *Protágoras* para confiar en que dicho testimonio es *históricamente* protagórico.

Diógenes Laercio nos dice que *según Heráclides del Ponto en sus libros Sobre las Leyes... añade que* (Protágoras) *redactó leyes para Turios.* (IX, 50) Heráclides del Ponto fue discípulo de Platón y su noticia *es digna de crédito*.³⁰ Los datos relevantes sobre la *Constitución de Turios* los recoge Diódoro Sículo en su *Biblioteca Histórica*. Ahí no se menciona a Protágoras, sino a Carondas como el tutor de dichas leyes. Los estudiosos señalan que es imposible que Carondas haya sido el redactor de las nuevas leyes, pues *éste personaje vivió probablemente en la segunda mitad del siglo VII. Originario de Catana, fue autor de leyes adoptadas por varias ciudades de la Magna Grecia y de Sicilia, lo que le dio una fama que lo convirtió en un personaje mítico... Seguramente está en lo cierto Heráclides el Póntico al afirmar que el redactor de la nueva legislación de Turios fue el filósofo Protágoras que tal vez reelaboraría las antiguas leyes de Carondas*³¹.

En primer lugar, se debe resaltar el talante democrático como base común entre el fragmento platónico acerca de Protágoras y lo que se cuenta de la constitución de Turios.

Sobre la democracia.

²⁸ Hay que notar que los reproches acerca del futuro que Platón hace a la teoría del HM en el *Teeteto* son injustificados. Cfr. *Teet.* 178a y sigs.

²⁹ Este pasaje no parece ser una copia textual de algún escrito del sofista, pues está en primera persona. Pero por lo que hemos visto y de lo que abiertamente presumía Protágoras, de ser maestro en cuestiones políticas y sociales, este pasaje se apega fielmente a lo que sabemos de él.

³⁰ Son diversas las voces que concuerdan con la veracidad de esta noticia. Entre ellos Solana Dueso, *Lana*, (1950) y Menzel (1938, 682). Más recientemente, Muir (1982, pp. 17-24) insiste en la paternidad protagórica de las leyes de Turios. Cfr. la n. 13 a la edición de los *Testimonios y fragmentos* de Solana Dueso (2013).

³¹ Véase la n. 80 de la traducción de Juan José Torres Esbarranch a la *Biblioteca Histórica* de Diódoro Sículo, Gredos, Madrid, 2006.

Platón. Habla Protágoras: *Pero cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconseja, tomando la palabra, lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a éstos nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar su consejo.* (Protágoras, 319d)

Platón. Habla Protágoras: *Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia³² ...y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos.* (**Ibidem**, 322c-d)

Diodoro Sículo. *Los habitantes que quedaron amasaron en seguida grandes riquezas, sellaron un pacto de amistad con los crotoniatas y se dieron una buena administración. Establecieron un régimen democrático (XII-3). Esto sucedió después de la matanza e independencia del yugo de los sibaritas. Torres Esbarranch nos cuenta que [e]n Crotón, a mediados del siglo V, un movimiento anti oligárquico había eliminado a los pitagóricos, que habían desempeñado un importante papel en la escena política y cultural y habían sostenido el régimen oligárquico. Por consiguiente, ahora había una mayor afinidad política entre Turios y Crotón.*³³

Respecto a la posibilidad del aprendizaje de la virtud

Platón. Habla Protágoras: *De estos vicios uno es la impiedad y, en una palabra, todo lo opuesto a la virtud política. En eso sí que cualquiera se encoleriza y reprende a quien sea, evidentemente con el pensamiento de que se trata de algo que puede adquirirse con el cuidado y el aprendizaje. Y si quieres reflexionar, Sócrates, qué efectos logra el castigo a los malhechores, esto te va a enseñar que los hombres creen que es posible adquirir la virtud. Porque nadie castiga a los malhechores prestando atención a que hayan delinquido o por el hecho de haber delinquido, a no ser que se vengue irracionalmente como un animal ...sino con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni este mismo ni otro, al ver que éste sufre su castigo. Y quien tiene este pensamiento piensa que la virtud es enseñable. Pues castiga a efectos de disuasión.* (Protágoras, 324a-b)

Diodoro Sículo. *Con la amenaza de penas severas, disuadió a los que iban a caer en aquél error.* (XII, 12-3)

Diodoro Sículo. *Si los otros legisladores habían establecido la pena de muerte como castigo de tales delitos (la cobardía en defensa de la patria), Carondas ordenó que los culpables pasaran tres días en el ágora vestidos con ropa femenina. Esta ley no solo era más humana respecto a la que estaba en vigor en otros sitios ...en lugar de suprimir a los culpables, los conservaba para la ciudad ...convencido de que se corregirían con aquel castigo*

³² Dice R. Mondolfo (1955, 538): *me parece que sólo la expresión 'sentimiento o conciencia moral' puede traducir de manera adecuada el significado de la palabra aidós en Protágoras, que conserva, sin duda, el sentido originario de "pudor, respeto, vergüenza", pero de una vergüenza que se experimenta no sólo ante los demás, sino también ante sí mismo, de acuerdo con la enseñanza pitagórica, de tan vasta repercusión en la ética antigua.* Cfr. la n. 31 de la traducción de la edición de Gredos.

³³ Véase la n. 78 de la traducción de Torres Esbarranch a Diodoro Sículo (2006).

ultrajante y de que, para borrar el deshonor del pasado, se afanarían entonces en la realización de actos heroicos.
(**Ibidem**, XII, 16-1)

La importancia de la guerra.

Platón. Habla Protágoras: *Parte de la educación de los hijos es enviarlos al maestro de gimnasia, para que con un cuerpo mejor, sirvan a un propósito que sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras acciones.* (Protágoras, 326b)

Diódoro Sículo. *Al mismo tiempo, en lugar de suprimir a los culpables, los conservaba para la ciudad, para hacer frente a las necesidades de la guerra.* (XII, 16-2)

La importancia de la educación y la cultura.

Platón. Habla Protágoras: *Empezando desde la infancia, a lo largo de toda la vida les enseñan y aconsejan.* (Protágoras, 325c)

Platón. Habla Protágoras: *...y después de que los niños aprenden las letras y están en estado de comprender los escritos como antes lo hablado, los colocan en los bancos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria. En ellos hay muchas exhortaciones, muchas digresiones y elogios y encomios de los virtuosos hombres de antaño, para que el muchacho, con emulación, los imite y desee hacerse su semejante. ...Cuando se separan de sus maestros, la ciudad a su vez les obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas, para que no obren cada uno de ellos a su antojo.* (**Ibidem**, 325e y subs.)

Platón. Protágoras critica las limitantes a las que se enfrenta la educación completa para la mayoría: *Y esto lo hacen los que tienen más posibilidades, como son los más ricos.* (**Ibidem**, 326c.)

Diódoro Sículo. *Redactó asimismo otra ley muy superior a la precedente, que los legisladores más antiguos habían omitido.*³⁴ *Promulgó una ley según la cual todos los hijos de los ciudadanos debían aprender a leer y a escribir, y las pagas de los maestros correrían a cargo de la ciudad, porque pensaba que quienes estuvieran faltos de medios económicos, al no poder pagar personalmente a los maestros, se verían privados de acceder a las ocupaciones más nobles.* (XII, 12-4)

La supremacía de las letras y la política sobre todos los demás conocimientos.

Platón. Habla Protágoras: *Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: << ¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno sólo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?>> A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos.* (Protágoras, 322c)

Diodoro Sículo. *El legislador, en efecto, juzgaba el estudio de las letras muy superior al de las otras disciplinas, y tenía razón, ya que por medio de ellas se realizan la mayor parte de actividades y las más útiles para la vida,*

³⁴ Esto sería una prueba de la forma de pensar del legislador: más abierta en relación a la atención y el cuidado de la mayoría.

como los votos, la correspondencia epistolar, los tratados, las leyes y en general todo lo que contribuye a mejorar la condición humana. (XII, 13-1)

Diodoro Sículo. ...en general todo lo que contribuye a mejorar la condición humana... En consecuencia, hemos de pensar que si el hecho de vivir depende de la naturaleza, el bien vivir depende de la formación que proporciona la escritura. (XII, 13-2)

La revisión, enmienda y participación ciudadana de las leyes.

Aquí remitimos a los fragmentos del *Teeteto*, pues es donde se expresa más claramente el tema de las leyes como voluntad de la mayoría y sujetas a una posible revisión y concuerda con una base antilógica:

Platón, *Teeteto*, 167c; **Ibidem**, 172a y 172b.

Diódoro Sículo. Pero se dice que *la ley más sorprendente de Carondas* es la que promulgó respecto a la revisión de las propias leyes. (XII, 17)

Diódoro Sículo. Estableció que aquél ciudadano que quisiera revisar una ley, en el momento de presentar su propuesta de revisión, debía pasar su cuello por un lazo corredizo y permanecer así hasta que el pueblo manifestara su decisión respecto a la enmienda de la ley; si la asamblea aceptaba la nueva redacción, el ponente era liberado, pero si rechazaba la enmienda, debía morir inmediatamente estrangulado... (El que presentó la iniciativa a modificar la ley) se lamentó ante sus conciudadanos de su infortunio y al mismo tiempo propuso al pueblo que enmendara la ley; finalmente, después de haber ofrecido su cuello al lazo, su propuesta fue aceptada, la ley existente fue abolida, la enmienda promulgada y él se salvó de morir ahorcado. (XII, 17-2)

Noticia relevante: Diódoro Sículo afirma que esta legislación sostenía que era bueno someterse a la autoridad del legislador, pero totalmente absurdo subordinarse a las argucias de un ciudadano privado, aunque se hiciera con vistas a alguna ventaja. Y sobre todo, al establecer un tal principio, impidió que aquellos que, ante los tribunales que juzgaban las ilegalidades, presentaban argumento e interpretaciones contrarios al sentido literal de las leyes arruinaran la autoridad de estas con sus argumentos especiosos. (XII, 16-4) Esto concuerda con uno de los datos capitales que nos ofrecen los *Dissoi Logoi*: *dobles razonamientos mantienen en la Hélade*. Si es cierto que Protágoras escribió y reformó la leyes de Turios del 443 a. C., la noticia de Diodoro nos hace ver dos puntos importantes. El primero es que la antilógica y la desmitificación en este caso de la ley natural, realmente permeaba en toda la segunda mitad del siglo V, época del esplendor de la primera sofística, fundamentalmente de Protágoras. A esto hago recordar que, como ya mencioné, el *floruit* del de Abdera se sitúa en el 444/443, casualmente dentro de la fecha de la redacción de las *Leyes de Turios*. La pregunta es, ¿por qué razón más poderosa Apolodoro informa que su *floruit* fue en esta fecha (Cf. Diógenes, IX-56)? El segundo punto es que, precisamente, por la abundancia de verdaderos erísticos, aduladores, mercaderes y mal intencionados practicantes de la Antilógica es que este nuevo legislador trataba de defender el bien común, la voluntad de la mayoría, es decir, de las leyes para evitar que *con sus argucias y argumentos especiosos* trataran de arruinar la misma. Si la paternidad de dicha

constitución es protagórica, no se ve cómo pueda defenderse una posición a-moral o inmoral en su pensamiento. Lo mismo vale para el *Protágoras*.

Las leyes de Turios (cf. Diodoro Sículo, XII, 11-18) muestran la preocupación por el bienestar de la vida social (el castigo a los padres que les imponen madrastras a sus hijos, las diputas que éstas provocan, el cuidado de los huérfanos, la administración de la herencia del huérfano y el divorcio condicionado, entre otras) y reflejan la esencia de la cual, en general, Protágoras se dice ser capaz de enseñar: *la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir. -¿Entonces, dije yo, te sigo en tu exposición? Me parece, pues, que hablas de la ciencia política y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos. (Protágoras; 319a)*

Son muchas coincidencias para afirmar la paternidad protagórica en el texto homónimo. Una simple duda para rechazarla no basta, a menos que para ello ofrezca mayores y mejores razones. En todo caso, por qué razón Platón habría de adjudicarle, en una maravillosa y elegante exposición, tanto un mito como una concepción realmente única en la historia de las ideas políticas y genealógicas de la civilización a Protágoras. Sin duda alguna concuerda con la fractura y/o crítica de las ideas tradicionalistas llevada a cabo por la antilógica así como por lo expuesto por Diodoro Sículo en su *Biblioteca Histórica*. Por lo anteriormente expuesto, es también razonable pensar que el candidato que más podría haber sido el motivo y la fuente para los *Dissoi Logoi* es Protágoras. De la misma opinión son J. de Romilly y Solana.³⁵

Las ideas elementales que Platón nos transmite acerca de Protágoras coinciden no sólo con los fragmentos post-platónicos, sino con el contexto y datos históricos acerca de la autoría intelectual de Protágoras. Hay que diferenciar entre estos fragmentos y la opinión que Platón tiene acerca de los mismos y/o de la forma en que maneja o somete ciertas tesis del sofista. Esto último es la interpretación de Platón acerca de las mismas y no precisamente las hipótesis del sofista. Surge de nuevo en todos estos fragmentos la insistencia en el pensamiento antilógico y el relativismo. En este caso aplicado a las leyes y la vida social. Y resalta, de una manera contundente, que relativismo y antilógica no están desvinculados de un horizonte social y moral. Esto último va para aquellos que pretenden echar por la borda a un pensador echando mano de un pequeño pasaje o fragmento

³⁵ De manera inversa, J. de Romilly apoya la autoría intelectual del *Protágoras* al sofista apoyándose en los *Dissoi Logoi*: éste último texto anónimo que parece emanar de un discípulo de Protágoras... *no tiene gran interés en sí mismo; parece un repertorio de argumentos conocidos; pero comparado con el Protágoras, prueba de manera contundente hasta qué punto reproducía Platón discusiones reales y tesis efectivamente defendidas.* (Romilly. 1987, 86).

III. La imposibilidad de la contradicción.

a. Peritropé –auto-refutación.

Un tema recurrente y que parece ser el sello distintivo de la filosofía de Protágoras es el asunto de la imposibilidad de la contradicción. *Se observara, por lo demás, que de forma en apariencia paradójica, parece haber enzarzado al padre de las controversias y las antilogías en una querrela filosófica donde se encuentra en extraña compañía: Platón le cita como uno de aquellos que niegan que se pueda mentir o refutar (antilegein).* (J. de Romilly. 1987, 107) El que más insistió en este tema fue Platón, y lo deduce de una peculiar forma de interpretar el pensamiento antilógico y el relativismo, particularmente lo que las fuentes han dado en llamar el *Sobre la verdad* y los *Discursos demoleedores*, que como ya hemos dicho, se mencionan en el *Teeteto* y hacen referencia a *la verdad de todas las opiniones*, según Platón, así como al tema de la sensación. Eso hace suponer que en tales tratados Protágoras habría reflexionado asuntos concernientes a las posibilidades del conocimiento, al concepto mismo de verdad; pienso que una parte de tales tratados tenía como tema lo relacionado a las sensaciones y que *concluía no la verdad de todas las impresiones, sino la imposibilidad de negarlas*. El mismo Platón nos ofrece datos para pensar en esta posibilidad que planteo; y específicamente ofrece, dentro del diálogo, una concisa y clara conclusión respecto a la imposibilidad misma de la contradicción.

En primer lugar, la imposibilidad de la contradicción *per se*, es contraria a la antilógica; pues la antilógica establece la posibilidad de establecer un juicio frente a otro, de la revisión del juicio mismo, mientras que la imposibilidad de la contradicción no permitiría ningún juicio contrario al juicio mismo, no permite su revisión. Históricamente hablando, si la antilógica es la característica principal del pensamiento de Protágoras, tiene menos peso el considerar que la imposibilidad de la contradicción (es decir, lo contrario a la antilógica) sea el rasgo principal. Algunos piensan que en verdad la imposibilidad de la contradicción sí cabe dentro del pensamiento protagórico, otros que eso no es posible, y otros, que es sólo una parte de su pensamiento.³⁶ Es importante precisar el asunto y es lo que a continuación haré.

La cuestión es ver cuáles son las razones y en qué sentido sí o no Protágoras sostiene esta tesis. De los siguientes fragmentos que recoge la tradición, hemos de notar una característica que pienso no es casual: cuando se habla de la imposibilidad de la contradicción o de la idea de que <<todo es verdadero>>, dichas alusiones vienen acompañadas del tema de la sensación, lo cual nos hacen pensar dos posibilidades que nos llevan a la tesis que sostengo: *el sofista afirmaba la imposibilidad de la contradicción sólo al tema de las sensaciones y no a las opiniones*. La primera es que retoman el tema directamente de Platón (por ejemplo Aristóteles, Diógenes Laercio y Sexto Empírico); segundo, en dado caso de haber tenido otra fuente, dicha fuente sigue manteniendo el tema que

³⁶ Mansfeld (en Kerferd, 1981b, p. 48) entiende que tal tesis no puede ser protagórica por estar en contradicción con sus actividades como profesor y educador; Shiappa (1991, p. 139), por el contrario, afirma que, pese a la dificultad de interpretación, puede considerarse parte del relativismo protagórico. Rankin (en Kerferd, 1981b, pp. 25-37) estudia este tópico con detalle.

aquí nos trata con el de las sensaciones. Por lo tanto, en lo que a Protágoras toca, no hay separación entre la imposibilidad de contradicción y sensaciones o la verdad de todas nuestras opiniones acerca de nuestras impresiones, <<verdades>> que solamente se relacionan con las sensaciones mismas y no con algún otro tipo de juicios que no sean los referentes a ellas mismas. De la imposibilidad de la contradicción Platón deduce que <<todo es verdadero>>. Sin embargo, como veremos, son cosas diferentes que no necesariamente una implica a la otra. Otro dato es que la famosa sentencia de *El hombre medida* se nos presenta con el tema de la imposibilidad de la contradicción; y a ellos se suma la referencia a las sensaciones. Primero veamos lo que la tradición nos ofrece al respecto.

Aristóteles, sobre este tópico, expresa lo siguiente: *Además, si las proposiciones contradictorias sobre un mismo tema son todas simultáneamente verdaderas, es evidente que todo será uno.* (A19. *Metafísica*, IV, 4, 1062 b18)

Aristóteles: *Protágoras, sin embargo, afirma que el hombre es medida de todas las cosas, como refiriéndose al que sabe o al que siente.* (B1a. *Metafísica*, X, 1, 1053a31)

Aristóteles: *Pues nada existirá ni frío ni caliente ni dulce ni, en general, perceptible si no hay perceptor, de modo que acabarán sosteniendo la tesis de Protágoras.* (A17. *Metafísica*, IX, 3, 1047a)

Dídimo de Alejandría: *Observa por qué los protagóricos –y Protágoras era sofista– hablaron sobre una opinión diferente... Dicen que todas las cosas existentes consisten en aparecer; por ejemplo, yo veo la luna, pero otro no la ve; no es evidente si existe o no existe. Para mí, que estoy sano, tengo la percepción de que la miel es dulce, para otro de que es amarga, si tiene fiebre; no es evidente, pues, si es amarga o dulce. De este modo pretenden establecer como dogma la incomprendibilidad (puede leerse que <<todo es verdadero>>).³⁷* (B1b. *Comentario a los Salmos*, 34, 17. M. Gronewald, Tura Papyrus III, columna 222, 15-29)

Diógenes Laercio: *Decía también que nada es el alma al margen de las sensaciones, como refrenda Platón en el Teeteto, y que todas las cosas son verdaderas.* (A1. XII, 51) Al respecto, tenemos dos datos sobre este fragmento. El primero es que tiene como referencia el *Teeteto* de Platón, lo cual nos hace mirar con sospecha su sentido. El segundo es que la idea de que <<todas las cosas son verdaderas>> va unida al tema de las sensaciones.

Sexto Empírico: *Protágoras... dice que todas las impresiones y opiniones son verdaderas ...Al menos al comienzo de los Discursos Demoledores proclamó: <<De todas las cosas medida es el hombre, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son>>.* (B1. *Contra los matemáticos*, VII, 60)

La misma sentencia Platón la atribuye a la obra titulada *Sobre la Verdad (Teeteto, 152a-c)*.

Sexto Empírico: *No se puede decir que toda representación es verdadera a causa de la auto-refutación (peritropé), según enseñaron Demócrito y Platón oponiéndose a Protágoras. Pues, si toda representación es verdadera, también será verdad, al estar fundado en la representación, el enunciado <<no toda representación*

³⁷ Referencias para una mayor discusión las podemos encontrar en la n. 84 a la edición de los *Testimonios* de Protágoras de Solana Dueso (2013). En ella algunos piensan que tales ejemplos no corresponden a la doctrina protagórica; otros que sí, pero dependen más del Protágoras de Sexto Empírico (Adorno). Yo añado que no debe descartarse la posibilidad de que dependa también del Protágoras Aristotélico tal y como lo muestra el fragmento A17 en el cual Aristóteles lo tiene en mente para desarrollar su reflexión sobre el acto y la potencia en su *Metafísica*.

es verdadera>>, y de este modo el enunciado <<toda representación es verdadera>> resultará falso.³⁸ (A15. *Contra los matemáticos*, VII, 389)

Hermias: *Pero Protágoras, que se encuentra en otra posición, me arrastra diciéndome: límite y juicio de las cosas es el hombre, y son cosas lo que cae bajo las sensaciones, lo que bajo ninguna cae no existe en las formas del ser. (A16. Irrisión de los filósofos paganos, IX.)*

Hasta aquí los fragmentos sobre la imposibilidad de la contradicción posteriores a Platón. Se cumple lo que anteriormente había yo mencionado, de que el tema está ligado al estudio de las sensaciones. Lo mismo encontramos en Platón. Tengamos en cuenta que este tema se encuentra completamente ausente en el *Protágoras*, diálogo de primera época. El *Eutidemo* es posterior a este último; el *Teeteto* es ya un diálogo de madurez.

Platón: *Sócrates: Ciertamente, pero este argumento (a saber, que no es posible contradecir), que he escuchado de muchos y muchas veces, siempre me causa admiración. Los del entorno de Protágoras lo usaban con frecuencia y otros más antiguos (cfr. DK22 A7), pero a mí me parece un argumento admirable por destruir tanto a los demás como a sí mismo. (Eutidemo, 286b-c.)* Es importante notar que no se haga referencia directa a Protágoras. ¿Cuál sería la razón de ello? ¿Tal vez porque en realidad Protágoras no lo sostenía plenamente?

La primera mención que Platón hace de la tesis del hombre medida en toda su obra, es en el *Crátilo*. En ella el núcleo central es la incertidumbre en la consistencia de lo que consideramos el ser de los entes y eso es muy distinto a afirmar que <<todo es verdadero>>.

Platón: *Sócrates: Vaya, veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres: que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que <<el hombre es la medida de todas las cosas>> (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia. (Crátilo, 385e.)*

Aquí ya se asoma una primera interpretación de la sentencia asociándola con <<el sentido>> de que <<las cosas no son sino como tal y como se nos aparecen>>, abriendo el camino, de esta manera, a creer que <<si lo que a cada uno le parece es la verdad para cada uno>> (*Ibidem*, 386d), anulando así el principio básico de toda afirmación: la antilógica. El hombre como medida toma parte en la configuración de las cosas: para unos es una cosa, para otros otra cosa (Cfr. *Crátilo*, 385d-386). Lo que Sócrates se pregunta es si acaso no existe una esencia

³⁸ Respecto a la *peritropé* Sexto sigue la misma línea de Platón. La lectura de Séneca resulta interesante y arroja luz sobre el tópico de la interpretación de la frase del Hombre Medida: *Protágoras afirma que de cualquier proposición se pueden discutir por igual los pros y los contras, inclusive de esta misma proposición: si es posible discutir en toda proposición los pros y los contras*. Cfr. Séneca, *Cartas morales a Lucilio* 88, 43. Solana Dueso sostiene que, siendo Protágoras un relativista, han de interpretarse en sentido relativo sus sentencias: suponer que el relativista usa el término <<relativo>> en sentido <<absoluto>> es una suposición excesiva porque es absolutizar la relación, es decir, eliminarla. Cfr. Solana Dueso, *Un ensayo de recomposición del protagorismo*, Convivium 6, 53-71, 1994. Empero, Sexto Empírico pide que desde este mismo punto de vista se entiendan sus propias afirmaciones; cfr. *Esbozos Pirrónicos*, I-15.

en y por sí misma para cada cosa independientemente del hombre como criterio, suponiendo que el Ser <<no tiene relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza>> (386e). Y la inquietud del sofista podría ser <<cómo es posible el conocimiento del ser en sí de las cosas independiente de la participación o el criterio humano>>. Por esa razón, en el *Teeteto*, Platón hace revirar a Protágoras contra Sócrates: <<Tú, quieras o no, no tienes más remedio que aceptar que eres medida...>>. (167d)

Podríamos admitir la tesis de que <<las cosas poseen un ser propio consistente>> (*Crátilo*, 386e). Ése no es problema para Protágoras. La pregunta es cuál es la medida o el criterio correcto para conocer o hablar del ser o la esencia absoluta de las cosas si, en primer lugar, vemos que las cosas de continuo cambian y, segundo, que los criterios por el cual se miden son diferentes. Incluso podría pensarse que <<la cosa en sí>> no tiene sentido o que nada dice. ¿Cómo puede conocerse la cosa en sí sin referente distinto alguno, sin relación con otra cosa? Por ello Platón dice que *lo primero que diremos al considerar esto, creo yo, es que ninguna cosa se hace nunca mayor, ni menor, ya sea en volumen o en número, mientras permanezca igual a sí misma.* (*Teeteto*, 155a) Y tiene razón Platón: no se hacen en y por sí misma, el hombre es quien las hace, en relación al hombre como criterio tomando en cuenta la relación y es una prueba de cómo Platón entiende el cambio o la naturaleza de las cosas en sí mismas y no en relación a alguna otra cosa.

La prueba más concreta de la identificación entre la sentencia del hombre medida, la imposibilidad de la contradicción y las sensaciones es que el diálogo que ha sido la mayor fuente de la interpretación platónica inicia presamente con la asociación de Teeteto entre percepción y saber: *Teeteto.- yo, de hecho, creo que el que sabe algo percibe esto que sabe. En este momento no me parece que el saber sea otra cosa que percepción. Sócrates.- Parece, ciertamente, que no has formulado una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras. Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que <<el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son>>. Probablemente lo has leído. ¿No? En consecuencia, la percepción es siempre de algo que es e infalible, como saber que es.* (151e-152a)

Esta asociación entre <representación> y <ser> es platónica, dando a entender que el *ser* en sí, al ser percibido, se le conoce o que toda percepción implica la aprehensión del *ser* en sí. Aquí de nuevo encontramos como en *Crátilo* (385e) la intención de interpretar a Protágoras a la luz de la búsqueda de una unidad y consistencia del ser. **Platón:** *Sócrates: No es verosímil, ciertamente, que un hombre sabio pueda desvariar, así es que vamos a seguirlo. ¿No es verdad que, cuando sopla el mismo viento, para uno de nosotros es frío y para otro no? ¿Y que para uno es ligeramente frío, mientras que para otro es muy frío? Teeteto: Sin duda. Sócrates: ¿Diremos, entonces, que el viento es en sí mismo frío o no? ¿O creemos a Protágoras y diremos que es frío para el que siente frío y que no lo es para quien no lo siente? Teeteto: Puede que así sea.* (*Teeteto*, 152b -recordemos el pasaje sobre la variedad del bien en el Protágoras).

Siguiendo la línea a la cual se había previamente asociado (la identificación de Teeteto entre saber y percepción), Sócrates hace el siguiente reproche,

Pero me sorprendieron sus palabras iniciales, porque, al comienzo de Sobre la verdad, no dijo que <<el cerdo es la medida de todas las cosas>> o <<el cinocéfalo>> o algún otro animal de los que tienen percepción... (Entonces, Protágoras) no es superior en inteligencia a un simple renacuajo, ni a cualquier otro hombre. (Teeteto, 161c-d)

Recordemos la opinión del comentador anónimo, que dice: <<Platón mismo sabía que la opinión de Protágoras sobre el conocimiento no era la misma que la de Teeteto>>.³⁹

Sigamos con el tema de la sensación. El fragmento **152b** parece representar bien el pensamiento de nuestro sofista (concuera con los *Dissoi Logoi* y con el fragmento acerca del bien del *Protágoras*). El argumento de la relatividad parece plausible cuando se aplica a las sensaciones. Las cosas son diferentes para cada uno y esto no depende ni de la voluntad ni *por obra de nuestra imaginación* (*Crátilo*, 386e). ¿Cómo contradecir lo que uno siente tal y como lo siente? **161c-d**, muestra que Platón hace extensiva esta imposibilidad de la contradicción a otras áreas. Ahí aparece claramente. Es por eso que más tarde reconocerá que respecto a las sensaciones Protágoras tiene razón, lo cual hace que tanto el caso del viento como el del bien tengan su aprobación:

Se podría probar, Teodoro, de otras muchas maneras que todas las opiniones de todo el mundo no son siempre verdaderas. Pero cuando se trata de las impresiones actuales de cada cual, a partir de las cuales surgen las percepciones y las opiniones correspondientes, es más difícil demostrar que no son verdaderas. (Teeteto, 179c)

Sócrates ha llegado a esta conclusión después de que Platón ha hecho hablar a Protágoras, quien ha rechazado que no existan los sabios ni la sabiduría, defendiendo la diferencia y explicando en qué consiste el sentido de la imposibilidad de la contradicción. Será difícil precisar exactamente las palabras que haya dicho Protágoras, pues no es un texto directo de él. Pero podemos defender algunos puntos que, si coinciden con todos los fragmentos anteriormente ofrecidos, nos llevarán a una opinión razonable del sofista. De entrada, Sócrates ha aceptado que no es posible contradecir aquella opinión que se refiere a las impresiones de cada cual. Cornford está de acuerdo en que *Sócrates no intentará refutar la siguiente proposición: cada hombre tiene sus sensaciones y percepciones propias, que son infalibles.* (1991, 76) Esto es un avance relevante. Ha llegado a esto por las siguientes razones.

Estos fragmentos que Platón nos ofrece han sido considerados (García Gual, N. Luis Cordero, Cornford) como una defensa real de lo que habría dicho el Protágoras histórico. Empero, en esta defensa ha de medirse la forma de evaluar la posición protagórica (que vale para todo el texto del *Teeteto*) pues se entremezclan muchos conceptos y tesis, no hay unilateralidad en su exposición: lo que parece haberse explicado con anterioridad vuelve a ser confuso por la expresión y la utilización de diversos conceptos. Desde mi punto de vista, no se avanza mucho y se corre el peligro de abandonar tesis relevantes por la caza de alguna pequeña palabra fuera de contexto, que, a final de cuentas, no es estrictamente del de Abdera. Por ejemplo, el Dr. Marcelo Boeri en su traducción al *Teeteto* revela que al estar hablando Protágoras sobre la posibilidad del cambio hacia lo mejor por medio de métodos no carentes de razón (el médico con fármacos y el sofista con argumentos), se introducen en dicha exposición ideas y tesis que

³⁹ Véase n. 19 de la traducción comentada de Cornford (1991).

tienen que ver exclusivamente con la imposibilidad de la contradicción, es decir, con la sensación: *no es posible opinar lo que no es, ni [opinar] cosas diferentes de las que uno experimenta, y eso es siempre verdad.* (Teeteto 167a) Por este fragmento que *se entremezcla* con tesis relacionadas con la explicación acerca del sabio y la pretensión de efectuar un cambio hacia lo mejor es que Boeri explica que *constituye un regreso a la tesis sensista que identifica el conocimiento con la senso-percepción*,⁴⁰ es decir, debemos tener cuidado y separar y analizar para poder comprender lo que se quiere decir. De lo contrario no avanzaremos.

Protágoras aclara, después de una malinterpretación de la sentencia por parte de Sócrates: *Pero entre unas y otras personas hay una enorme diferencia precisamente en esto, en que, para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes* (Teeteto, 166 d, ⁴¹dando a entender que no toda percepción es aprehensión del Ser y el Ser, al ser percibido de maneras diferentes, es inaprehensible en su totalidad).

Este pasaje puede aludir perfectamente al caso que Sócrates ofrece, el del viento: o decimos que el viento es en sí mismo frío o no-frío o diremos, con Protágoras, que es frío para el que así le parece o se le revela y que es también, *el mismo viento*, no-frío para aquél que así le parece o se le revela. Este parecer o revelarse no se aplica sino a las percepciones.⁴²

Protágoras por eso explica: *Y estoy muy lejos de decir que no exista la sabiduría ni un hombre sabio; al contrario, empleo la palabra <sabio> para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y serle para él lo malo, le parezca y sea lo bueno.* (Teeteto, 166d.) Este pasaje solo se refiere a la capacidad que tienen los sabios de efectuar cambios en cada una de sus disciplinas.

En 169d Sócrates reafirma: *además, Protágoras nos concedió que algunos individuos sobresalen en la estimación de lo que es mejor y peor y se refería, precisamente, a los que son sabios ¿no es así? Teodoro.- Sí.* Por tanto, (Protágoras continúa su defensa) *de ningún modo, querido Sócrates, afirmo que los sabios sean batracios; antes bien, a los que se ocupan del cuerpo los llamo <médicos> y a los que se ocupan de las plantas los llamo <agricultores>.* (Teeteto, 167b)

⁴⁰ M. Boeri, Teeteto (2006, n. 136).

⁴¹ En la traducción al Teeteto de los *Testimonios y fragmentos* de Melero Bellido, no dice <aparecen>, sino <se le revelan>, acentuando así que el fragmento en cuestión trata sobre la explicación que tiene Protágoras sobre los sentidos y/o la percepción.

⁴² Solana Dueso, en apoyo con los *Dissoi Logoi*, sostiene que la pregunta carece de sentido, pues está planteada en términos absolutos, se espera una respuesta absoluta: frío o no-frío. Y este es un esquema al cual se pretende orientar la discusión y la posible respuesta, dejando de lado, más que nada, el hecho, el registro del hecho de la sensación presente. Es decir, se intentan someter los diferentes registros relativos (*frío y no-frío*) a un esquema unilateral (*frío o no frío*). Una interpretación más radical que la de Platón nos la ofrece Taylor en donde afirma que Protágoras sostenía la existencia de mundos privados. Así, existe el frío para mí, en mi mundo, y existe el calor para ti, en tu mundo. Por lo cual, hay dos mundos y cada uno de ellos es verdadero y posibilita de esa manera la imposibilidad de la contradicción. Estoy de acuerdo con Cornford en que esta interpretación no se adecúa al tiempo, a la época, y que contradice el lenguaje y las tesis del pasaje, pues concluye que hay dos mundos, cuando se está hablando de un solo mundo, y que hay dos vientos (el frío y el caliente) mientras que Sócrates habla de *un mismo viento*. Cfr. F. Cornford, (1991, 45). Otra discusión latente al respecto es la que señala la ausencia de la teoría de las ideas en el Teeteto. Por mi parte creo que la teoría de las ideas está presente no de manera implícita, sino que opera de fondo para poder demostrar posteriormente la relevancia de las mismas en el conocimiento o explicación del ser en sí de los entes.

Previamente Protágoras aclara que la función del sabio-médico no es cambiar las percepciones verdaderas del paciente por otras más verdaderas. Lo que hace el sabio es *efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición es mejor que la otra*. (167a) Así, tanto al enfermo como al sano *no es necesario ni es posible atribuir mayor sabiduría a una que a otra*. (*Ibidem*) Ambas personas tienen percepciones verdaderas o, mejor dicho, ahí *no existe realmente sabiduría alguna*. Estas nuevas representaciones del alma sana no son verdaderas porque sean nuevas, sino porque cualquier impresión es, para Protágoras, verdadera, tanto la vieja como la nueva, tanto las del enfermo como las del sano y hasta las del médico y de quien no es médico. Es por eso que Protágoras afirma que la diferencia no estriba en su verdad, sino en el beneficio que resultan para la persona, pues *una disposición es mejor que la otra*.

Éste es el argumento principal por el cual Sócrates acepta la imposibilidad de la contradicción sobre las percepciones. Y precisa, de manera contundente (lo cual le da verdaderamente un apoyo importante a la concepción de Protágoras), que este cambio de situación que hace el médico a través de drogas y sus correspondientes sensaciones, *precisamente estas representaciones algunos por su inexperiencia las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas*. (*Teeteto*, 167b) Ya Sócrates ha comprendido la radical diferencia entre negar *una opinión* y negar *una representación*: lo primero resulta posible, lo segundo difícil de que sea posible. Lo que realmente estaría sosteniendo Protágoras sería no la imposibilidad de la contradicción de una opinión, sino la imposibilidad de negación de una representación. Por lo tanto, *no existiría como tal la auto-refutación (peritropé) de la que tanto se habla, más en los modernos que en los antiguos*. Y si la tradición lo repite es porque sigue la lectura de Platón (ya hemos visto que a la tesis del hombre medida se le relaciona inmediatamente –como si la tesis claramente lo implicara– la verdad de todas las opiniones). **Protágoras no sostiene ni la imposibilidad de la contradicción ni la verdad de todas las opiniones**. La mención de la *peritropé* sólo se hace en el *Teeteto*: está totalmente ausente en el *Protágoras*. Lo que sostiene es que *las cosas de la percepción son como se nos aparecen (involuntario), no como me parecen (voluntario) ni como se me dé la gana*. Pero el sentido del <<Ser>> no es absoluto, sino relativo, y no es una opinión, sino una impresión/sensación/representación.

Para todo juicio en el pensamiento de Protágoras hemos de aplicar el principio antilógico y ha de entenderse en sentido relativo y no en términos absolutos. Aquí se habla de <<representaciones>> y no de <<opiniones>>. ¿O por qué razón se habría de mencionar, en voz de Protágoras, que *precisamente estas representaciones algunos por su inexperiencia las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas*? Creo que, de manera literal, el texto es claro.

La historia de la filosofía no ha sido para nada ajena a interpretar la sentencia de Protágoras casi exclusivamente tal y como lo hace Platón. Un ejemplo (y el más cercano a Platón) es el de Aristóteles. En el *Teeteto* Platón relaciona la doctrina de Protágoras con otros pensadores que comparten una misma opinión: la inestabilidad del ser. Y por una extraña razón, siguiendo la línea en términos de la percepción, llega a decir de ellos que son *los que*

piensan que no existe sino lo que pueden agarrar con las manos. (155e)⁴³ Pero la sentencia como tal es general. Y a pesar de tener interpretaciones documentadas (léase Platón y Aristóteles), tenemos la oportunidad de apreciarla desde otros ángulos.

Conclusión. En primer lugar, hay una clara contradicción entre la antilógica y la peritropé. Segundo, históricamente se tienen más datos en afirmar la importancia de la primera que la segunda en el pensamiento del sofista. Tercero, la tesis de <<la verdad de todas las cosas>> continuamente es asociada con las sensaciones, lo cual hace plausible la cuarta conclusión, que *la imposibilidad de la contradicción sólo puede ser aplicable a las sensaciones y no a las opiniones* lo cual, estrictamente hablando, eliminaría a la auto-contradicción (*peritropé*) misma, pues una cosa es la imposibilidad de la contradicción y otra la negación de una sensación. Por estas razones, la sentencia del hombre medida no implica la imposibilidad de la crítica ni la validez de todas las opiniones. La *peritropé* sólo es un resultado de la conversación ficticia entre Sócrates y Teeteto.

b. Sobre la sentencia del Hombre medida

La sentencia del hombre medida es ambigua, es general. Comprender lo que ella significa o puede significar es lo que aquí abordaré. Son tres los temas que de la sentencia considero son más relevantes. La primera es si su sentido es colectivo o individual; la segunda de si <<el hombre>>se refiere al hombre como <<medida voluntaria>> o <<medida involuntaria>>. Por último, la racionalidad.

Primer punto. Hay razones para referirse a ella tanto en sentido individual (el caso del viento) como colectivo (las leyes como expresión de la voluntad y el consenso). Lo que creo es que no hay razones suficientes para reducirla exclusivamente a alguno de los dos campos. Para Heidegger *el hombre* al que alude dicha sentencia *es aquí el respectivo hombre (yo y tú y él y ella)*; es decir, cada quién (2000, 115). Barrio G., analiza la sentencia y cree que

⁴³ Al respecto, creo que esta afirmación reafirma la influencia de este modo de pensar en Aristóteles. Pues es precisamente ésta la queja en contra de Protágoras, pues la potencia es, en general, “*el principio del cambio producido en otro, o <en ello mismo, pero> en tanto que otro.*” (*Metafísica*, 1046a-9-10), principio que no acepta la doctrina protagórica, según Aristóteles. Esta problemática la encontramos en el libro *Theta 3* de la *Metafísica*, y se hace el reclamo de *que sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene potencia (Met. 1046b30)* y la tesis se relaciona con el sofista en cuanto al tema de la capacidad o potencia de las cosas inanimadas, de aquellas cualidades que las cosas se dice que poseen, las cuales, según la tesis, podrá decirse que una cosa, un objeto, tiene las capacidades o potencias que se le predicen sólo en el momento en que son *percibidas*, y cuando no se perciben dichas cualidades o potencias, necesariamente, según la tesis, el objeto no posee dicha potencia. *En efecto, nada habrá frío ni caliente ni dulce, ni nada sensible, en general, a no ser que esté siendo sentido... y ningún viviente tendrá tampoco facultad sensitiva, a no ser que esté actualmente sintiendo.* (1047a5-8) Y es aquí en donde se relaciona la tesis de la indiferenciación entre potencia y acto con la doctrina protagórica. De entrada, cabe mencionar que hay pruebas suficientes de que Aristóteles toma de Platón no sólo los mismos argumentos que utiliza contra Protágoras también en otros lugares (*Met.* IV cap. 4 y 5), sino también la presente tesis que en el capítulo de *Theta 3* intenta refutar. De la misma opinión es Lorena Rojas; véase su artículo *Acerca de aisthesis en el Teeteto de Platón*, Universidad Simón Bolívar, Departamento de Filosofía, pág. 5. El caso más ejemplar que Aristóteles toma de Platón y lo relaciona directamente con el tema del acto y la potencia, puede ser este: “*Por tanto, resulta que quien llegó a saber algo, aun recordándolo, no lo sabe, pues no lo ve. Esto es lo que decíamos que era monstruoso que llegara a suceder.*” (*Teet.* 164b) Aquí es clara la conexión entre Platón y Aristóteles acerca de la tesis actualista y sus consecuencias. Para más detalles véase Makin, Stephen, *Aristotle Metaphysics*, traducido y comentado por Stephen Makin, Clarendon Press, Oxford, 2006.

el problema se centra fundamentalmente en el sentido que hay que dar al término <<hombre>> (ánthropos) (1980, 18) y para él <<hombre>> puede tener tres significados. El primero es en sentido individual, cada hombre, cada cual con todo y sus pequeñas diferencias, el hombre concreto: Juan no es el mismo que Pedro. Relacionándolo con lo que más arriba se ha dicho con el ejemplo del viento, podemos decir que para Juan el viento es frío y que para Pedro no lo es. El segundo sentido que Barrio G. ofrece es el de <<hombre>> como especie, el hombre específico, es decir, el ser humano <<in genere>>, con particularidades comunes a todos. Un poco más adelante volveré con esta segunda significación. La última y tercera significación que ofrece es la de <<hombre>> como ser social y/o cultural, es lo que más arriba he nombrado <<sentido colectivo>>; de este modo, el convencionalismo social también es la medida de todas las cosas. En este sentido, es la sociedad la que estima lo valioso y lo antivalioso, y el hombre, moldeado por dicha sociedad, acata las valoraciones de esta. (Barrio G. 1980, 22)

Vuelvo a la segunda interpretación de Barrio G., la de <<hombre>> como ser específico. La razón que da sentido a esta segunda definición es la de tomar al ser humano en general, *con particularidades comunes a todos*. La interpretación individual tiene soporte en las sensaciones, la interpretación social y cultural la tiene en la convención social. La segunda interpretación la han sostenido Gomperz y Goethe a costa de excluir a las demás: *el hombre que aparece como opuesto a la totalidad de las cosas, no puede ser el individuo, sino únicamente el hombre en general. Así, el hombre, es decir, la naturaleza humana, es la medida de la existencia de las cosas* (aunque no sé por qué razón añaden <<existencia>> a la tesis del hombre medida. Cf. Barrio G. 1980, 19) Lo que Barrio G. rechaza es que sea posible la interpretación específica que tiene su fundamento en la naturaleza humana. Para Barrio G. *parece claro que la segunda interpretación, la genérica o específica, no es aceptable. Habría que ver en Protágoras un precursor de Kant o de los empiristas modernos, y nada hay en las doctrinas del sofista que autorice tal interpretación.* (1980, 20) La terminología en que se expresa esta segunda interpretación es ambigua, pues una cosa es lo <<general>> y otra lo <<universal>>. Lo <<general>> acepta excepciones a la regla, lo universal no. Lo universal, como lo natural a todos los hombres y sin excepción, no es posible en el pensamiento de Protágoras. Esto contravendría a la interpretación individual: todos tendrían que sentir lo mismo, bajo las mismas condiciones. Pero hemos visto que precisamente esta tesis es una de las más fuertes del sofista. Lo que bien podría sostenerse es una interpretación <<general>> y no precisamente <<universal>>, entendiendo lo <<general>> como si se hablara de una <<naturaleza humana>>. La tesis general es la que precisamente da pie, en primer lugar, a la medicina en la que el propio Protágoras estaba tan de cerca. Una cosa es lo <<general>> como <<convención social>> y otra muy distinta como <<naturaleza humana>>. No sólo hay generalidades sociales y culturales (base principal de la tercer tesis), sino también generalidades que podemos hacer sobre las cosas, dichas generalidades son lo que posibilita la ciencia. La generalidad social puede basarse en el interés y la voluntad; la generalidad natural no tiene propiamente voluntad, se basa en la observación de las cosas. Los fragmentos para sostener tesis generales sobre las cosas son los siguientes

Platón: **Sócrates**.- *¿Acaso, le pregunté, hablas, Protágoras, de las cosas que no son útiles a ningún hombre o de las que no son útiles en absoluto? ¿Tú llamas buenas a tales cosas?* **Protágoras**: *De ningún modo,*

*dijo, pero desde luego que conozco muchas cosas que son inútiles a los hombres, comidas bebidas, fármacos, entre otras miles, así como otras que son ciertamente útiles. Y otras son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos; unas sólo para los bueyes, otras, para los perros; otras para ninguno de éstos, pero sí para los árboles. En cuanto al árbol, conozco cosas buenas para las raíces, (334b) pero nocivas para los brotes. Así, el estiércol, pues en las raíces de cualquier árbol es bueno, pero, si quieres echarlo en los vástagos y en las ramas jóvenes, lo destruye todo. Así mismo, el aceite es funesto para todas las plantas y muy pernicioso para todo tipo de pelo de los distintos animales, excepto el del hombre, pero es protector para el pelo del hombre y el resto del cuerpo. **Tan variado y de tantas clases es lo bueno** que, incluso en este caso, para las partes externas (334c) del cuerpo humano es bueno, mientras que esto mismo es pésimo para las internas. Y por ello todos los médicos prohíben a los enfermos usar el aceite excepto en pequeñísimas cantidades en lo que van a comer, la suficiente para hacer desaparecer la repugnancia que se produce en las sensaciones olfativas de los alimentos y las comidas. (Protágoras, 333d-334c)*

Quiero precisar que Protágoras, desde mi punto de vista, no está sosteniendo verdades absolutas sobre las cosas. Empero, eso no impide hacer juicios generales sobre las cosas, juicios que bien pueden confundirse o incluso llegar a pensar que son parte de la naturaleza humana. En el inicio del fragmento antes citado es precisamente Sócrates quien está interesado en respuestas de carácter universal, absolutas. En conclusión, las tres interpretaciones de <<hombre>> son posibles (tomando la segunda no como <<absoluta o universal>> sino *in genere* –tal como Barrio G. la nombra).

El segundo punto requiere un poco de más precisión. <<La medida>> como tal puede ser voluntaria (el caso de las leyes) como involuntaria (el caso del viento y las sensaciones). En el primer caso, la medida como voluntad implica el juzgar cómo se elige y mide el modo de vida, *pues lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así. (Teeteto, 167c)*. La medida involuntaria es aquella en la que sólo se trata de reflejar en palabras lo que uno siente, siendo ajena nuestra voluntad u opinión. Así, si uno siente frío, esto no es producto de la voluntad (*Teeteto, 152b*); *a la persona que está enferma lo que come le parece amargo y es amargo para ella, mientras que a la persona que está sana le parece lo contrario y es así para ella; (Teeteto, 166d)* entre unas personas hay una enorme diferencia precisamente en esto, en que, para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes (*Ibidem*), y esto es totalmente involuntario (bajo las condiciones normales, pues uno mismo podría <<voluntariamente>> consumir alguna droga para experimentar ciertos efectos. Véase el caso del médico que <<voluntariamente>> infunde fármacos para quitar la enfermedad, aunque el paciente <<involuntariamente>> recibe los efectos de los medicamentos -por así decir-). Lo cierto es que encontramos pasajes para afirmar la existencia de ambas posibilidades de interpretación de la sentencia. No necesariamente todo se reduce a lo voluntario ni a lo involuntario. Es importante hacer estas precisiones para tratar de no confundirnos en lo que la sentencia de fondo quiere decir: que el hombre, voluntariamente o no, *quíralo o no (Teeteto, 167d)*, no puede dejar de ser medida. Nada es ajeno al ser humano a la hora de medir el mundo. El mundo es demasiado humano, y lo que a nuestra capacidad de comprensión escapa, es mejor callar.

Tercer punto: irracionalidad y racionalidad. A partir de la *peritropé* se asocia a la sentencia dentro del mar de la racionalidad absoluta, suponiendo la imposibilidad de la crítica y la verdad de todas las opiniones. Eso ya lo hemos tratado y ha quedado superado. Lo que intento decir es que de la sentencia no se deduce única y necesariamente que todas las creencias sean verdaderas, o que no exista el error o que todas las personas sean sabias o que no exista diferencia de valor en las creencias: es simple y sencillamente una sentencia que en primera instancia afirma que el hombre, en general, es el único capaz de medir y valorar las cosas, que en él cae esta responsabilidad y *quíeralo o no, no tiene más remedio que ser medida*. Creo indispensable, para poder apreciar la sentencia, desvincularla de la forma tan radical a la que ha sido expuesta por Platón y Aristóteles. Para ellos lo primero que indica es que <<*todo es verdadero*>>, que <<*es imposible contradecir*>>, o simplemente que es una tesis que daría cabida sin más al capricho de un hombre sin razón que da rienda suelta y sin límite a su imaginación. Es perfectamente posible y verificable encontrar a un hombre que sea medida de un error, y esto es también parte de lo que implica la sentencia. Pero esto es sólo una parte. Al igual, encontrar a un hombre que mide racionalmente es posible. Ambas partes son del dominio de lo que es humano: el error y el acierto, la posibilidad del cambio hacia lo mejor o lo peor, de la antilógica misma. No es el terreno de lo divino, sino de lo humano.

La sentencia del hombre medida tenía también la intención de ser atrevida, digamos que escandalosa y provocativa. Recordemos que los fragmentos afirman que uno de los textos fundamentales (si no el que más –*Sobre la verdad*) iniciaba con dicha sentencia (Cornford y Luis Cordero también lo resaltan),⁴⁴ Y esta intención se acopla perfectamente con el espíritu propio de la retórica y la sofística, pues lo que intentaba también era convencer. Y si lo vemos desde el punto de vista lucrativo, también la sentencia es atrevida, atractiva, provocadora; sin exagerar, seductora. Y no por ello deja de tener un sello distintivo que marcó la segunda mitad del siglo V: la activa participación del hombre en la configuración del mundo. Aquí tenemos otro ejemplo de título o subtítulo del mismo Protágoras, menos famoso, pero también atractivo: *Discursos demoledores*.

Creo que la esencia de la sentencia, por un lado, radica en una crítica hacia las concepciones tradicionales, al *status quo* del pensamiento; en reflexionar sobre el origen y/o la causa de nuestras creencias más arraigadas que durante épocas han tenido como telón de fondo una concepción naturalista o divina del mundo. ¿Qué tanto es natural? ¿Hasta dónde llega, por así decir, la mano de Dios o el designio divino –si es que eso es posible? ¿Qué es el ser humano? ¿Cuál es el papel de la voluntad? ¿Existe la libertad? Todas estas preguntas, y seguramente otras más, me parece que sin problema alguno pueden estar implícitas en tan escandalosa sentencia. La sentencia no es una pregunta radical, sino un parte-aguas filosófico al que, por si fuera poco, Platón a su manera trató de responder.

Por otro lado, y esto me parece que es más claro, es un llamado *al hombre* a asumir otros papeles, a hacer saber que se tiene aún otras posibilidades más y que muchas de ellas de él dependen. Es bien sabido que a Sócrates se le considera como quien focalizó la reflexión filosófica a los problemas de la vida cotidiana. Solana cree que

⁴⁴ Cfr. pág 47 y n. 22, respectivamente.

debemos re-considerar las pequeñas migajas y aplausos que algunos críticos regalan a la filosofía protagórica al verla *a lo sumo como el estímulo que, de modo inconsciente, motivó en la filosofía griega la gran reacción socrático-platónica.* (1996, 33) Si bien es cierto que la pérdida de escritos de Protágoras es una razón que no nos permite defender una posición clara y explícita del sofista, no es suficiente para reflexionar sobre la misma de una forma diferente, y con conclusiones diferentes, a la de Platón. A pesar de ello, creo que los fragmentos y testimonios conservados son guías importantes para emprender otra interpretación de la sentencia del hombre medida. Por mi parte, hasta cuando veo que de continuo hay errores, violencia, malas decisiones, caprichos, corrupción, entre otras cosas, también se me viene a la mente esta sentencia capital. Finalmente, y es precisamente la contraparte de las cosas negativas, lo positivo también es posible, pues uno es y/o puede ser la medida de lo mejor, uno puede hacer un cambio en el orden de las cosas. Si usted, como lector(a) tiene y/o quiere ver la sentencia desde una óptica negativa, (aunque no sea compatible con el contexto general de Protágoras) ésa es su medida.

c. Lo <<mejor>> como criterio del sabio.

De entre las posibilidades de hacer una medición racional o irracionalmente, la filosofía de Protágoras pretende tener un criterio, una medida, racional. Cuál sea ésa medida es lo que enseguida abordaré. En general, de lo que se está hablando es del criterio. ¿Cómo puede establecerse *un criterio racional (no precisamente absoluto)* para establecer diferencia entre las opiniones? Platón cree que Protágoras anula toda posibilidad de establecer criterio alguno con la tesis del *Homo Mensura*, y para ello (recordemos) se basa en la identificación de Teeteto entre saber y percepción, más aún, con la tesis de la imposibilidad de la contradicción acerca de las impresiones que nos ofrece la experiencia. Esto Sócrates lo ha llevado a otros campos, como hemos visto, sin razón alguna. Interpretación que Protágoras ha rechazado en su defensa y ello explica que se haga énfasis en el sabio, es decir, en un criterio de diferencia.

De los argumentos, principalmente los de Sexto Empírico y Platón, que dan cuenta de la imposibilidad de afirmar algo en términos absolutos y que si se dice algo se tiene que hacer siempre en términos relativos, podemos pensar que Protágoras estaba interesado en temas que claramente podemos llamar epistemológicos. Esto implica, indudablemente, una inquietud por la Verdad. La diferencia con aquellos que buscan o defienden una verdad absoluta es que para Protágoras la verdad es relativa. Éste es el punto central: *no hay un abandono de la verdad, sino una discusión acerca de cómo entender lo que consideramos verdadero.* Al considerar que ante una proposición puede existir una proposición contrapuesta, lo que tenemos es una invitación a defender cada cual su punto de vista *en la medida de lo posible.* Esto no implica necesariamente un desfase con la realidad; en todo caso, tendría que denunciarse dicho desfase del argumento con la realidad misma. *Incluso si este trabajo crítico no hubiera tenido por efecto más que suscitar respuestas y llamar a los hombres a defender mejor sus creencias y tomar una conciencia más clara de sus implicaciones, el paso habría tenido un precio irremplazable: ya empieza a dar sus frutos en Platón y le impulsa a justificar, dialécticamente, la supremacía del Bien. A partir de los sofistas, la filosofía ya no revela: está obligada a razonar y a probar.* (Romilly, 1997, 238)

Respecto al problema y a la posibilidad de establecer un criterio con el cual evaluar y medir las cosas, Protágoras se muestra sumamente precavido: no es ningún ingenuo negador del principio de no contradicción, ni un bondadoso partidario de la validez de todas las opiniones. He tratado de mostrarlo ofreciendo los fragmentos pertinentes: su concepto de verdad es relativo; y respecto a la política, las decisiones no son verdades absolutas, sino que dependen de las circunstancias y de lo que se considere *justo para la mayoría*. Recordemos el caso del divorcio en la legislación de Turios. Al observar cómo se desenvuelven las cosas de la cotidianidad y reflexionar sobre ellas, llegamos a concebir como imposible o casi imposible el pronunciamiento de una conclusión absoluta, de una verdad en sí, categórica para los diferentes órdenes de la vida. Ante tal imposibilidad es que no podemos hablar de una verdad en sí. Estamos hablando de una verdad relativa. Esto es producto de una dificultad epistemológica.

No por no afirmar la verdad absoluta Protágoras es, entonces, un completo irracional. El concepto de verdad relativa viene acompañado por un concepto optimista que entona perfectamente con el espíritu de la época y con una concepción de sentido común: el concepto de <<lo mejor>>. No es, desde el punto de vista de los grandes descubrimientos filosóficos, nada del otro mundo. Ya lo dice Platón: *con eso no dices nada extraño, sino algo que es natural, ya que también tú, a pesar de ser de tanta edad y tan sabio, si alguien te enseñara alguna cosa que ahora no sabes, te harías mejor.* (Protágoras, 318a) El punto importante es cómo o qué nos puede hacer mejores y cómo descubrir o saber eso que se considera mejor. Pues todo mundo podría calificar, así de fácil, que su postura, conducta o acción, es la mejor. Estos son los pasajes en los que, según Protágoras, hace un cambio hacia lo mejor. Este concepto no opera sobre el vacío, sino que tiene como horizonte el bienestar común, el bien social y el sentido común.

Pseudo Plutarco: *Tal como dice Protágoras contándolo así: siendo Pericles valeroso y mejor que él mismo. (B9. Consolación a Apolonio, 33 118e)* Este testimonio se hace como referencia al *temple y actitud* de Pericles ante la muerte de sus hijos.

Platón: *Joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor.* (Protágoras, 318a.)

Platón: *Al que no participe (de la justicia) es preciso enseñárselo y castigarle, tanto si es niño, como si es hombre, hasta que por medio del castigo se haga mejor.* (Ibidem, 325a. Nótese que el concepto de lo mejor tiene una gran importancia, si no lo tuviera no habría la oportunidad para el que yerra de poder enmendar su falla: tendría la muerte directa. Recuérdese que Diódoro Sículo elogia la oportunidad de la ley de Turios que permite el cambio hacia una situación mejor al no eliminar directamente al delincuente).

Platón. Habla Protágoras: *Pero hay que efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición es mejor que la otra. Esto ocurre también en la educación, donde el cambio debe producirse de una disposición a la que es mejor. Ahora bien, mientras que el médico produce este cambio con drogas, el sofista lo hace por medio de discursos.* (Teeteto, 167a.)

Platón. Habla Protágoras: *Pero uno sí puede hacer, creo yo, que quien se forma, con una disposición insana de su alma, opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda con una disposición beneficiosa tener las opiniones que a este estado le corresponde.* (Ibidem, 167b)

Platón: *Además, Protágoras nos concedió que algunos individuos sobresalen en la estimación de lo que es mejor o peor y se refería, precisamente, a los que son sabios.* (Ibidem, 169a)

Aristóteles: *Conque, al perecer, todos piensan que las cosas son absolutamente <de tal o cual modo>, si no en relación con todas las cosas, al menos en relación con lo mejor y lo peor.*⁴⁵ (Metafísica, 1008b)

Tomemos como base que toda opinión sobre lo que consideramos <<mejor>> no escapa a la antilógica; por esa razón las opiniones, según el marco teórico del sofista, no están exentas de haberse sometido (y si aún no, pues que se las someta) a la crítica. Así, *lo mejor será lo más racional*. Plutarco, al relatar sobre un eclipse ocurrido en el 413 a. C. y presenciado por Nicias y sus tropas, señala que ante tal hecho, *por ignorancia o superstición, sentían terror ante tales fenómenos* por considerarlo un presagio divino y precursor de desgracias, pero que no tenía por qué tomársele como tal. (Nicias, 23) Y menciona a Anaxágoras y a Protágoras como aquellos que destruían dichas explicaciones divinas y terroríficas con tesis más racionales y que tales explicaciones privaban a la divinidad de razón.⁴⁶

Respecto a la política, si no existiera diferencia alguna no tendría caso el consenso entre la población. Así también es importante señalar que en el logro del consenso entran en juego las posibles razones plausibles para preferir una creencia a otra. Cosa que no sucede con las percepciones, pues estas son, como dice el profesor Cornford, *un mero registro del hecho de la sensación presente* (Cornford. 1991, 78).

⁴⁵ Ya que en *Metafísica*, 1007b-23, Aristóteles menciona a Protágoras, Tomás Calvo remite al *Teeteto* (171e-172b) para ampliar la comprensión de esta alusión de <<lo mejor y lo peor>>. Véase su n. 31.

⁴⁶Lo curioso de la explicación de Plutarco es que Platón *había subordinado las necesidades físicas a los principios divinos, más poderosos que ellas. De este modo disipó la difamación surgida en torno a estas doctrinas...* Hanna Arendt podría echar luz sobre esta opinión de Plutarco sobre Platón y hacer ver que la concepción de lo divino no necesariamente tenía que ser ligada a cuestiones de religión y carente de razón, sino a una elaboración filosófica de la divinidad: *Si el Ser reemplazó a los dioses del Olimpo, entonces la filosofía sustituyó a la religión. Filosofar se convirtió en la única vía de piedad posible, y el rasgo más novedoso de este nuevo dios consistía en que era Uno. ¿Pero, qué es el Uno?* Hanna Arendt, (1984, 158).

Aquí he tratado de formular una caracterización de <<lo mejor>> como algo racional. El concepto de lo mejor no está desprovisto de cierta racionalidad, o no se llega a concebir <<lo mejor>> sin el esfuerzo de la reflexión y comparación, sin ciertas razones que intenten servir de justificación y soporte. Y si se habla de <<tener razón>>, se habla de <<tener verdad>>. En este sentido, el concepto de <<lo mejor>> es también resultado de la reflexión, una reflexión audaz, pues implica estar siempre alerta de las circunstancias cambiantes y no se limita a ser una simple regla ni un concepto vacío. Llega a ser uno de los pensamientos más arraigados en el pensamiento de Protágoras. No hay efectivamente una clara descripción de la importancia de este concepto, sólo mención de él en los fragmentos previamente ofrecidos. Pero bien se puede elaborar una imagen modesta de tal concepto.

Ir y buscar siempre hacia *lo mejor* es también una actitud. No olvidemos la característica que Hussey señala, de que en la Grecia del auge económico y político, *por encima de todo, hubo una fe en la habilidad de la mente humana para superar casi todos los obstáculos*. Este optimismo es lo que creo que emana nuestra famosa sentencia del hombre medida y el concepto de <<lo mejor>>. No es solamente ésa idea de otorgar poder al ser humano, de hacer ver que muchas de las cosas dependen de él, sino de tener una actitud de provecho: según este contexto (y más allá de él), no hay mejor actitud que la de tratar de ver las cosas no tan trágicas.

Independientemente de la interpretación positiva o negativa, la sentencia emana un espíritu agradable. Hermias se siente complacido y adulado por Protágoras porque atribuye al hombre todo o lo más (<<casi todo>>). (16. *Irrisón de los filósofos paganos*, IX) El concepto de *lo mejor*, como he dicho, no contiene una tesis filosóficamente asombrosa: es natural pensar de ése modo. La cuestión es que tal actitud no es gratuita, sino que se sostiene a partir de la confrontación de argumentos y en donde, incluso, llega a deslindarse del concepto mismo de verdad. Esto que llamo <<deslinde>> no implica desechar o eliminar el concepto mismo de <<verdad>>, sino la <<subordinación>> del mismo a otro valor. Esto revelaría que al concepto mismo de <<verdad>> se le ponga en duda el título de <<valor supremo>> que por antonomasia ha sido el predilecto de la filosofía. No es que deje de serlo *per se*, sino que en ocasiones no lo es. Es lo que sugiere la siguiente tesis contenida en el *Protágoras* (323b), en la cual se estaría de acuerdo en no revelar una verdad si ésta trae más consecuencias negativas que positivas: cuando alguien no es justo, *aparentar justicia* sería la mejor opción, con la posibilidad de que quien cometa injusticia pueda enmendar su error. (*Ibidem*, 323c)

En el caso de una tragedia, es natural o común (diría Protágoras) tener una actitud que revele intenso dolor. Una posición contraria como la que se cuenta de Pericles revela la fortaleza de espíritu. Pseudo-Plutarco nos informa que Protágoras (no hay datos si lo escribió o sólo lo relató) contó que Pericles, ante la muerte de sus dos hijos, *mantuvo, en efecto, la serenidad de la que día a día tanto provecho obtuvo para su buena fortuna, su resistencia al dolor y su fama entre la muchedumbre. Porque todo aquél que lo veía soportando sus propias desgracias con firmeza consideraba que era hombre magnánimo, valeroso y mejor que él mismo, conociendo de cerca su propia impotencia en tales circunstancias*. (9. *Consolación a Apolonio*, 33, 118e) La actitud ante las adversidades, según

este informe, puede ser de mucho o poco provecho. Esta idea de subordinar la verdad misma y tratar de mostrar una actitud de entereza, fortaleza y temple la encontramos seguramente, supongo, en muchos casos de la época. Eurípides (a quien el escoliasta dice que estudió con Protágoras, Anaxágoras, Arquélao y Sócrates)⁴⁷ en su obra *Alcestris* nos ofrece una valoración de por qué una actitud generosa (valga la redundancia) es mejor. Admeto, ante la reciente muerte de Alcestris, su esposa, decide ocultar a Heracles, el visitante, que es su propia esposa la que ha muerto. Ordena a los criados no relatar lo sucedido para no incomodar al visitante (550). El Coro canta que Admeto *ha acogido a un huésped con párpado húmedo, mientras lloraba el cadáver de su querida esposa, muerta en la casa hace un instante. Pues la nobleza de espíritu impulsa siempre al respeto de lo que es sagrado. En los buenos reside toda la sabiduría. Le admiro...* (598) Heracles también le admira por esta acción (854). Por esta actitud y respeto de Admeto frente a Heracles, éste decide traer a su esposa del Hades. Esto fue lo provechoso de dicha actitud. Más allá de eso, Eurípides, en voz de los interlocutores, de una manera racional expresa que *los muertos muertos están*. (542) *Entra en la casa, dejando claro que es de necios* (no es lo mejor –argumento contrario) *contravenir a la Necesidad* (963). Finalmente, tratando de mitigar la intensidad de la desgracia hace ver que el hecho no es algo extraordinario, es mejor la aceptación de la pérdida como una actitud sensata y mejor que la del duelo inconsolable, dice: *tu esposa murió, abandonó tu amor. ¿Qué hay de nuevo en esto? A muchos ya les robó la muerte a sus esposas*. (928) Estos son casos en que la verdad se subordina por algo que se considera mejor y no por ello deja de ser racional.

Este concepto de <<lo mejor>> en el pensamiento de Protágoras tomará un poco más de sentido en lo que serán las conclusiones de este trabajo y veremos que no es distante del pensamiento del propio Platón en cuanto a la ética.

d. Conclusión y estado general de la cuestión.

La conclusión principal es que si Protágoras sólo sostiene la imposibilidad de la negación sólo a las sensaciones que *devienen particulares* y no a las opiniones, sean cuales sean, no existe la *peritropé* como tal. Dos registros diferentes sobre una misma sensación no implica contradicción, pues son muchas las razones que pueden sostener ambos resultados: un enfermo-no enfermo, anciano-niño, árbol chico-árbol grande, etc.

La queja de la *peritropé* sólo se da en el laboratorio del *Teeteto* y no en el *Protágoras*, diálogo tan importante. Por otro lado, no creo que las opiniones de cualquier persona sean tan dignas de crédito como las de una persona instruida, y eso mismo sostenía Protágoras ofreciéndonos toda una serie de aquellos que considera sabios: el educador, el político honesto, el médico y el sofista, entre otros (Cfr. *Teeteto*, 166c). Afirmar que todas las opiniones valen lo mismo tendría como consecuencia, entre otras cosas, como afirma Platón, la desvalorización

⁴⁷ Véase la nota n. 76 de la traducción de Medina Gonzáles y López Férez a *Alcestris* de la edición de Gredos. Sócrates dice que *hay que condenar al que introduce estas escenas miserables y pone en ridículo a la ciudad, mucho más que al que conserva la calma*. (*Apología*, 35b)

de la profesión a la que se decía capaz Protágoras. (*Teeteto*, 171a) Este punto no creo que sea dificultoso. Pienso que más bien estamos acostumbrados a la voz de Platón, que hemos creído ver incoherencias y contradicciones donde al parecer no existen: y la misma tradición, a fuerza de repetir, muestra claros indicios de *cómo se debe*, según Platón, de interpretar a Protágoras.⁴⁸

Como parte de la conclusión a este capítulo, quiero mencionar un punto respecto a la opinión de la Dra. Padilla sobre Protágoras y su práctica antilógica (véase cap. 1-c, pág., 14). El punto es que la Dra. Padilla cree que Protágoras pretende establecer como verdad universal a las sensaciones *intentando reivindicar la percepción individual* (2007, 129). Para ello Padilla defiende su punto de vista con la objeción del cerdo, dando por hecho que era la forma en que lo entendía nuestro sofista; además, la Dra. Padilla no tiene en cuenta el desarrollo del diálogo, tal como he tratado de mostrar en este trabajo, en donde, supuestamente, Protágoras hace su defensa. Toma sólo fragmentos y tesis aisladas para sustentar su idea de que Protágoras era sólo un erístico y que de ningún modo estaba preocupado por la verdad en conjunción con la realidad, sosteniendo de este modo tesis absurdas. *No hay que sacar conclusiones demasiado radicales de las declaraciones un poco abruptas del sofista. Su rechazo de la verdad cede el puesto a verdades o a algo que se les parece.* (De Romilly. 1997, 109).

La antilógica es la parte negativa del proceso analítico-filosófico. Heidegger, en su análisis sobre Nietzsche, relaciona a éste con Protágoras en la crítica despiadada que se hace a las creencias. Es lo que J. de Romilly ha llamado <<tabla rasa>>, la universalidad de aplicación de la antilógica. En fin, el nihilismo, para Heidegger, surge...*cuando el hombre se da cuenta de que ese mundo verdadero (el mundo trascendente, del más allá) sólo ha sido construido por necesidades psicológicas.* (M. Heidegger, 2000, 62) *Así, los valores no caducan sólo por sí mismos, nosotros volvemos a retirarlos del mundo en el que previamente los habíamos introducido.* (M. Heidegger, 2000, 71) Desde esta perspectiva, Protágoras minó, junto con otros sofistas, los cimientos tradicionales de la moral y las verdades intocables hasta entonces. Esto es parte de lo que Heidegger llamaría el <<nihilismo>>. Empero, no todo fue negatividad en su pensamiento: Protágoras *restituía con una mano lo que con la otra había confiscado* (Romilly. 1997, 180) y en la sentencia del hombre como medida se jugaba toda una nueva filosofía.

Era preciso llevar a cabo esta exposición de los argumentos, los fragmentos, y calibrarlos. Las ideas y tesis que no resultan tan claras las tenemos que entresacar. Y de esto nosotros no podemos culpar a Protágoras. Pero tampoco podemos oscurecerlo más de lo que las escasas fuentes disponibles nos transmiten. Si en su teoría no podemos llegar a esclarecer ciertas cosas, tampoco podemos suponer y achacarle cosas que no dijo o negar ideas tan básicas, a pesar de que sólo las haya dicho de paso, tales como la inexistencia de los sabios o la fragmentación de la realidad o la existencia de diferentes mundos o la inexistencia de sentido común o la imposibilidad de la crítica de las creencias políticas o cuestiones por el estilo. Sostener tesis sin un contexto histórico y sin tomar en cuenta la totalidad de los llamados fragmentos resulta injustificado, así mismo también lo es que se nieguen cosas tan básicas

⁴⁸ C. Trueba también considera que *la tradición se ha acostumbrado a repetir el dictum platónico.* (1994, 7)

que nos transmiten los fragmentos considerados fieles a su pensamiento. Creo razonable y prioritaria la propuesta del Dr. Solana Dueso que, *para el progreso de los estudios sofísticos, es importante un cambio radical en las hipótesis previas, de manera que, si se siguen manteniendo las que emanan de la obra platónica y aristotélica, poco cabe esperar.* (Solana. 1997, 35)

IV. EL EJEMPLO HISTÓRICO: SEXTO EMPÍRICO Y LA ANTILÓGICA COMO TERAPIA

Una de las ideas que han motivado esta investigación ha sido la búsqueda de la finalidad escéptica en el amplio margen de decisión que se le otorga al sujeto en la tesis protagórica que reza *El hombre es la medida de todas las cosas*; y me refiero al tema de la *ataraxia* (*serenidad del espíritu/ánimo*). La idea ha nacido después de una relectura de los *Esbozos Pirrónicos* del médico Sexto Empírico, quien justifica todo su proyecto en la posibilidad de adquirir la *ataraxia*. Aunque, pensándolo un poco más, ésta no es la primera impresión que uno obtiene al comparar a ambos pensadores. El propio Sexto, tan riguroso en la adscripción del título de escéptico (pues cualquier pequeño tropiezo teórico basta para mandar a paseo a quien lo cometa), nos muestra que se ha intentado contar a Protágoras entre los suyos.

Sexto Empírico representa en la historia de las ideas el talón de Aquiles a la hora de construir sistemas filosóficos en la búsqueda de la verdad pues *al enhebrar con hilo rojo la historia del pensamiento, denuncia el ensueño y la arrogancia (hybris) de los dogmáticos, pasando a ser el más subversivo de los planteamientos críticos del mundo antiguo, como acertadamente ha indicado García Gual*. (E. Díaz. 2004, 230) Tal subversión también aplica a las creencias que tradicional o comúnmente son la fuente del sufrimiento y el dolor.

a. Sexto Empírico y Protágoras: afinidades teóricas.

La razón principal de presentar un pequeño compendio y comparación del sistema escéptico y relacionarlo con algunos planteamientos básicos del protagorismo es promover un impulso a los argumentos supuestamente esgrimidos por el de Abdera. Probablemente alguien quisiera ofrecer una objeción de anacronismo, pues son cinco siglos de diferencia. Empero, no busco precisamente hechos históricos, sino argumentos y posiciones paralelas y similares que se enfrentan. También podría ocurrir ver la posible influencia histórica de Protágoras en Sexto. Esta exposición será breve, esperando calibrar mejor la fuerza de las razones del sofista. Al inicio de cada punto mencionaré <<Sexto E. >> para referirme al fragmento de Sexto, y escribiré <<Protágoras>> sobre entendiendo que no se trata precisamente de un texto de Protágoras, sino de lo que considero que es un fragmento que representa su posición y/o pensamiento, seguido de la referencia original.

Sexto E.: *Y el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos... (PH. I-8) porque contraponemos esas cosas de muy diversas maneras... Y en absoluto tomamos <<proposiciones contrapuestas>> como <<afirmación y negación>>; simplemente como <<proposiciones enfrentadas>>. Y llamamos equivalencia a su igualdad respecto a la credibilidad o no credibilidad, de tal forma que ninguna de las proposiciones enfrentadas aventaje a ninguna como si fuera más fiable. (I-9)*

Sexto E. Aunque si bien es una *capacidad*, el escéptico viene a ser de esta capacidad algo genuino que tiene como *objetivo principal combatir toda forma de dogmatismo: el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez.* (PH. I-12)⁴⁹

Protágoras. La comparación con la Antilógica de Protágoras es evidente. ¿Acaso no podemos ver aquí, desde el momento de darle equivalencia de valor a ambas proposiciones, algo así como hacer fuerte el argumento débil por el simple hecho de presentar una contraposición? La diferencia con Protágoras es que él no daría *a priori* ninguna equivalencia al argumento menos preferido: *no hay datos que confirmen eso.*

Sexto E. En la exposición de *los tropos*, particularmente de los diez aportados por Enesidemo, después de una reagrupación y subordinación todos *se reducen a tres grupos*, y a su vez *estos tres se retrotraen al de con relación a algo.* De modo que el de con relación a algo es el más general y los tres (grupos) son los específicos, de los que derivan los diez. De igual manera, en los otros cinco tropos ofrecidos por Agripa, aparece también el de *con relación a algo*, y aunque en la presentación de estos cinco tropos no se dice que <<el de con relación a algo>> sea el más general, perfectamente se nota en la exposición misma. (Cfr. PH. I-164 y subs.)

Sexto E.: Protágoras acepta que el hombre es la medida de todas las cosas... Y así introduce el relativismo. Por lo cual, *también él parece tener afinidad con los pirrónicos* (PH I-216).

Sexto E., hace una defensa del relativismo separando la tesis <<todo es relativo al sujeto>> de aquella que dice <<todo es verdad>>. (Cfr. *Contra los matemáticos* VII, 60 y 389) La primera es defendible, no la segunda que nos lleva a la auto-contradicción: *parece que esta afirmación (la primera) es corroborada incluso por su contraria, pues, si alguien dice que no es el hombre criterio de todas las cosas, estará corroborando que el criterio de todas las cosas es el hombre. Pues quien dice esto es hombre, y, por el hecho de establecer lo que aparece en relación a sí mismo, conviene en que esto mismo forma parte de lo que aparece* (*Contra los matemáticos*, VII, 61). El mismo argumento se reproduce en PH. 1-39: *El que dice que <<no todo es relativo>> confirma que <<todo es relativo>>, pues, mediante los argumentos que usa contra nosotros, muestra que la propia tesis de que << [no] todo es relativo>> es relativa a nosotros y no en general.* Esto concuerda con la réplica de Protágoras a Sócrates en el Teeteto: *quieras o no, no tienes más remedio que aceptar que eres medida.*⁵⁰ (167d)

Protágoras: Recordemos el punto al que Sócrates ha llegado sobre la reflexión de las razones de Protágoras y que, transcripción o no de algún texto, representa al pie de la letra su pensamiento; reproduzco de nuevo el fragmento porque es contundente y preciso en defensa del relativismo: *De manera que, si se dice de algo que es o que llega a ser, hay que decir que es para alguien, de alguien o en relación a algo. Pero nosotros no podemos decir que*

⁴⁹ Es también de la misma opinión Ramón Román Alcalá. (Cfr. R. Alcalá. 1998, 59).

⁵⁰ Platón, en contraposición a la tesis del hombre medida dice que el dios, y no el hombre, es la medida de todas las cosas (*Leyes* 716 c4).

algo es o llega a ser en sí mismo y por sí mismo, ni podemos consentir que nadie lo diga, según nos indica el razonamiento que hemos expuesto. (Platón, Teeteto, 160 b-c)

Sexto E. El octavo tropo, de que todas las cosas son con relación a algo. *Y eso se dice en un doble sentido. Por una parte atendiendo al que juzga, pues el objeto exterior que se juzga aparece según quien juzga. Y en otro sentido, atendiendo a las cosas correlativas como <<la derecha>> respecto de <<la izquierda>>. (PH. I-135)* De estas líneas y en este sentido que nos expone Sexto, de sus más poderosos y generales argumentos, bien podríamos aplicar la sentencia de que *El hombre es la medida de todas las cosas.*

Protágoras. En *Teeteto* Sócrates intenta contrarrestar la influencia del hombre en la configuración y modo de ver las cosas, y que éstas son lo que son independientemente del hombre: *Lo primero que diremos al considerar esto, creo yo, es que ninguna cosa se hace nunca mayor, ni menor, ya sea en volumen o en número, mientras permanezca igual a sí misma. (155a)* Y tiene razón Platón: no se hacen en y por sí mismas, el hombre es quien las hace, en relación al hombre como criterio tomando en cuenta la relación y es una prueba de cómo Platón entiende el cambio o la naturaleza de las cosas en sí misma y no en relación a alguna otra cosa. Sexto E. podría coincidir en que <<la derecha>> puede llegar a ser <<izquierda>> si a la derecha de <<la derecha>> hay otra cosa a la que se le denomine <<la derecha>>: entonces la que es o era <<derecha>> pasaría a ser, en otro sentido, <<izquierda>>.

Sexto E. *Si realmente existe el criterio de verdad. Y nosotros dudamos de si existe o no. (PH II-18)* Para el escepticismo pirrónico la cuestión de si existe el criterio es todo un análisis. Y si llegase a existir es toda una discusión engorrosa y muy difícil de decidir. Someramente, digamos que Sexto se inclinaría por afirmar que es el hombre. (PH. I-6) Pero por otro lado, afirma que no se sabe a ciencia cierta qué es el hombre. (PH. II-33) Y si se concediera que es verdad que el criterio es el hombre, se incurre en petición de principio, pues quien lo concede es un hombre y presupone ya aquello que previamente intenta demostrar. Y aquél que intenta negar que el hombre no es criterio (puede leerse Platón), se contradice a sí mismo, pues ya está siendo criterio (Cfr. II-34 y subs). Podría comprenderse que la condición del hombre es ser criterio. Y volvemos con Protágoras al *Teeteto*: de alguna u otra forma, manera, modo, grado, etc., etc.: *queramos o no, no tenemos más remedio que ser medida. (167d)*

Sexto E.: *Hay quien ha contado a Protágoras de Abdera entre el coro de los filósofos que destruyen el criterio ...y entre los que afirman la relatividad de la verdad, debido a que todo lo que aparece a alguien y todo lo que es objeto de opinión es, sin más, relativo al sujeto. (Contra los matemáticos, VII, 60)* Esto último, relativo al sujeto, apoya al fragmento HP. I-135.

Protágoras: *el bien es algo tan variado y tan multiforme... (Platón, Protágoras, 334b)* Lo que Protágoras destruye e inhabilita es la existencia y/o imposición de un sólo criterio: el del hombre, el de la planta, el del caballo, etc. Esto no ha de entenderse que la planta o el caballo tengan por sí mismo su criterio, sino que el criterio por el cual

uno mismo juzga, es diferente. No es que no exista, sino que dicho criterio no es el mismo para todos. La verdad, como el mismo Sexto lo entiende, es relativa para Protágoras.

Sexto E.: *En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento; como ya dijimos. Y eso precisamente son los fenómenos. El fenómeno es, pues, una impresión sensible de carácter involuntario. La miel, por ejemplo, nos parece que tiene sabor dulce. Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente (no con la mente). Tratamos de saber si, además, literalmente <<es>> dulce. Lo cual no es el fenómeno, sino lo que se piensa del fenómeno.* (PH, I-19-20)

Protágoras. En *Teeteto* ya vimos que Sócrates acepta que es difícil negar las impresiones y sus correspondientes opiniones. Aceptaría que para Juan el viento es frío (porque así lo siente) y que para Pedro no es frío (porque así también lo siente). Si todas las impresiones revelaran el ser real y verdadero (valga la redundancia) de las cosas, ahí sí que no tendría mayor peso la opinión del médico. Pero, Protágoras admite el conocimiento de los médicos así como la efectividad de su profesión: *a los que se ocupan de los cuerpos los llamo <médicos>.* (*Teeteto*, 167b)
En el *Protágoras* hace gala de tener conocimientos mínimos de la medicina y fármacos. (334a)

Añado esto. Sexto está forjado en la tradición médica y *residió durante en algún tiempo en Atenas y Cos, donde estaba la más famosa escuela escéptica de la Antigüedad. Como casi todos los dirigentes de la Escuela Escéptica, estuvo ligado a los círculos de la Medicina Empírica; más concretamente al Empirismo Metódico;*⁵¹ es decir, si algo había de sobra para la reflexión de Sexto es nada más ni nada menos que la variedad y multiplicidad que parece tener la realidad, la experiencia. Protágoras, por su parte, no tiene ninguna adscripción médica que conozcamos. Sólo sabemos que su contemporáneo Hipócrates era el más famoso en su respectivo arte. Pero éste no es más que el resultado que conglera lo que ya se venía poco a poco formando. La medicina poco antes del inicio del siglo V ha dejado de ser mágica y supersticiosa. Hipócrates, que era de Cos (lugar en que Sexto residió en un tiempo), no es quien inicialmente anidó la curiosidad médica a sus contemporáneos. La variedad y multiplicidad de la que hablamos pudo haber sido también motivada por las descripciones de Herodoto, y su pasión *por el comportamiento humano, a riesgo de verse expuestos a las dificultades y a la sinrazón... Si añadimos a esto que, como viajero curioso, reunió sobre los usos de los diversos pueblos toda clase de datos y que obtuvo de esta comparación un sentido muy vivo de la relatividad de todos estos usos, comprenderemos que el espíritu mismo que animaba sus investigaciones menos sistemáticas conducía directamente al relativismo de los sofistas y pudo proporcionarles tanto puntos de partida como justificaciones. Por doquier extendía este espíritu sus ramas, desplazaba los equilibrios y los intereses.* (Romilly. 1997, 33)

Hemos indicado ya que los especialistas, y los fragmentos nos inducen a esta afirmación, respaldan la influencia protagórica sobre los *Dissoi Logoi*. Un hecho histórico relata que este tratado anónimo se transmitió con los textos de Sexto Empírico, H. Estienne lo publicó en 1570 en su edición de Diógenes Laercio con el título *Dialexeis... En*

⁵¹ Introducción General a los Esbozos Pirrónicos de la traducción de A Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, XLI.

mi opinión, la asociación del tratado con Sexto Empírico obedecería a motivaciones teóricas: en efecto, los *Dissoi Logoi* serían una buena confirmación del principio (*arché*) del sistema escéptico, a saber, que <<a cada proposición se opone una proposición equivalente>>. Así pues, el principio del escepticismo de Sexto no es más que el principio antilógico de Protágoras.⁵² De este modo, la relación teórica entre Protágoras y Sexto ha sido también asumida por otros estudiosos del tema, entre ellos, Christopher Rowe. (Cf. Introducción a la ética antigua, México, FCE)

Con todas estas excesivas matizaciones y precauciones que presenta el escepticismo, uno puede pensar que Sexto tenía presente todas las posibles objeciones que se hacen a cualquier sistema filosófico: que si utilizas la palabra <<real>> aceptas conocer la realidad en sí, que si al decir <<todo>> te refieres también o no a tu propia palabra, que si estás de acuerdo con una tradición en el lugar en que vives lo haces porque crees en ella o porque no crees en ella, que si lo que dices es sólo una expresión de lo que sientes o es una opinión de dicho fenómeno, etc., etc. Por lo que de entrada advierte que sobre nada de lo que se va a decir lo *pronuncia como si fuera forzosamente tal como nosotros decimos*. (PH, I-4)

Sobre la serenidad del espíritu podremos apreciar aún mejor la diferencia con la posición pirrónica, que se verá más adelante con la exposición de en qué consistiría para Protágoras dicha serenidad.

Por lo mientras, considero acertada la evaluación que Sexto hace de su sistema en relación al protagórico, pues ésta es precisamente de *afinidad*. A continuación será preciso hacer una exposición de la serenidad del llamado pirronismo.

b. Sexto y la ataraxia.

Declarar al escepticismo antiguo como terapéutico no es ninguna novedad (me refiero al título del texto de Román Alcalá). El propio Sexto Empírico tenía a la *ataraxia* como una finalidad a alcanzar, aunque no por método sino por azar, de su propia actividad escéptico filosófica. La cuestión radicaría en ampliar los márgenes de dicha terapia a autores y/o pensadores que tradicionalmente en la corriente del escepticismo y la filosofía antigua a primera vista no encuadran.

En el texto *Esbozos Pirrónicos* se establece que la finalidad de toda esta actitud filosófica es *la serenidad del espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad*. (PH I 25) El término *ataraxia* tiene registrado su uso por primera vez en Demócrito, según nos cuenta Estobeo:⁵³ *si te atienes a este conocimiento (no envidiar ni admirar con ayuda de la inteligencia),⁵⁴ tendrás el mejor ánimo y expulsarás de tu vida estas desdichas no pequeñas: la envidia, los celos, la enemistad.*⁵⁵ Podemos

⁵² Cfr. n. 2 a la edición de los *Dissoi Logoi* de Solana (1996).

⁵³ Cfr. Fr., 191 o 741 de la edición de Néstor Luis Cordero a *Los filósofos presocráticos* (2003).

⁵⁴ Introduzco el paréntesis para la aclaración de lo previamente dicho en el fragmento.

⁵⁵ El fragmento 191, dicen Kirk & Raven, *procedente, casi con seguridad, de la misma obra Sobre el Buen Animo, muestra la manera de hacer soportable la renuncia. Los hombres logran un buen ánimo mediante el goce que evita extremos de*

destacar de esta primera caracterización que el *pensamiento* o la *reflexión* sobre la vida cotidiana es un elemento mediador para la obtención de la dichosa serenidad del espíritu, del buen ánimo. Veamos si este significado esencial se mantiene también en Sexto.

Conseguir la absoluta serenidad es imposible, pues hay cosas en las que se sufre por alguna necesidad, tal como el hambre, el frío, el calor, etc., los cuales se mitigan atendiéndolas, es decir, comiendo, saciando la sed, etc. Aunque estos padecimientos son de tipo material, *también los hay de tipo mental, y son los que aquí más nos interesan*. Estos consisten en el enjuiciamiento y opinión sobre las representaciones mentales, sobre las ideas, en las cuales se ve uno envuelto en opiniones contrarias y resulta difícil establecer verdad o falsedad alguna en ellas, con lo cual viene cierto tormento *al no poder establecer el ser absoluto de las cosas*. En efecto, los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar *qué es la Verdad en las cosas y qué la Falsedad; como si por la solución de esas cuestiones se mantuviera la serenidad del espíritu*. (PH I, 12) Aunque aquí hay algo un poco raro, confuso, tal vez contradictorio, pues si la serenidad del espíritu no se mantiene o no se obtiene por investigar qué es la verdad o la falsedad, entonces no tendría caso investigar qué es la verdad si la finalidad es la serenidad. Pero el escéptico se define a sí mismo como *Zetético por el empeño en investigar y observar...* (PH I, 7) Pero... ¿para qué investiga si la verdad o la falsedad, como él mismo afirma, no le llevará o mantendrá en la serenidad? Eso de *<como si por la solución de esas cuestiones se mantuviera la serenidad del espíritu>* podría bien entenderse como *<pues para qué investigas, no tiene mucho caso si lo tuyo como finalidad es mantener la serenidad del espíritu>*. Sexto dice que *algunos escépticos ilustres añadieron a eso, además, la suspensión del juicio en las investigaciones*. (PH I, 30) Me parece sumamente extraño tanto investigar para finalmente suspender el juicio, pues, entonces, ¿para qué se investiga si *lo más ilustre* será, al final, suspender el juicio? Es más comprensible asociar la serenidad del espíritu con la suspensión del juicio, pues *esperaban recobrar la serenidad del espíritu a base de enjuiciar la disparidad de los fenómenos y las consideraciones teóricas*. (PH I, 29) Según esto, para lograr la esperada serenidad, es mejor no opinar, no enjuiciar. Y se vuelve a lo mismo, entonces para qué investigar. R. Sharples, sin explicar a fondo este punto, también ha hecho notar que *paradójicamente, es su sed de hallar la verdad lo que lleva a los escépticos a suspender el juicio sobre ella*. (2009, 48)

Veo dos posibles formas de concebir esto: o es una contradicción o una *forma singular* de concebir la investigación.

1.- La contradicción se muestra en que no se debe investigar qué es la V o la F si se quiere la serenidad, pero al mismo tiempo el escéptico se define a sí mismo como investigador. Entonces no debo investigar para no enjuiciar.

necesidad y saciedad (a diferencia de la intemperancia descrita en el frg. 235) y por medio de una vida "adecuada" a dicho goce o, tal vez, a sus propias capacidades naturales; cualquier otro proceder produce trastornos en el alma e impide la estabilidad y el buen ánimo. (594) Hay paralelos importantes, que no son propios de este estudio, entre Demócrito y Protágoras: ambos le otorgan un peso más que considerable a las sensaciones, a la convención en temas sociales y la importancia de la medida o la desmedida. Cfr. los fragmentos 749 a 754.

O podría presentarse de manera inversa, es decir, si quiero la serenidad, no debo enjuiciar, y si no quiero enjuiciar, entonces no tiene tanto caso, o incluso nulo caso, investigar. Pero el escéptico es *Zetético*, por tanto, investiga; por tanto debe enjuiciar. Pero el enjuiciar le causa problemas y así no puede lograr su objetivo, que es la serenidad. ¿O no debe enjuiciar?

2.- A menos que sea una forma muy peculiar de investigación, en donde, por más que investigue, tengo que suspender el juicio para no verme envuelto en la oposición de argumentos (Cfr. PH I, 26), es decir, investigo e investigo y vuelvo a investigar para al final no decir ni asumir nada. No me vayan a tachar de dogmático y no vaya yo a perder mi serenidad. Parece que la etiqueta de <dogmático> es contra el enemigo que a través de tropos y tropos el escéptico lucha, es aquello que lo asusta, como si fuera el espíritu maligno contra el que a toda costa se ha de batallar. Así, resulta que para no ser dogmático es necesario no afirmar nada. De este modo *la supuesta investigación se reduce a señalar los errores de los otros sistemas filosóficos y no filosóficos, no para buscar la verdad en las cosas*. El escéptico nomás dice que investiga para atacar desde su escondrijo hasta el fantasma del dogmatismo.

Es preciso señalar que para el escéptico la obtención de la ataraxia no es consecuencia lógica y necesaria de razonamiento alguno. Para Sexto la serenidad del espíritu es más una cuestión de azar: *al suspender sus juicios, les acompañó como por azar la serenidad del espíritu*. (Cfr. PH I, 29) Si bien el no enjuiciamiento sobre alguna representación mental nos aleja o suprime de un debate aparentemente difícil de solución definitiva alguna, esto no implica la obtención de la serenidad tan anhelada, sino que ésta llega por azar. De esta manera Sexto se deslinda de cualquier justificación y, más que nada, de una posible objeción en la obtención de la misma al no ofrecer prueba, enlace o puente alguno que explique dicha serenidad. Aunque considero que es claro que el razonamiento sobre los problemas y su consecuente suspensión del juicio si no justifican *lógicamente* la obtención de la *ataraxia*, sí son fuente de una motivación en su adquisición.

Pero a la inversa, la ataraxia implica necesariamente la suspensión del juicio, el abandono de cualquier afirmación que no sean las referentes a las necesidades básicas de la vida cotidiana; como afirmar que tengo hambre, que tengo sed, por ejemplo.

c. Escepticismo y sociedad.

Respecto a las costumbres, se dice que se siguen las que emanan de la vida social en la que se vive, no diciendo respecto a su propia manera de vivir dentro de ella sino una tautología, *según el cual asumimos en la vida como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos*, (HPI 24) es decir, nada del otro mundo. Incluso podríamos problematizar esta escueta afirmación pidiendo al escéptico ejemplo concreto de en qué casos algo resulta malo, bueno, piadoso o impío. Sin temor alguno podemos afirmar que esa actitud es lo que podemos llamar actualmente como conformismo: Brochard dice que viven *como todo el mundo, conformándose a las leyes, las costumbres, a la religión de su país*. (1945, 78) Pero es seguro que ni siquiera *todo el mundo* es así de impasible como lo considera

Brochard. El escéptico no es un crítico social. La crítica social presupone ciertas creencias, no del sujeto a crítica, sino del sujeto que critica. A menos que sea sólo para mostrar con su crítica el dogmatismo en que incurren. Para Sexto *ninguna de las proposiciones enfrentadas aventaja a ninguna como si fuera más fiable*. (PH 1-10) Él no puede enfrentar o siquiera sostener con mediana seguridad una creencia frente a otra.

En este ámbito, si el escéptico llegara a pronunciarse sobre algo sería bajo los estrictos límites del subjetivismo, no estableciendo ni siquiera mediana seguridad en aquello que asiente, solo *relatando lo que siente*. (PH I-197) Pero quedaría en el orden irreflexivo, sólo expresivo. Nada podría sostener. Este relato de lo que el escéptico *siente* podría someterse a una reflexión. ¿Por qué siento esto? ¿Debo sentir esto? Pero no lo hace, sería aventurarse a dar una respuesta, y con ella al dogmatismo.

Imaginemos a un escéptico que embaraza a su pareja. En el mejor de los casos, si al final aceptara ser el padre, diría de su hijo, *<me parece que soy su padre, lo digo sin ninguna seguridad, para no dogmatizar>*. ¿Y qué creemos que pensaría si el padre y la madre (y también la estirpe de ambos) fueran de tez blanca y el hijo totalmente moreno? ¿Le parecería que es su hijo? ¿Sería ése su sentir? ¿El escéptico es capaz de mantener sus mismos juicios y el mismo control aun estando borracho? En caso que su sentir fuera contrario, ¿cómo afirmaría que no lo es, si se le trata de convencer que es su hijo? *Y llamamos equivalencia a su igualdad respecto a la credibilidad o no credibilidad, de forma que ninguna de las proposiciones enfrentadas aventaje a ninguna como si fuera más fiable*. (PH I, 10)

Según esta postura, cualquier afirmación estaría en clara confrontación para la obtención de la serenidad del espíritu, ya sea de orden científico, epistemológico, ético, político, etc. No hay sino un recogimiento del sujeto que no destaca para afirmar o emitir juicio positivo alguno más que para establecer antítesis en todos los órdenes posibles lo cual es visto como una *capacidad*. (PH I 8) Una capacidad refutatoria. Ya Diógenes Laercio en su *Vidas de los Filósofos Ilustres* señala que cualquier aserto escéptico se hace como simple referencia pero que no tiene ninguna intención de afirmar, *los escépticos no lo emplean en forma aseverativa, sino sólo negativa, como cuando uno hace una refutación*. (IX 75)

De dicha capacidad, como se ha dicho, no sigue necesariamente la serenidad del espíritu. Aunque sí está documentada una actitud que parece seguir del razonamiento y la confrontación de posiciones, actitud que puede caracterizarse de *indiferencia*. Siendo Pirrón la fuente de inspiración para el desarrollo sistémico del escepticismo, se cuentan de él anécdotas que muestran la *indiferencia* producto de su razonar sobre el mundo, entendiendo por mundo todo lo que le rodea. (Cfr. PHI, 7 y 16-17) *El escepticismo maduro asociado al pirronismo tuvo conciencia de hallarse inserto en tal tradición*. (R. Alcalá, 1998, 15) Como ejemplo de su indiferencia se cuenta que *una vez que Anaxarco cayó a un pantano, pasó de largo sin socorrerle. Como algunos lo acusaran de esto, el propio Anaxarco lo elogió por su carácter impasible e indiferente*. (Diógenes L. IX 63)

Una anécdota más controvertida es aquella que Diógenes Laercio toma de los amigos de Antígono de Caristo donde se concibe a un Pirrón totalmente desprevenido frente a posibles peligros *enfrentándose a cualquier cosa, a lo que le saliera el paso, tanto carros como precipicios y perros...*⁵⁶ (DL IX 62) Caricatura o ejemplo ha sido considerada esta anécdota.⁵⁷ El primero como una forma de ridiculizar al pirronismo, creyendo encontrar una plena compatibilidad entre una vida sin creencia, tanto que sus amigos tenían que salvarlo constantemente de los peligros. Aunque resulta paradójico que haya vivido 90 años. Con lo cual la interpretación de que la indiferencia ante ciertos aspectos de la vida cotidiana resultara más que algo absurdo, un modo aleccionador, pedagógico. De esta opinión son Conche y Román Alcalá. Esto explicaría su longeva vida, por lo cual dichas anécdotas no deberían tomarse al pie de la letra. Esto tiene concordancia con elementos clave aportados por Sexto, tales como el del *fenómeno* como criterio/guía mínimo para la vida al cual Sexto dedica el énfasis suficiente tal vez para aclarar dicha objeción y como respuesta a esta concepción caricaturesca.

Dos anécdotas más. Se cuenta que Pirrón vivía piadosamente junto a su hermana, de nombre Filista, la cual era comadrona. En una ocasión Pirrón enfureció en contra de quien la había ofendido, por lo cual uno de sus contemporáneos se lo echó en cara, dando a entender que no era posible impasividad alguna frente a todos los hechos, a lo cual Pirrón respondió que la demostración de indiferencia no la daba en el caso de una pobre mujer. El otro caso se trata donde un perro pretende morder a Pirrón y éste reacciona sobresaltado, el cual justifica su sobresalto señalando que no es posible eliminar ni despojarse del elemento humano. Este último caso entra en clara oposición a la anécdota de Antígono de Caristo y a la supuesta alusión de Aristóteles en la *Metafísica* y que viene a confirmar tal relato como una caricatura. Ambas respuestas parecen razonables, pues es increíble el despojo de algún elemento humano básico, tal como el asentimiento a los fenómenos, que ya Sexto los definiera como una *impresión sensible de carácter involuntario*, y el sentir por el prójimo, en este caso por la agresión cometida contra su hermana. En este último punto se vislumbra una característica básica del comportamiento y la actitud pirrónica y que puede extenderse al sistema escéptico: que la serenidad o la imperturbabilidad resulta más sostenible cuando se trata de los demás, de los otros, pero no cuando se trata de Pirrón, o de su hermana en este caso. A esto Brochard dice: *dos veces solamente su indiferencia falló.* (1945, 91) Antes de tener un cambio radical en su forma de concebir y practicar la vida, Pirrón era colérico. Recuérdese la anécdota de que dio muerte a un tal Cotis (*Diógenes Laercio*, IX, 65). Así que había razones que le llevaron a la serenidad del espíritu como modo de vida

d. *De la insuficiencia ética del escepticismo.*

Hay quienes están cansados de ver caracterizaciones y valoraciones negativas del escepticismo. Del punto anterior bien podemos suponer una actitud bastante egoísta, pues la supuesta imperturbabilidad se rompe cuando se toca

⁵⁶ Es probable que en la crítica que Aristóteles hace a aquellos que niegan el principio de no contradicción haya una referencia a Pirrón al mencionar que *¿y no se dirige, recién amanecido, a un pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido, como que no piensa que caer <en ellos> es bueno y no bueno por igual? Es, pues, evidente que piensa que lo uno es mejor y lo otro no es mejor.* (*Metafísica*, IV 1008b 14-17)

⁵⁷ Para M. Frede esto no es más que una caricatura: *We cannot rule out that Antigonus' remarks, on which this report depends, were intended as a sort of critical caricature of skeptical philosophers.* (1987, 181)

el centro del ego, y no estoy diciendo que ante tales casos, como los ocurridos a Pirrón, debiera uno no hacer nada, sino que resulta más clara la respuesta cuando se trata de uno que cuando se trata de los demás, de los otros. Román Alcalá afirma que en la época helenística *el hombre tuvo que proponerse nuevos horizontes, pues los que habían regido su existencia hasta ese momento ya no servían. El hombre en este periodo tiende a replegarse en sí mismo. Inclínándose más a la individualidad y a la búsqueda de la felicidad.*⁵⁸ Parece ser que el nuevo horizonte es uno mismo, es decir, un egoísmo. Críticas y connotaciones de irresolución, de desilusión y de conciencia trágica de la existencia, para algunos como Eduardo Díaz Martínez, tienen que ser desetiquetadas del escepticismo. (2004, 319)

Para referirse a la imperturbabilidad del espíritu, Cicerón utiliza <apatía> en relación a la imperturbabilidad del estoico Aristón. Y la relaciona con el pirronismo utilizando la misma palabra. Pero a algunos, como a E Díaz, les sorprende ver esta traducción del escepticismo como una práctica de apatía, pues este término, <<apathía>>, raramente aparece en los textos escépticos, aunque sí es frecuente entre los epicúreos y los estoicos, (2004, 324) queriendo en la precisión conceptual sufragar algunas críticas al escepticismo y acusando a Cicerón de aplicar al pirronismo una etiqueta que no le corresponde.

Román Alcalá informa que para Long & Sedley el término <apátheia> puede ser intercambiable en el tiempo de Cicerón por *Ataraxia*; (1998, 229-230) que Hirzel sólo la aprueba para señalar el fin último del pirronismo y que Brochard (1945, 62) considera que *Pirrón es ante todo indiferente o apático*; y, en fin, que no hay razón para excluir un vocablo de otro. Y de la misma opinión es Brochard: no hay entre *apatía* y *ataraxia* gran diferencia. (1945, 78)

En el intento de re-dignificar al escepticismo de las connotaciones negativas de muchos críticos, E. Díaz, en su flor más brillante para el escepticismo, *señala que ésta es una escuela de la serenidad donde la duda más que fruto de la desilusión es signo de la lucidez y del ejercicio crítico del entendimiento y de la imaginación.* (2004, 320) En lo personal no dudo de que argumentativamente no exista una gran *lucidez del entendimiento*, pero la mayoría de la argumentación de E. Díaz va sustentada con elementos que apuntan directa y exclusivamente a la ciencia, y los pocos referentes a la ética son en sentido de imperturbabilidad moral, que no es dar un paso más de lo ya declarado por Sexto. Si acaso, respecto a la ética, señala algo que, por lo visto, resulta de una extrañeza: *devolver a la práctica corriente, a la vida, su valor de criterio; redescubrir en la práctica y en el relativismo cotidiano el fresco sabor del vivir...* (2004, 336) De hecho, trata al escepticismo como una doctrina científica, y recalca el papel del fenómeno como criterio básico para el mismo; fenómeno que está siempre en constante observación acerca de lo que de él se dice, evitando así el dogmatismo. La defensa de Díaz escuetamente alude al tema ético, su argumento está en dirección de la ciencia, o a la ciencia es a quien se le pide auxilio filosófico para

⁵⁸ Román Alcalá. (1998, 197). Brochard es de la misma opinión: *...en efecto, se aísla del mundo, del cual nada puede esperar: sólo cuenta consigo mismo, renuncia a toda esperanza como a toda ambición. Replegarse sobre sí mismo, a fin de ofrecer a la desgracia el menor asidero posible... ¡Filosofía egoísta y limitada, sin duda!* (1945, 60)

defender al escepticismo. Desde este último punto de vista resulta sano y provechoso el escepticismo, pues *al enhebrar con hilo rojo la historia del pensamiento, denuncia el ensueño y la arrogancia (hybris) de los dogmáticos, pasando a ser el más subversivo de los planteamientos críticos del mundo antiguo, como acertadamente ha indicado García Gual.* (E. Díaz. 2004, 320) Aunque eso no lo salva de su propio recogimiento.

No sólo los modernos, sino los antiguos ya hacían esta objeción. En esta retórica a la cual los escépticos no son totalmente ajenos, rechazan de sus críticos, los dogmáticos, la acusación de eliminar la vida. Diógenes Laercio lo documenta. La respuesta que Diógenes dice que ofrecen al respecto es débil y se concentra en cuestiones puramente fenoménicas aduciendo que no se arrojan a la absoluta indiferencia, pues toman el fenómeno como una tabla que los salva del ahogo de la crítica. (Cf. IX 104) En el mejor de los casos, esta defensa indicaría que su noción de *vida* es muy limitada: y Sexto lo confirma, pues la sujeción mínima para la conservación de la vida es atender al fenómeno, a las leyes y las costumbres de la comunidad donde se vive. R. Sharples considera también que la doctrina escéptica *adoptó una postura aún más extrema al suspender por completo el juicio concerniente el mundo exterior.* (2009, 46) En la aludida defensa que los escépticos hacen frente a los dogmáticos en relación a que no rechazan la vida, viene un ejemplo imaginario en el cual se dice que cómo podría vivir el escéptico si se le dijera que tiene que descuartizar a su padre y éste lo hiciera, a lo cual responde que *podrá vivir con tal de abstenerse a las investigaciones de los dogmáticos* (¡ah!, que no lo estén incomodando con sus críticas), *pero no en las cuestiones que se refieren a la vida y su conservación* (Cfr. D. Laercio, IX 108), dando a entender con esto último que podría incluso vivir el escéptico cometiendo tal acto, pero jamás sin dejar de comer, beber y cosas por el estilo.

Volviendo al tema de la ataraxia, el escepticismo cumple bien su objetivo, olvidándose o siendo sumamente indiferente para con el prójimo. No vayamos a la caza de palabras, como replica Protágoras a Platón (*Teet. 166 c*), si de etiquetas se trata, concedamos el título de no dogmatismo al escepticismo oficial así como de no negativismo ni de decepción. Si del parecer se trata, mi parecer es que emana una actitud bastante pesimista que parte del absoluto espanto y rechazo del dogmatismo a través de la razón.⁵⁹ Mi punto de vista es que es como un engendro del socratismo, un **radical** intelectualismo donde *la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta.* (*Teet. 176 c*) Pero el escéptico ni se atrevería a decir medianamente qué es la virtud o la justicia para no caer en el dogmatismo. Para poder abrirse, para poder tomar una decisión, para adherirse a cualquier cosa *de que se compone la vida* (expresión de Diógenes) es necesaria una razón, una **absoluta justificación**. En este absolutismo depositan la llave, la genuina

⁵⁹ Admitiendo el interés no sólo de corte práctico sino filosófico en el movimiento sofístico, C. Trueba acusa esa radical diferencia y oposición que Platón hace entre el interés por el conocimiento, representado por su héroe Sócrates, y el retórico, representado por los charlatanes, por los sofistas, en base a la actitud de examinar el valor de las ideas y *someter a prueba las creencias, inclusive las creencias compartidas y más arraigadas, exigiendo en cada caso la justificación racional de la opinión. Lo anterior puede ser visto como la expresión más pura del antisofismo filosófico de Sócrates, pero bien podría interpretarse como una radicalización del racionalismo sofístico*, es decir, una puerta muy ancha para la acogida histórica del escepticismo. Cfr. C. Trueba. (1994, 7)

llave. Lo demás (comer, beber, etc.) es pura necesidad. Para el escéptico es el único criterio. La razón absoluta es un criterio de trasfondo, pues es esa obsesiva insistencia con la que buscan el absoluto de la Verdad, que delata inconfesadamente una confianza en la razón misma. ¿Por qué habrían de pedir justificación racional alguna si no creyeran en ella? Es paradójico. En el caso del escepticismo, la teoría guía a la praxis, y al no encontrar sustento teórico alguno que valga la pena, la praxis se ve seriamente reducida. Lo universal y absoluto opera de fondo: *lo que están planteando los pirrónicos es la dificultad de encontrar el vínculo que nos hace pasar de una sensación relativa, subjetiva e individual a la certeza universal y objetiva de que esa sensación es verdadera* (R. Alcalá. 1998, 214. Entiéndase absolutamente verdadera, pues no por nada existen múltiples tropos para combatir cualquier resquicio de dogmatismo, ya que si no es uno, le entra al quite cualquier otro), que bien se revelan como un *saco de argumentos*, caracterización que Sócrates le objeta a Teodoro *al tratarme como si yo fuera un saco de argumentos y pudiera extraer fácilmente uno de ellos, para decir dónde está el error en esta doctrina.* (*Teet.* 161a-b) Este intelectualismo también lo confirma Román Alcalá como el supremo criterio del escepticismo quien *une la fortaleza de ánimo inmune a las formas deficientes de conocimiento, y, por otro, como consecuencia del anterior, el mantenerse alejado del engaño de las apariencias. Estos términos parecen, pues, aludir a una virtud intelectual.* (1998, 189)

¿Tal postura es realmente una virtud? Tal parece que el escepticismo es causa y motivo del debilitamiento de la filosofía y las costumbres. Sin embargo, otro punto de vista, sobre este mismo hecho sostiene que no es así. Brochard los ve no como causantes y culpables, sino como víctimas de las circunstancias históricas, pues para ese entonces Atenas no tiene ninguna virtud que perder, por tanto, ellos no podrían haber minimizado o debilitado en gran medida las costumbres. (Cf. 1945, 60) Aunque sí podría decirse que radicalizaron su postura. El ser se repliega a sí mismo sin abrirse a los demás; *es en el fondo la negación de la polis y, con ello, inconscientemente, la negación de la verdadera solidaridad.* (E. Lledó. 1984, 76)

La *ataraxia* en el pirrónico es la evidencia de un ser fortificado que no da paso al conflicto social, teniendo como consecuencia, en pluma de Diógenes, un modo de vida *severo*, pues si teoría y práctica están sumamente unidas, el modo severo de filosofar llevó a los escépticos a un modo severo de vida. Es de notar que en este análisis, si bien es cierto que existen diferencias importantes entre Pirrón y Sexto empírico, no veo alguna de gran importancia para no incluir a ambos en general. De hecho Diógenes Laercio parece ser que conocía bien el texto de Sexto, aunque es curioso que no lo mencione, pero por la exposición que hace del mismo es difícil creer que no lo haya tenido en cuenta.

e. Conclusiones de la actitud escéptica

Como se ha visto, la *ataraxia* escéptica cumple con su objetivo, y lo rebaza. Pero enfrenta serios problemas cuando de ética se trata. Un ser egoísta, *que sólo piensa en sí mismo, no podría servir de patrón ontológico a una vida, a un devenir, capaces de renovación, de Deseo, de sociedad.* (E. Levinas. 2002, 231) Y ni al escepticismo esto mismo le interesaba. Y esta misma crítica ya estaba dada por sus contemporáneos. Pero parece que la razón

absoluta, en vez de iluminarlos, los cegó no admitiendo criterio alterno alguno que no fuera la razón misma (como sí ocurre en el caso de Protágoras al ofrecer el criterio de <<lo mejor>>, según los fragmentos). Si de algo está seguro Sexto es que existe el cambio, el devenir. Una de las razones que se aportan para no adherirse a cualquiera de las dos proposiciones enfrentadas no sólo emana del orden teórico, sino de la observación de la vida cotidiana (recordemos que el escéptico se define a sí mismo como *observador*, PH, I-I7). Y una de las aportaciones básicas de la observación es la confirmación del cambio. Eso habría motivado al escéptico a no definirse por alguna de las proposiciones enfrentadas, pues *temiendo el cambio* (PH I, 28) no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza. El mínimo cambio también les afecta, les perturba. Pero eso sí, están dispuestísimos, en primera fila, para señalar el mínimo cambio y la contingencia de las creencias ajenas.

Se puede valorar desde otra perspectiva al escepticismo, donde ha obtenido sus más grandes batallas históricas haciendo críticas radicales, despertando de sus sueños dogmáticos a sistemas éticos y científicos que creían reinar al lado de la Verdad. En ese sentido, como crítica e ingenio inquisitivo, es que se ha valorado y tiene vigencia esta postura filosófica. Pero ni la ciencia ni la moral histórica se han recogido sobre sí mismas adoptando el modo de vida de indiferencia del escéptico mismo, sino para renovarse, principalmente en el caso de la ciencia.

Ya Brochard apuntaba de Pirrón respecto de su serenidad e indiferencia que *ciertamente tenga razón ni que sea un modelo para imitar; ¿pero cómo poner en duda de que haya allí a lo menos un asombroso ejemplo de lo que puede la voluntad humana?* (1945, 95) Y tiene razón Brochard, pues en la actualidad, y en la antigüedad misma, resulta difícil que esto sea un patrón de conducta a seguir. Aunque sí una reflexión e idea sobre cómo sobreponerse al dolor y a las penas de la vida bien nos puede dar.

Hay un desacuerdo acerca de si Pirrón tenía algún elemento teórico tan claro que desembocara en su impasibilidad tal y como sí se presenta en el escepticismo de Sexto. Para Román Alcalá sí hay una **fuerte conexión** de su práctica, que deriva de una clara reflexión sobre los asuntos y la dificultad de establecer la verdad en las cosas: *En Pirrón existe una doble preocupación: por un lado, el conocimiento de las cosas, y por otro, la actitud moral que surge como consecuencia de la irresolución a la que nos obliga ese conocimiento.* (1998, 227) Hay que resaltar en esta interpretación eso de *nos obliga*. Para Brochard es más bien una actitud de indiferencia bastante natural, que aunque no descarta reflexión teórica alguna, se explica más como una actitud convincente de que *es lo mejor* para la vida. Diferencia que se hace patente con el propio Sexto, pues en este último hay una especie de no sé qué de afectado y de violento en su intento de llegar a la serenidad de su espíritu, que puede apreciarse en su insistente argumentación machacosa y jocosa por espantar y alejar cualquier resquicio de dogmatismo en pro de la suspensión del juicio y la consecuente posibilidad de la aparición, casi por arte de magia, de la ataraxia. Atendiendo al argumento de que los antiguos vivían como pensaban, no podría descartarse del todo alguna reflexión por parte de Pirrón. Pero lo que es muy claro es la obsesión y el esfuerzo que representa en Sexto. *Pirrón hubiera sonreído quizá y mostrado alguna compasión, si hubiera visto a Sexto Empírico desplegar tanto esfuerzo para reunir en dos indigestas e interminables obras todos los argumentos escépticos* (V. Brochard. 1945, 97. -Sócrates, en voz

de Platón, diría que a Sexto le viene bien la caracterización de <*saco de argumentos*>). En Pirrón su escepticismo es consecuencia de su indiferencia y en Sexto su indiferencia es consecuencia de su escepticismo: en el primero hay una apatía natural por delante. Considero el edificio teórico de Sexto como tal: sólo un juego teórico en el cual no se preocupa por la práctica de la vida sino sólo por ver quién *argumentativamente* gana. Es sólo un ingenioso juego tendido entre trampas. ¿Quién ha visto realmente a un escéptico que una, a la par y conscientemente, su teoría y su práctica? Y, tal vez sin darse cuenta de ello, podría incluso rayar en la erística misma, pues su presumible astucia e ingenio aplicado a los argumentos y su renuncia sobre el pronunciamiento de la realidad, podría llevarle a absurdos gracias a la posibilidad de sostener <<argumentativamente>> una posición que nosotros podríamos llamar ajena a la realidad. ¿Vale la pena apostar *fanáticamente* en la justificación absoluta para vivir la vida? ¿Eso ha de ser el criterio de la vida misma, de la filosofía?

Era preciso hacer un esbozo de la ataraxia en el escepticismo para mostrar, posteriormente, los límites y la diferencia con el objetivo de este proyecto. El escéptico ve las vías cerradas por la insuficiencia de una justificación absoluta de la razón. Para Protágoras existen otros criterios, como el de <<*lo mejor*>>, otras posibilidades que son la llave para diversas y alternas formas de vida, aunque sí existe cierta racionalidad *en Protágoras, que da como resultado cierta cura, no impasibilidad del alma, un pensamiento como higiene intelectual y moral* que no paraliza la acción ni reduce a esta a los límites de las necesidades básicas del escéptico.

V. La puerta abierta: la interpretación terapéutica de la sentencia del hombre medida.

Sobre Hans Castorp

....sentirse encerrado en aquel sanatorio resultaba angustioso. No obstante, trataba de ayudarse a sí mismo, calculaba y ponía su cerebro al servicio de la causa para aumentar su felicidad.

Thomas Mann, *La montaña mágica*.

En este capítulo expondré lo que considero la interpretación de la sentencia del hombre medida en términos terapéuticos. Eso implica abordar, sólo como recordatorio, y entrelazar conceptos anteriormente explicados como el de la antilógica, relativismo y la idea de <lo mejor> en Protágoras que, anticipo, son partes diferentes: el lado negativo-crítico (antilógica) y el lado positivo, constructivo-propositivo (<lo mejor> y la <voluntad> como medida). En cuanto a la diferencia con el escepticismo pirrónico, sólo de paso se explicará la relevancia en términos sociales y prácticos de la propuesta protagórica, pues creo que la diferencia salta a la vista. Al final, la discusión se centrará en la temática ya planteada por Platón acerca del sofista como purificador del alma, que es de lo que trata este trabajo, de intentar mostrar cómo es que, desde mi punto de vista, la sentencia del hombre medida (y lo que todo ello encierra) incluye a Protágoras dentro del grupo de aquellos hombres ilustres que ejercieron el noble arte de la cura.

a. Negatividad y purga.

Dado que no hay razón para reducir el *pensamiento antilógico* a sólo unas cuantas esferas de aplicación, por ejemplo al ámbito político, podemos perfectamente aplicarlo al ámbito del sufrimiento o de la ansiedad que nos causan muchas cosas en la vida con el objetivo de lograr (en el espíritu) cierta serenidad. El paso que sustenta la idea del pensamiento protagórico como terapéutico es sencillo: quitar valor objetivo o absoluto a aquello que se considera la fuente de nuestro sufrimiento. A tal valor considerado absoluto, de acuerdo con el marco teórico de Protágoras, se le puede oponer una posición contraria, un punto de vista que difiere de dicho valor.⁶⁰

Ante la *acidez* de un argumento contrario, si es que efectivamente lo es, se diluye el posicionamiento dogmático de una proposición. De esta forma de proceder, *tampoco se ha dicho nunca que en la práctica no pueda ayudar a delimitar y a dominar ciertas formas de lo verdadero. Es incluso seguro, justamente para Protágoras, que haya desempeñado este papel: para constatarlo y para comprender cómo lo hizo, basta con echar una mirada a la literatura de la época. Ya es hora, en efecto —conforme al espíritu de Protágoras—, de escuchar un poco otra mentalidad y de descubrir, después de la tesis, la antítesis.* (J. de Romilly. 1997, 94) De este modo, lo terrible o

⁶⁰ Recordemos que he mencionado hasta el cansancio, con fragmentos, que Protágoras no es partidario de la presunción de poder obtener una verdad absoluta, sino relativa; que el argumento de la relación muestra las dificultades epistemológicas que conlleva afirmar el conocimiento en sí de las cosas: conocemos o sabemos en términos relativos como el médico de fármacos o el político de la organización social y las necesidades para el desarrollo de una vida óptima (el cuidado de la casa, de los bienes y la formación de buenos ciudadanos). Ambos precisan del estudio de las circunstancias y variables.

lo que nos atormenta deja de tener un valor absoluto; puede llegar incluso a orillarnos a eliminar el sufrimiento de raíz o también a mitigarlo y tener así cierto control.

La fuente del valor puede ser de diversas índoles: social, religioso, divino, familiar, etc. No hay fuente de valor que no pueda quedar exenta del escrutinio racional. Respecto al social, éste se forma en conjunción con el pueblo: se desnaturaliza la ley. Ésta es en relación al hombre. Del religioso, basta mencionar la posición agnóstica de Protágoras en la cual, si no hay pronunciamiento sobre la naturaleza de los dioses, por tanto, tampoco lo que se considera un designio o un castigo no puede ser catalogado como divino. Recordemos que Plutarco incluye a Protágoras como partidario de aquellos que tratan de ofrecer causas racionales y no divinas de los fenómenos naturales. (*Nicias*, 23) Gorgias, como buen sofista, recomienda que *es preciso aprender, ante todo, los razonamientos de los fisiólogos, los cuales, al sustituir una opinión por otra, descartando una y defendiendo otra, logran que lo increíble y oscuro parezca claro a la opinión.* (*Encomio a Helena*, 13) Respecto al familiar, que está en estrecha relación con el social, podemos pensar en que la obediencia hacia los padres no es sagrada o ciega y que en casos de desobediencia justificada no se tiene que cargar necesariamente con culpas.

El método antilógico pretende ser universal y podemos utilizarlo ya sea para contravenir una tesis (argumento fuerte/débil), contradecirla directamente o moderar su posición. No necesariamente se tiene que tomar una interpretación unilateral y radical de la filosofía protagórica como lo es la contradicción de una proposición. A <<A>> no sólo se le opone o difiere exclusivamente <<no-A>> (que sería el contradictorio), sino también se le puede oponer lo contrario, <> o <<C>> por ejemplo.

Si es que mi exposición ha sido mínimamente clara, se notará que el paso del que hablo es simple. Pero éste es sólo un paso del proceso: es la parte negativa. Fácil es destruir, criticar, dudar, aniquilar y tratar de contravenir muchas de las reglas y leyes con el pretexto o la idea de la falta de su unidad, de una presunta consistencia eterna o de una justificación exhaustiva de su valor: el escepticismo de Sexto lo muestra. En nuestros tiempos modernos podemos apreciar que pulula libremente una idea afín, en donde muchas cosas (por perjudiciales que sean) cobran un valor positivo, aunque las consecuencias de ello nos muestren lo contrario. Desde mi punto de vista *el paso para sostener mi tesis de la filosofía protagórica como terapéutica en términos negativos es sencillo*. No necesito de malabares argumentales ni de una complicada presentación de lo que trato de sostener. En primer lugar es poner en duda el valor que se le da a aquello que nos hace sufrir: no verlo como algo objetivo. Ésta es también *una de las razones principales por la cual Kerferd, considera a Protágoras un purificador de los males del alma.* (1954, 89-90) Éste es también el fundamento de la doctrina escéptica que años más tarde le llevará a una posición radical de indiferencia sobre el dolor, quedándose sólo en el lado negativo, sin proposición positiva alguna.

b. Construcción y responsabilidad Social.

La otra cara de la moneda o la antítesis es saber qué de positivo o propositivo nos ofrece el pensamiento de Protágoras. Una cosa es eliminar los pensamientos viciados o dañinos y otra el cambiarlos por otros pensamientos

presuntamente positivos, mejores y/o saludables: y esto es posible en el pensamiento de Protágoras, el texto lo sugiere. Hemos visto que el escepticismo de Sexto emana del lado de la negatividad al grado de reducir seriamente la práctica social. ¿Protágoras nos induce a un inmoralismo o, peor aún, a una apatía social? Un inmoralista podría construir, destruir y volver a construir: el apático no hace casi nada.

Aristófanes en *Las nubes* satiriza a la sofística y al método antilógico que pretende contravenir los más elementales actos de paz, moral básica y buena conducta (por algo se pone en boca del <<argumento peor>>). Y no sólo eso, sino que es Sócrates el portavoz de la técnica antilógica. Aristófanes nos ofrece esta caracterización: **Argumento peor**: *En cambio, si frecuentas mi trato, da rienda suelta a tu naturaleza, salta, riéte, no tengas nada por vergonzoso; pues si tienes la mala suerte de que te cojan en adulterio, responderás al marido así: que no has cometido nada malo. Después, echa la culpa a Zeus: que incluso aquél se deja vencer por el amor y las mujeres, y que tú, siendo mortal, ¿cómo podrías ser más fuerte que un dios?* (1076-1079) Esta debilidad del hombre frente a sus pasiones con el pretexto de que los dioses también a sus pasiones han sucumbido lo encontramos igual en la famosa *Defensa a Helena* de Gorgias: *Si amor es un dios, ¿cómo podría ser capaz de apartar y repeler la potencia divina de los dioses quien es inferior a ellos?* (19) Otro ejemplo, de la misma obra de Aristófanes, es el que tiene que ver con la intención original del padre que manda a su hijo a los sofistas para que aprenda el arte del convencimiento y poder así no pagar sus deudas económicas. La pregunta es si el pensamiento de Protágoras puede dar cabida a conductas inmorales o injustas, como por ejemplo a estas dos últimas que hemos mostrado. Podemos decir, con lo que ya hemos leído, que no. Pero quisiera abordar un poco más este punto.

La respuesta es no: toda reflexión de Protágoras acerca de lo justo o la moral se enmarca dentro de un horizonte social y del bien común. No es que todo acto deba subordinarse estricta y categóricamente al interés del bien común: más bien, todo acto que se considere justo o moral no debe contravenir los principios o valores que sustentan el bien común y que hacen posible el orden social. Casos como el adulterio y la falta de pago a los préstamos obtenidos no creo que quepan en el pensamiento del sofista. En la legislación de Turios encontramos elementos para no consentir lo primero (Diodoro Sículo. XII-18). Renunciar a pagar lo que uno debe, así sin más, *no es propio de la buena administración de una ciudad* (Cfr. *Protágoras*).

Lo que intento mostrar con estas reflexiones es que si la antilógica nos puede ayudar a eliminar o mitigar el sufrimiento o la ansiedad que conllevan muchos de los problemas, en el caso de Protágoras no da pie a una despreocupación absoluta que desemboque en la irresponsabilidad social tratando de justificar cualquier acción por muy ligeramente insana que esta sea. Para el sofista, el sentido moral y la justicia, aunque no se conozca su definición en términos absolutos, son los pilares de la convivencia y la paz social. (*Protágoras*, 322c) El desconocimiento de la naturaleza de la ley no implica la a-moralidad: *la convención* la sostiene. El carácter utilitarista de su doctrina es *un límite que lo pone a salvo del inmoralismo a que daría lugar en otros representantes de la*

sofística.⁶¹ La antilógica no opera sobre el vacío al grado de justificar cualquier acto como moralmente sostenible: como si todo acto valiera positivamente.

La educación y el castigo del que tanto se habla en el *Protágoras* y en la *Constitución de Turios* no tendrían sentido si fuese el caso de que la antilógica en Protágoras no tuviese límites. La antilógica, al no considerar como en sí y absolutamente mala una conducta, permite a Protágoras que el ciudadano pueda corregir y enmendar su conducta: la muerte no es la primera opción, pues ello no enmienda nada, sino que el castigo se hace con vista a la mejoría social del que comete injusticia, *a efectos de disuasión* (*Protágoras*, 324b). El que cometa injusticia que pague, que acepte su error pensando en cambiar su situación por un estado mejor: la virtud con el ejercicio puede ser adquirida. Y el que comete injusticia tiene que pagar. *Al incorregible y al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad* (*Protágoras*, 322d).

Asentando estos límites y estas consideraciones, demos otro paso. Alguien podría objetar sobre cuál sería el mejor estado o pensamiento al cual se hace el cambio, pues no siempre se sabría a ciencia cierta si dicho estado es el mejor de todos. O también se podría decir que sobre lo que se considera <<lo mejor>> por lo menos dos personas difieren, es decir, que no hay un acuerdo unánime sobre qué sería *específicamente* lo mejor. Creo que Protágoras no consideraría estos puntos propiamente como objeciones. Si a toda proposición se opone otra proposición, es perfectamente normal creer que a la proposición a la que se ha llegado, después de un análisis, se le pueda oponer también otra proposición. Es más, quien intenta negar la aplicabilidad universal de la antilógica, ya está aplicando la antilógica. No se trata exclusivamente de que por ser antilógico uno elimine o vaya siempre contra corriente, sino *de poner a prueba nuestras propias creencias y, en dado caso, defender con mejores razones una posición ya adoptada, eliminarla o simplemente moderarla*. Pero la simple oposición no es garantía de que por sí misma tenga ya una carga racional (cosa que sí ocurre en el escepticismo, pues éste otorga equidad de valor sin que una ventaja a otra como si fuera más fiable); las proposiciones contrapuestas no tienen una igualdad de valor en Protágoras, por esa razón se le llama a uno argumento débil y a otro argumento fuerte. Toda proposición o valoración final sobre qué sería lo mejor sería de carácter abierto, pues los objetos o conceptos a valorar tendrían el carácter de ser (usando la terminología de W. B. Gallie) *esencialmente impugnados*. (Cfr. W. Gallie. 1998) *Lo mejor no siempre es exactamente lo mismo para todos*. Ello no implica, en Protágoras (y es la tesis que sostiene Gallie) de que por la esencia impugnada de dichos conceptos toda valoración o proposición tenga que ser aceptada o *a priori* racionalmente válida. Por tal razón las proposiciones a las que se llega en el pensamiento protagórico son absolutamente impugnables, su carácter es en algún sentido siempre vago, abierto. Qué sea *en sí* lo mejor no es del interés de Protágoras. No es su forma de abordar las problemáticas filosóficas. En todo caso (pensando en <<lo mejor en sí>>), *seguir un modelo es esforzarse en revivir su manera de hacer las cosas, no sólo al máximo de las propias habilidades, sino al máximo de lo que permitan las circunstancias, favorables o desfavorables*. (Cfr. W. Gallie. 1998, 17) Recordemos que parte de la educación en Protágoras es que a los niños se les obliga a

⁶¹ Véase la n. 45 de la traducción de N. Luis Cordero y A. Vallejo Campos al *Teeteto*.

aprenderse los poemas de los buenos poetas, pues *en ellos hay muchas exhortaciones, muchas digresiones y elogios y encomios de los virtuosos hombres de antaño, para que el muchacho, con emulación los imite y desee hacerse su semejante* (Protágoras, 326a). Esto podríamos verlo como aceptar y enfrentar la realidad cambiante de las cosas y los puntos de vista diferentes que convergen en la vida cotidiana.

Retomando el punto de vista terapéutico de la antilógica, disolver todo sentimiento de culpa traería consecuencias sociales no deseables. Recordemos el ejemplo ficticio en el que Diógenes Laercio inserta a la tradición escéptica de Sexto en esta línea al considerar que podría matar a su padre siempre y cuando al escéptico se le deje de fastidiar con las valoraciones morales sobre sus actos.

Una de las actitudes posibles que forman parte de la responsabilidad social en relación al sufrimiento es lo que uno refleja hacia los otros, la cual es una actitud de espíritu fuerte, una decisión, una elección consciente. Recordemos la admiración que Protágoras (entre muchos otros) profesa sobre la actitud de Pericles ante la muerte de sus hijos (*Consolación a Apolonio*, 33, 118e), así como lo que la literatura de la época nos muestra sobre la fortaleza de espíritu ante las adversidades (recordemos el caso ya citado de la obra de Eurípides, *Alcestris*). A ello sumamos la tesis de la apariencia de la justicia que Platón nos ofrece como parte del pensamiento del sofista. En los casos de las técnicas y oficios del artesano, cuando alguien afirma aparentar destacar en un oficio en el que no es experto, los demás se burlan de él y lo reprenden como a un alocado. Sin embargo, quien declara abiertamente ser injusto se le declara como un loco, *delira el que no aparenta justicia* (Protágoras, 323b). De acuerdo al texto en general, se puede aparentar ser justo (aunque no se lo sea) por la razón de que se puede adquirir la virtud. De igual modo, aunque no se tenga mucha o toda la serenidad en el alma, es preferible (con más razón) aparentar estar sereno y tranquilo aunque no lo esté uno del todo, pues a) a nada nos lleva seguir en el sufrimiento y mostrar la ansiedad y b) es posible adquirirla. El caso de Alcestris (en la obra de Eurípides -contemporánea de Protágoras), aparentar serenidad es valorada como una responsabilidad social, una responsabilidad hacia el prójimo, a pesar de que el mismo coro ha llegado a tomar a Admeto como un loco al recibir al recién huésped en la casa en las circunstancias presentes, que son la muerte de la esposa.

Platón mismo hace recurrentemente un encomio de la actitud de Sócrates ante su muerte. Hace confesar a Fedón que no le *inundaba un sentimiento de compasión como quien asiste a la muerte de un amigo íntimo, ya que se le veía un hombre feliz, Equécrates, tanto por su comportamiento como por sus palabras, con tanta serenidad y tanta nobleza murió* (58e); por el contrario, Apolodoro había llorado lentamente durante el último encuentro con Sócrates, pero al tomar éste la cicuta, rompió a gritar y a lamentarse que *conmovió a todos los presentes a excepción del mismo Sócrates*. A lo que este reprochó que ciertamente por ése motivo despidió a las mujeres, para que no desentonaran (*Ibidem*, 117d. Espero no se me acuse de misógino por esta cita). Lo más importante de toda esta actitud es que puede ser sostenida con auxilio de la argumentación. Otro caso: Fedón ha puesto en duda la tesis de que el alma pueda seguir siendo inmortal después de la separación del cuerpo en la muerte, a lo que Equécrates, sorprendido, dice: *Dime, pues, ¡por Zeus! ¿Cómo Sócrates contrarrestó esa objeción? ¿Y qué?*

¿También él, como de vosotros cuentas, se mostró apesadumbrado en algo, o no, sino que vino suavemente en socorro de su argumentación? (Fedón, 88d). En resumidas cuentas, la fortaleza de espíritu es algo que siempre se ha admirado y va acompañada de la racionalidad acerca de lo que se considera *lo mejor* y tiene, indudablemente, un impacto no sólo personal sino también social.

c. El hombre como medida. Voluntad

Heidegger, parafraseando a Protágoras, sostiene que *el hombre es ingenuo en la medida que pone los valores como <<la esencia de las cosas>> que recae sobre él, sin saber que es él que las pone y que lo que las pone es una voluntad de poder.* (2000, 104) Con la idea de <<voluntad de poder>> entramos ya a otra fase del pensamiento protagórico, principalmente a aquella que se encuentra en la frase *El hombre es la medida de todas las cosas*. Es tener en cuenta que de uno mismo depende en alguna medida el seguir sufriendo o dejar de ver lo trágico como algo esencialmente negativo.

En dado caso de reconocerse a uno mismo culpable, se tiene que aceptar el castigo tratando de remediar y enmendar nuestra falta cometida. Quiero aclarar que el sufrimiento causado por nuestras faltas cometidas no es precisamente lo que en este trabajo me interesa (pues, como ya he dicho, si se comete delito o falta, que se pague). Aun así, el pensamiento del sofista podría surtir efectos consoladores para este tipo de personas. Lo que me interesa es aquél sufrimiento en el cual no hay alguna falta cometida. Casos en los que por creencias, tradición, cultura, azar o lo que llamamos <mala suerte>, religión, educación, etc., uno se culpa así mismo o los otros tienden a culparnos no de una, sino de muchas cosas. Entran aquí modos de vida e ignorancia, perspectivas. No es lo mismo sufrir porque uno ha matado a su padre, que sufrir porque han muerto los hijos a causa de una desgracia; de la peste, por ejemplo.

Aquí no hay cabida para el pecado original ni castigo eterno: no se cree en él. No tiene caso eso. Se trata de aprender y tratar de adquirir temple y fortaleza de espíritu. Eso es la otra parte de la terapia: construir, tratar de buscar siempre lo mejor a través de la educación teniendo en cuenta el sentido moral y la justicia. Se trata de recrear la vida, de buscar otras posibilidades en las que ésta se expresa siempre y cuando se crea hacerlo dentro de los límites del respeto al otro y al bien común. Este último punto es un tema complejo y a los teóricos del pensamiento político les gustaría encontrar alguna objeción para poder discutir. Aquí sólo hago mención de estos puntos tratando de ubicar, sin precisar exhaustivamente, el horizonte dentro del cual se insertaría la cura del alma.

Esta serenidad a la que nos puede llevar el pensamiento de Protágoras no es una serenidad ingenua que promueva que el cambio sólo está en uno mismo a pesar de que el mundo a nuestro alrededor se estuviera, por así decirlo, cayendo en pedazos. Esta posición podría sostenerse en el escepticismo de Sexto en donde serenidad se confunde o llega a ser apatía. Para Protágoras, tan interesado y famoso por cuestiones de índole social, esta serenidad y bienestar del alma tiene que reflejarse en un cambio real y efectivo, tiene que reflejarse socialmente. Si en Sexto la serenidad llega como por arte de magia, en Protágoras encontramos una serenidad que es promovida no sólo por el pensamiento y el discurso, sino por las acciones que uno mismo realice. Es, en suma, un conjunto. Por

ejemplo, a un padre responsable al que le prohíben ver a su hijo y por esa razón siente una tristeza, no le basta sólo un cambio en la forma de ver y apreciar las cosas para disminuir su dolor y ansiedad por no verlo, sino que puede combinarlo con acciones y medidas efectivas (legales) que hagan posible convivir con su hijo. Hay quienes sólo se conforman con lo primero.

Otra persona podría estar interesada en hacernos sufrir, en hacernos sentir mal. El primer punto a tener en cuenta es que lo que consideramos como doloroso no es en sí objetivo, que puede no ser realmente tan grave como nosotros consideramos. Eso ya es un paso importante dentro de la catarsis, pero el punto a tratar es que por nuestra misma voluntad podemos decidir no sufrir: este es uno de los puntos centrales de mi tesis respecto a Protágoras. Que el sufrimiento depende de uno mismo. Así de simple. Que las cosas pueden verse desde otro punto de vista; que no necesariamente lo que nos pasa es lo peor. Que podemos verlo desde un mejor punto de vista. Que, después de todo, depende mucho de uno mismo cómo queramos ver las cosas. Ése es el verdadero poder de la filosofía protagórica vista desde el punto de vista terapéutico. Así se puede eliminar la ansiedad. *El hombre es la medida de todas las cosas*, no hay razón para no aplicar terapéuticamente esta sentencia.

d. Platón y la purificación como noble profesión

Brevemente quisiera abordar parte del análisis que Platón hace respecto al sofista como purificador del alma. *¿La técnica de contradecir no parece ser, acaso, en resumidas cuentas, una cierta capacidad orientada al cuestionamiento de todas las cosas?*, (*Sofista*, 232e) se pregunta Platón al tratar de definir al sofista. E incluso allí mismo hace una referencia a Protágoras y a su presunto texto sobre el arte antilógico. Previamente, se pregunta: *Extranjero.- ¿acaso cuando se oponen argumentos contra argumentos, Teeteto, habría otro nombre aparte del de cuestionamiento? Teeteto.- Ninguno.* (*Ibidem*, 225a) Esto por lo que concierne a la antilógica en general, que es considerada una técnica: el arte de debatir, cuestionar. Por el cuestionamiento se produce una división, una separación y para tratar de comprender lo que se intenta decir Platón ofrece ejemplos de operaciones como *filtrar, colar, cribar y separar... Y además de éstas, cardar, devanar, urdir, y muchas más. Estas operaciones consisten principalmente en separar lo mejor de lo peor, y otras, lo semejante de lo desemejante. A mi entender, toda separación de este tipo ha de considerarse en forma unánime como una cierta purificación* (*Ibidem*, 226b). Finalmente, la purificación consiste en conservar lo contrario, después de haber eliminado lo que podía haber de perjudicial... *entonces, hablaremos correctamente, si llamamos purificación a todo cuanto descubramos para eliminar alguna clase de mal. Por todo ello, Teeteto, debe proclamarse que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones...* (*Ibidem*, 227d y 230d). Este análisis conduce a Platón a afirmar que el sofista es un purificador del alma. *Pero, no está dispuesto a adjudicarles un honor tan grande;* (*Ibidem*, 231a) bien sabemos que tal honor queda casi exclusivamente reservado a su maestro Sócrates. En todo caso, aquel sofista que realmente sea un purificador se le llamará *de noble stirpe.* (*Ibidem*, 231b) Cornford es de la opinión que la descripción del arte de purificar-*como han visto Jackson y otros- se aplica a Sócrates y a nadie más.* (1991, 166)

Cornford apoya su punto de vista aduciendo que Platón piensa no sólo en la división, sino también en la reunión, y el mejor ejemplo de ello es el arte del político o estadista *cuya función consiste en combinar armónicamente todos los elementos de la sociedad*. (*Ibidem*. 170) Partes de esta **visión unitaria** en la que se encuentra la división y la reunión, es el atender, principalmente, a la justicia y la educación de las almas. La cobardía y la intemperancia y la injusticia deben considerarse todas ellas como enfermedades. Así, el castigo es la técnica que más conviene a la justicia en los casos de desmesura, injusticia y cobardía. Y la ignorancia, como un mal, debe eliminarse mediante la educación. (Cfr. *Ibidem*, 228e-229d). Cornford hace hincapié en estas razones para atribuir tan alto honor sólo a Sócrates. Empero, hemos ya visto que Protágoras, como buen legislador, puso la mirada en la justicia (el castigo como disuasión –recuérdese *Turios* y el *Protágoras*) y la educación (*Turios* y, evidentemente, de nuevo el *Protágoras*); podemos pensar que no se quedaba sólo en el ámbito negativo-antilógico, sino que tenía en mente la parte constructiva tomando en cuenta tanto a la justicia como a la educación: Protágoras tenía también una **visión unitaria**. Y, particularmente, Protágoras, según nos cuenta Platón, se decía capaz de *efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición es mejor que la otra; Los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial; Pero la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas lo justo y les parezca así en lugar de lo que es perjudicial* (*Teeteto*, 167a-d). G. B. Kerferd, ha anotado que no se nos dice específicamente cómo es que Protágoras puede hacer posible tal purificación. Pero la hace. (1954, 90)

Diógenes Laercio, de la misma opinión es Kerferd, considera que la antilógica es la fuente teórica que nutrió una de las aportaciones más importantes de la filosofía socrática, y por ende, del valor que ésta tiene particularmente en el método catárquico de Sócrates. (Cf. A1-53) La antilógica es sólo la parte negativa y purificadora; como un purgante de aquello que hace daño, una técnica que hace re-pensar sobre cualquier creencia. En la descripción que Platón nos ofrece sobre la sofística, se la asemeja a la medicina y la gimnasia: ambas no son la salud y la belleza, sino la expulsión de la enfermedad y la fealdad, respectivamente. Son el lado negativo de un proceso de la purificación del cuerpo (*Sofista*, 227a). La filosofía protagórica tiene también la otra cara de la moneda, *el lado constructivo* de las diferentes formas de vida enmarcadas dentro del horizonte de la justicia, la educación y el bien común, dentro de una construcción social. *Todos los sofistas que conocemos se nos presentan como si hubieran tenido, aparte de los análisis críticos que ya hemos evocado, un pensamiento a menudo constructivo en el cual el sentido colectivo desempeñaba un papel importante. Minaron los cimientos tradicionales de la moral, pero tuvieron una moral lúcida y exigente. Ninguno de ellos constituye una excepción*. (J. de Romilly. 1997, 179) La conclusión de Kerferd, y que es la tesis principal de este trabajo, es que Protágoras es también un purificador del alma, que la antilógica es la base teórica de la catarsis, que Protágoras no es sólo un sofista, sino un sofista de noble linaje. (Cf. 1954, 89)

Es preciso hacer hincapié sobre la cuestión de Protágoras como curador del alma. ¿Protágoras sostuvo tal idea tal y como yo la he tratado de presentar aquí o es una interpretación que yo hago a partir de sus tesis? Es, ante todo,

una interpretación personal de la sentencia del Homo-Mensura. Interpretación que ha querido sostenerse bajo fragmentos tan sólidos que se atribuyen al sofista. La referencia más clara sobre la actitud ante las adversidades es la admiración del sofista hacia Pericles por la muerte de sus hijos. Por la solidez y generalidad de dichas tesis es que es posible explorar otras interpretaciones, y éste es un valor que posee el pensamiento filosófico. En ocasiones, las tesis abarcan más de lo que uno cree. El interés primordial de Protágoras se centró en la política y allí él desplegó con más ahínco su filosofar. Aquí mi tarea ha sido el explorar una posibilidad más del potencial de sus tesis. Por último, por razones que francamente no alcanzo a comprender, Platón excluye a Protágoras de aquellos que puedan curar el alma. En teoría, nuestro sofista cabe perfectamente dentro de ése grupo y no hay razón de peso para no considerarlo. En todo caso, podemos alegar una inconsistencia de parte de Platón con sus propios fragmentos al atribuirle, primero, la capacidad antilógica y el interés por la educación de los jóvenes y, después, señalar a Protágoras como un corruptor de la juventud. Será el Divino Platón tan excelso y tan agudo como uno quiera, pero no deja de ser más que sospechosa y cuestionable la imagen que, en opinión de la antigua cultura griega, ha plasmado del más respetado sofista de la antigüedad.

e. Influencia y contexto

Finalmente, quiero ofrecer unas páginas en las cuales la inquietud y el interés por la salud del alma y el pensamiento no son ajenos en el contexto del desarrollo del pensamiento de Protágoras. La conexión más cercana la encontramos con Demócrito, de quien Protágoras fue conciudadano y contemporáneo (A3, Apuleyo, *Florida*, 18); Diógenes Laercio cuenta que *Protágoras siguió las lecciones de Demócrito*; (A1, IX, 51) Filóstrato, que fue discípulo de Demócrito; (A2, *Vida de los sofistas*, I, 10, 1) Eusebio, que fueron compañeros; (B4, *Preparación evangélica*, XIV, 3,7) Hesiquio, que por Demócrito se entregó Protágoras a la filosofía (A3) y Sexto Empírico los presenta teniendo discusiones filosóficas. (A15)

Respecto a los temas de ética, la obra *Sobre el buen ánimo* es la más conocida de Demócrito. El fragmento 191 (594) es uno de los más completos y explican la teoría del buen ánimo. El primer punto que creo hemos de tomar en cuenta es que el *buen ánimo* surge a partir de la meditación, la comparación y la reflexión de las circunstancias: ello siempre nos proveerá de casos y elementos para no creer que lo que nos pasa es lo más desgraciado, pues al mirar a otros más desgraciados que nosotros hemos de considerarnos dichosos pensando *en qué medida nuestra situación es mejor que la suya*. (166) *Demócrito... dice que uno solo es el fin de todas las cosas y que el buen ánimo es el sumo bien, mientras que las aflicciones son la medida del mal*. Demócrito pretendiendo evitar el sufrimiento dice que *causa de la equivocación es la ignorancia de lo mejor*, (Frg. 773, 68 B 83); *...El fin <supremo> es el buen ánimo, que no se identifica con el placer, como suponían algunos que entendieron mal, sino que es el estado en que el alma está serena y equilibrada, porque no la perturba ningún temor, ni el miedo a los dioses, ni ninguna otra afcción*. (734. 68 A1. D. L, IX 45. Recuérdese que en el *Protágoras* es necesaria la eurritmia y el equilibrio en la educación). Podemos mencionar también que incluso el temor deja de ser por causa

de la divinidad, esto es un claro paralelo con el pensamiento de Protágoras. Finalmente, el tema del *buen ánimo* y el combate a la ansiedad y la depresión no están en Demócrito desligados de un pensamiento social: *Se debe dar más importancia a los asuntos de la ciudad que a los demás, a fin de que ella esté bien gobernada, sin luchar contra lo equitativo ni violentando el bien común. Una ciudad bien gobernada es la mayor prosperidad y contiene todo en sí misma: cuando ella se salva, todo se salva; cuando ella se corrompe, todo se corrompe.* (724) Aquí es clara la idea de que Demócrito tampoco tiene una idea de la catarsis y combate al dolor desligada de los hechos efectivos, sino que buscar y promover los hechos positivos inducen a un estado saludable del alma. *La ley quiere favorecer la vida de los hombres, pero sólo puede hacerlo cuando ellos deseen experimentar algo bueno,* (726) cuando ellos mismos tengan la voluntad de provocar el cambio de las cosas.

La ética de Demócrito en relación al buen ánimo se caracteriza como *una manera de evitar la depresión*⁶². A este principio moral N. Luis Cordero no lo considera una *pasividad total, sino una cualidad dinámica capaz de resistir los choques externos sin perder su equilibrio interno, según la definiera Vlastos; por ello, la inteligencia lúcida ha de ser intrépida.*⁶³ Esto, según entiendo, es una *serenidad dinámica* que difiere enormemente con la serenidad escéptica que propone Sexto, en la cual hay un evidente apego a la vida pasiva y privada, contrario a una vida dinámica, activa y pública, como lo sería innegablemente en Protágoras.

También tenemos noticias del combate al sufrimiento o el autocontrol en Antifonte: *Pues en todos los hombres la mente guía al cuerpo sea hacia la salud, la enfermedad y hacia todo lo demás.* (B2. Galeno, *Comentario a Sobre los deberes del médico de Hipócrates*) El origen o causa que da pauta para un alma insana o enferma proviene del pensamiento mismo, de malos o pésimos pensamientos.

Pseudo-Plutarco: *Antifonte... estando ocupado en la poesía compuso un arte para evitar el dolor, igual que la terapia que los médicos prescriben a los enfermos. En corinto, donde tenía dispuesta una consulta junto al ágora, anunció que podía curar mediante palabras a los deprimidos y, tras indagar las causas, consolaba a los enfermos...* (A6. *Vida de los diez oradores*, I, 883c) Recuérdese el uso de analogías por parte de Protágoras en el *Teeteto*: mientras que el médico lo hace con drogas, el sofista lo hace con discursos al tratar de curar los males. (167a)

Filóstrato: *Siendo Antifonte sumamente persuasivo y apodado Néstor por resultar convincente en cualquier tema del que hablara, anunció lecciones para aliviar la aflicción, creyendo que no le hablarían de ningún dolor tan terrible que no pudiera quitar de la mente.* (A6. *Vida de sofistas*, I, 15, 2) Lo más relevante de todo es que trataba de ofrecer una explicación racional al preguntar a sus pacientes *las causas de sus males*. Melero Bellido dice que no es descabellada la adscripción de la actividad psiquiátrica al sofista. Los sofistas habían reflexionado con profundidad sobre la palabra y sus poderes. (Cfr. P. Laín. 1958, 180)

⁶² Cfr. el comentario de Kirk & Raven sobre los fragmentos de la ética de Demócrito.

⁶³ Cfr. n. 293 a Demócrito de la edición de Gredos,

Finalmente, sobre el poder del razonamiento y la palabra como purificación y terapia, recojo las palabras de Gorgias y su *Encomio a Helena: la palabra es un gran soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y sumamente invisible, consigue efectos realmente divinos; puede ya eliminar el miedo, ya suprimir el dolor, ya infundir alegría, ya aumentar la compasión... En efecto, los encantamientos inspirados mediante palabras son inductores de placer y reductores de dolor.* (B11) Laín Entralgo se pregunta, *¿acaso el encantamiento verbal y la purificación no han ido indisolublemente juntos desde los tiempos más antiguos de la cultura griega?* (1958, 180)

Ante pensadores más o menos contemporáneos y que compartieron algunos rasgos generales de pensamiento, ¿es posible que por lo que toca al *buen ánimo*, la purificación y la catarsis no hayan influido un poco en Protágoras?

Conclusiones.

Desde la antigüedad el ser humano ha expresado y buscado diversas maneras de superar o tolerar el dolor. Para Hesíodo, *el necio aprende con el sufrimiento*. (*Trabajos y días*, 218); en Homero también los dioses sufren: *entonces Posidón se irritó en lo más hondo del corazón al ver cómo caía su nieto en la atroz lid* (*Iliada*, canto XIII, 205); Demócrito, pretendiendo evitar el sufrimiento, dice que *causa de la equivocación es la ignorancia de lo mejor* (Frg. 773 y 68 B 83); Platón propone a la argumentación como medio de superar el dolor; (*Fedón* 88e) Aristóteles cree que los acontecimientos que ocurren por azar y que son grandes y *adversos oprimen y corrompen la felicidad, porque traen penas e impiden muchas actividades*; (*E. N.* I-25) las Tragedias Griegas están plagadas de eventos dolorosos; nos quedaremos con la exclamación del *Heracles* de Eurípides: *¡Ay! Ojalá pudiera convertirme en piedra y olvidar mis males*. (Frg. 1397) Finalmente, a la filosofía helenística generalmente se le ha visto, independientemente de las diferencias entre sus escuelas filosóficas, como una inquietud a la pregunta “¿cuál es la mejor manera de vivir para la gente?”...*sin correr el riesgo de que esto se tache de moralizante y no filosófico*. (R. Sharples. 2009, 15).⁶⁴

Podríamos ofrecer, seguramente, cien ejemplos más. Dentro de toda esta tradición, ¿es imposible que Protágoras no pertenezca a la misma línea? Si bien es cierto que Platón en diversas ocasiones expresamente considera que Protágoras es un corruptor de las almas, podríamos nosotros considerar que tal vez para el mismo Platón habría una posibilidad de que el sofista fuera también un purificador del alma, al que se le denominaría <<sofista de noble estirpe>>. Al tomar en cuenta estos otros elementos, y no solamente una frase o cita, nos permitiría no sólo erradicar la creencia de un Protágoras que vicia al alma, sino de un Platón más consciente de lo que representaba Protágoras al respecto, haciendo más considerado a Platón que a los platónicos respecto a la condena de Protágoras.⁶⁵

Al inicio de este trabajo se hizo mención de Sócrates ante la muerte como paradigma de lo que puede ofrecernos la reflexión filosófica, antilógica, sobre el dolor. ¿Acaso los rasgos elementales que se consideran característicos del ejercicio crítico de Sócrates no son compartidos por Protágoras? ¿Platón totalmente los desconocía? En la *Apología*, por lo menos, encontramos aquellos rasgos Socráticos; a) sea *quien sea, no pienso dejarlo al momento*

⁶⁴ R Sharples, haciendo énfasis acerca de la actualidad y de lo que podría representar y enseñarnos toda esta etapa del helenismo menciona el ejemplo de un almirante que fue prisionero de guerra y que adquirió fortaleza al leer los escritos de Epicteto, el estoico. Aunque los contextos no son los mismos, bajo toda circunstancia tiene valor la pregunta *acerca del cómo se debe vivir la vida*. Cfr. R. W. Sharples. (2009, 16).

⁶⁵ No es prudente dejarse llevar ni por el viejo espíritu anti-sofístico ni por el nuevo espíritu anti-platónico: intentemos tener y comprender un mejor panorama. No se crea que por el hecho de defender una posición sobre Protágoras, tenga que entenderse que se es del todo anti-platónico. El objetivo es, de alguna manera, tratar de ver si, en lo que a la fuerza de la palabra como terapia, Protágoras pertenece a esta línea, de saber si podemos afirmar que él es también un purificador del alma. Desde mi punto de vista, lo es. Los elogios para Sócrates han sido abundantes. Se piensa, no sin razón, que este fragmento de Eurípides (A30a. *Palámedes*, fragm. 591, Nauck), va para nuestro sofista: *habéis matado, Dánaos, al muy sabio, al ruiseñor de las Musas que ningún dolor ha producido*. Se ha pensado que era para Sócrates, pero esto es imposible ya que Sócrates murió en el 399, y la obra de Eurípides se presentó en la Olimpiada 91 (Eliano, *Historia Varia*, II, 8) que se fecha entre el 417-413, cercana a la muerte del sofista.

y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar (29e); b) buscar e ir siempre a lo mejor posible. c) Dicen lo que es usual contra todos los que filosofan, es decir: <<las cosas del cielo y las que están bajo la tierra>>, <<no creer en los dioses>> y <<hacer más fuerte el argumento débil>> (23d). El examen socrático implica la aplicación de la antilógica. Estos puntos también son compartidos por el sofista. La actividad pública de la filosofía, del ejercicio crítico, es para Sócrates de un valor superior, pues quien hace tal está exponiendo su vida al acecho de cualquier atentado de muerte (*Apología*, 31e). Por esa razón Sócrates actuaba privada y no públicamente (*Ibidem*, 32a). Esto habría de considerarse para sopesar la actividad del sofista, quien públicamente reconoce su labor crítica y pedagógica (*Protágoras*, 317b), quien ha tomado *precauciones, para, dicho sea con la ayuda divina, no sufrir nada grave por reconocer que es sofista.*⁶⁶ De igual manera, la posición de Sócrates ante la muerte es de un escepticismo ejemplar: *a este respecto, es muy sugerente la actitud socrática de la Apología, donde se muestra con algunos rasgos que bien podrían pertenecer a la propia sofística. Y es que, en sus reflexiones en torno a la muerte, muestra un agnosticismo que no debía estar lejos de la postura del propio Protágoras. ...En consecuencia, lo más honroso es reconocer la propia ignorancia y suspender el juicio, como recomienda Protágoras y recomendarán los escépticos tiempo después.* (I. Peña. 2010, 42)

Por todo esto, la posibilidad de aplicación de la sentencia protagórica, que contiene dentro de sí la técnica antilógica, es lógicamente aplicable en sentido terapéutico. En lugar de sacar las respuestas y soluciones a la vida de parte de los dioses o de fuentes carentes de razón, Protágoras *la construye sobre el análisis positivo de los problemas planteados por la vida en sociedad, y este hecho renueva su significación. No asistimos, pues, a un retorno, sino a una creación, cuya fuerza misma reside en el espaldarazo que une entre sí a la crítica y a la reconstrucción.* (J. de Romilly. 1997, 187). *En todo esto resulta evidente que Protágoras tiene en vista la orientación de la voluntad y la formación del carácter y de los hábitos; por lo tanto, Protágoras tenía como mira una formación espiritual duradera,* (R. Mondolfo. 1968,101) específicamente, es también un curador de los dolores del alma.

⁶⁶ Uno de los ejemplos paradigmáticos (si no el que más) sobre la actitud ante el sufrimiento, ante la inminente muerte, es el de Sócrates. Uno, al leer la *Apología* y el *Fedón*, difícilmente puede dejar de admirar a Sócrates y verlo realmente como un sabio, como un sanador del alma. Dentro de todo ello, no olvidemos que Sócrates lo ha logrado gracias a un ejercicio reflexivo en donde ha puesto y analizado las diversas posturas *mostrando un escepticismo no precisamente sobre las cosas positivas que se cuentan de la muerte* (pues no es lo que atormenta), *sino sobre el lado negativo*: recordemos que en el *Fedón* unos lloran y otros se muestran apesadumbrados. Incluso puede también verse en Sócrates una posición que más que reflexiva, es una actitud, una verdadera fortaleza, pues antes de iniciar su última charla, manda a sacar a Jantipa, su esposa, al ver que ésta se pone a gritar como loca (Cfr. *Fedón*, 60a). *Aquí Sócrates manda alejarla para que con sus llantos no desentone y perturbe una charla filosófica entre amigos, que se quiere serena y sin patetismos.* El lado negativo se ha analizado: no hay razón para afirmar con seguridad que las cosas son como se cuentan, *es algo oculto para todos* (*Apología*, 42a) así que no hay que atormentarse. El sufrimiento ante la muerte podría verse como el argumento fuerte (lo tradicional) y el no-sufrimiento como el argumento débil: Sócrates hizo fuerte el argumento débil.

Históricamente el pensamiento Protagórico como creación y voluntad ha tenido eco en muchos pensadores. Nietzsche es el que más. Heidegger, en uno de los puntos cruciales de análisis sobre el pensamiento de su connacional, resalta que *la crítica despiadada y la creación* son lugares comunes entre Protágoras y Nietzsche. *Podría opinarse que la sentencia del pensador griego Protágoras acerca del hombre como medida de todas las cosas, son quizá sólo exageraciones y casos extremos de determinadas posiciones metafísicas, y no algo que tenga el carácter medido y equilibrado de un saber auténtico... Esta opinión (los que creen lo anteriormente dicho) podría admitir también que (estas) doctrinas...señalarían de una manera confusa el hecho de que en épocas totalmente diferentes y en diversas situaciones históricas siempre vuelve a surgir, y cada vez con más fuerza.*⁶⁷

El hecho de que abunden las alusiones de la filosofía como terapia casi exclusivamente para Sócrates, no implica que nosotros no identifiquemos los rasgos principales que pudieran ser compartidos por otros pensadores, y Protágoras no es la excepción. No por dejar de pensar en esencias y verdades trascendentales o en elucubraciones acerca de los dioses como *Primer Motor* o algo que se le parezca, la reflexión de Protágoras deja de ser una actividad noble. El bien común, el sentido moral y la justicia son de lo más valioso en la vida práctica. ¿Podría ser de otro modo? ¿Y hay que culparle por ello? ¿Lo que no se apegue al programa filosófico de Platón no es filosofía? Desengañémonos, la filosofía protagórica también va en auxilio de las necesidades del alma. Y, en palabras de J. de Romilly, tiene una ventaja práctica: *una ciudad no puede ser hecha por filósofos puros que meditan sobre esencias.* (1997, 55) No es la terapia y la serenidad del alma como la que sostiene Platón en el *Fedón*, en donde podemos apreciar un rechazo del cuerpo, ni mucho menos una serenidad como la que más tarde encontramos con Sexto Empírico en donde la serenidad se concibe de modo pasivo. Nuestro sofista nos ofrece una búsqueda de la serenidad más completa, pues no sólo busca remediar los dolores al interior del alma, sino una creación de los mecanismos reales de la vida cotidiana y que tanto afectan el estado anímico de las personas. Y no podemos negar que esto es precisamente lo que tan sólo hoy en muchas partes del mundo entero es la causa por la cual se sufre: pobreza, hambre, falta de seguridad, escaso empleo, etc., etc., Una serenidad que sólo se preocupa de manera exclusiva por la interioridad del sujeto resulta deficiente, egoísta y fantasiosa.

El pensamiento, la palabra, como fármaco que expulsa los dolores del alma es lo que he tratado de buscar. Para P. Laín, *cabe incluso decir, con Zubiri, que «la medicina ha sido el gran argumento para el mundo de la sofística».* (1958, 138) Me atrevo a creer que no sólo para la sofística, sino también para Sócrates y Platón en particular. Pongámoslo en estos términos: el fármaco socrático-platónico es de patente, es lo reconocido y promovido como *<<oficial>>*; y como toda empresa, afirma ser el mejor de entre todos los antídotos para ciertos males. El fármaco protagórico es similar, y no por ello menos efectivo. Pero, resulta que nada se ha patentado de la nada, todo tiene una historia; y en este caso la sofística, Protágoras, es el gran antecedente. *Sócrates, y Platón después de él, cuando*

⁶⁷ Cfr. M. Heidegger. (2000, 110). Desde mi punto de vista, existe una fuerte y compartida estructura general de pensamiento entre el sofista Protágoras y Nietzsche a partir principalmente de la crítica que éste último hace a la tradición filosófica en el capítulo *Los prejuicios de los filósofos* de su obra *Más allá del bien y del mal*.

quisieron examinar hechos de la vida práctica en el seno de la ciudad, compartieron naturalmente el pensamiento de un maestro que no era —esto es claro— tan inmoralista como algunos habrían supuesto; (J. de Romilly. 1997, 202) tampoco es un corruptor de las almas, como seguramente muchos siguen suponiendo. ¿Cómo puede ocurrir que un pensador no comprendido, o mal comprendido, pueda ser al mismo tiempo muy influyente?⁶⁸.

Algunos puntos de este trabajo que requerirían mayor precisión en un estudio posterior. Uno de ellos es lo contrario a la serenidad, o sea, la importancia del sufrimiento como experiencia aleccionadora que posibilita la comprensión de la vida. Ya lo dice Hesíodo, *el necio aprende con el sufrimiento*. ¿Qué relación guarda o cuál es la posición del sufrimiento en la búsqueda de la serenidad? ¿Cómo ha de comprenderse esta contraparte? ¿Desde qué posición adquiere ésta un valor? La segunda cuestión es la relación entre la vida personal-individual y la vida colectiva-social. Será relevante ver qué tanto, en la búsqueda del alivio terapéutico, se entra en claro conflicto con las normas sociales o si acaso es posible que las normas sociales detengan el desarrollo de una vida diferente (que no se preocupe por ahondar en temas sociales —ej. un escéptico) que resulte de la elección personal de cada cual, al grado de que se piense que en Protágoras se someta la vida personal al de la vida social. El tercer aspecto es estudiar el tipo de relativismo que sostiene Protágoras en relación a las diferentes formas de pensar sobre un hecho, es decir, si el relativismo no raya en casos como la injusticia o la transgresión de la ley. En todo caso, de antemano sugiero que podrían ser casos aislados y controvertidos (que tanto gustan a ciertos filósofos para tener tela de donde cortar y así discutir y discutir) que no afectarían la recomendación del uso terapéutico de la sentencia. Un cuarto y último punto es ver qué tanto valor tiene la terapia protagórica dentro del marco de las actuales propuestas: no sé específicamente cuáles son las más populares y/o efectivas, sólo hago mención para una posible vía de estudio, pues ha evolucionado tanto lo que se considera <<*sano y apropiado*>> al grado de que psicólogos etiquetan quienes sí o quienes no son aptos para determinadas funciones sociales influyendo así en la vida anímica. Tal vez podríamos encontrar en la filosofía antigua una lección a estas nuevas concepciones con una invitación a la revisión crítica de las hipótesis de las que parten.

Para terminar, si es cierto y tiene sentido la afirmación de Nietzsche de que toda filosofía es la confesión (consciente o inconsciente) íntima de su autor, puedo simplemente decir que, reflexionando sobre la razón de ser de este proyecto, caí en la cuenta de que también ha nacido bajo la misma circunstancia; nació en la intimidad de mi hogar como una necesidad muy personal, tratando de buscar auxilio filosófico al dolor que entonces me adormecía. Y como una luz, para mí, me vino a la mente aquella famosa sentencia; de una manera peculiar comprendí que de mí dependía y que la respuesta a mi dolor allí perfectamente tenía cabida, dejando de dar tanta importancia, casi obsesiva, a aquellas ideas causantes de mi miedo y ansiedad y a la culpa que se me atribuía. De

⁶⁸ El propio Platón, independientemente de sus diferencias con el sofista, parece haberle tenido un respeto y una admiración más alta de la que los comentaristas y los modernos creen. Coincido con Solana y Grote en *hallar más prudencia en Platón, conocedor de los escritos del sofista, que en los modernos, quienes, sólo conociendo unos pocos fragmentos, superan a los antiguos en anatemas y vituperios* contra el de Abdera, (1996, 35) lo cual me resulta más que ridículo.

igual manera, siendo Protágoras extranjero en Atenas, es comprensible que su filosofar buscara formas de revolucionar las creencias y los órdenes establecidos de vida.⁶⁹ Atenas acogió a un buen disputador. Platón, más conservador, asistía también (inconfesadamente), de alguna manera, en el fondo a una defensa de un tradicional modo de vida. Parece que nada es enteramente impersonal. Más allá de esto, creo ver en Protágoras a un auténtico filósofo que pensó para el bien del alma, para lo que creo que se filosofa: para servir y re-crear a la vida.

⁶⁹ Aristóteles (Política, V, 3, 1303a) dice que las ciudades que admiten colonos extranjeros son propensas a tener disensiones entre ellos.

BIBLIOGRAFÍA.

Primaria.

- Platón, *Protágoras, Diálogos*, traducción de Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 2002
- _____, *Teeteto*, introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri, Lozada, Buenos Aires, 2006.
- _____, *Teeteto, Diálogos*, introducciones, traducciones y notas de Ma. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Gredos, Madrid, 2002
- Melero Bellido, A. (ed.), *Sofistas, Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 2002
- Sexto Empírico *Esbozos Pirrónicos*, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muños Diego, ed. Gredos, Madrid, 2002
- _____, *Contra los matemáticos*, Gredos, Madrid, 1996
- Solana D. J., (ed.), *Dissoi Logoi*, Madrid, Akal, 1996.
- _____, José, (ed.), *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

Bibliografía crítica.

- Adkins, A. W. H., *Cosmogony and order in Ancient Greece*, in R. W. Lovin and F. E. Reynolds (edd.), *Cosmogony and Ethical Order. New studies in comparative ethics*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1985, pp. 39-66.
- _____, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the end of the fifth century*, Norton and Company, New York, 1972.
- Alegre A., *La sofística y Sócrates: ascenso y caída de la polis*, ed. Montesinos, España, 1986
- Aoiz, J., *El concepto de aisthesis en la República de Platón*, Universidad Simón Bolívar, *Apuntes Filosóficos*, 19 (34): 137-148 (2012)
- Arendt, H., *¿Qué nos hace pensar?*, en *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.
- Aristófanes, *Las nubes*, Introducción, traducción y notas de Elsa García Novo, Alianza Editorial, Madrid, 2004
- _____, *Ética Nicomaquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2000

- _____, *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.
- _____, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 2000
- Bailey, Alan, *Sextus Empiricus and Pyrronean skepticism*, Oxford University Press, New York, 2002
- Barrio G., José, *Gorgias y Protágoras, Testimonios y fragmentos*, Argentina, Orbis, 1980.
- Bartlett, A. J., *Badioo and Plato, an education by truths*, Edimburgo University Press, 2011
- Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática; materiales para una comparación*, Trotta, Madrid, 2004.
- Tad, Brennan, *Ethics and epistemology in Sextus Empiricus*, New York, Garland, 1999
- Berry, J. N., *Nietzsche and the ancient skeptical tradition*, Oxford University Press, 2011
- J. L. Calvo, Introducción, *Cratilo* , Gredos, Madrid, 2000.
- Cornford, F., *La teoría platónica del conocimiento*, trad. de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen, ed. Paidós, España, 2ª ed. 1991
- Díaz Martín, E., *El escepticismo en la antigüedad*, en Historia de la filosofía antigua, Comp. García Gual Carlos, Trotta, 2004
- Düring, I., *Aristóteles*, exposición e interpretación de su pensamiento, trad. y ed. De Bernabé Navarro, UNAM, 2000
- Brisson, L., *Plato the Myth Maker*, translated, edited, and with an introduction by G. Naddaf, The University of Chicago Press, 1998.
- Brochard V., *Los escépticos griegos*, ed. Losada, Buenos Aires, 1945
- Burkert, W., *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*, trad. X. Riu, Acantilado, Barcelona, 2002.
- Bremmer, J. N., *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Siruela, 2002.
- Brun, Jean, *Sócrates ¿Qué sé?*, CONACULTA, México, 2001
- Capeletti, Á., El agnosticismo de Protágoras, *Diánoia*, vol. 28, no. 28, 1982.
- -----, Protágoras, naturaleza y cultura, Academia Nacional de la Historia, 1987
- Casey, P., *The demands of reason: an essay on Pyrrhonian skepticism*, Oxford University Press, 2010

- Cassin, B., (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos*, trad. I. Agoff, Manantial, Buenos Aires, 1994.
- Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, Gredos, Madrid, 1987.
- Conrado Egger, L.,(ed.), *Los filósofos presocráticos, Fragmentos I*, ed. Gredos, Madrid, 2003
- Cordero, Néstor L. (ed.), *Los filósofos presocráticos, Fragmentos II*, ed. Gredos, Madrid, 2003
- De Romilly, J., *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Seix Barral, 1997
- _____, *¿Por qué Grecia?*, Ed. Debate, Madrid, 1997
- Dienstang, J. F., *Pesimism: philosophy, ethic, spirit*, Princeton University Press, 2009
- Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, traducción de J. J. Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 2006.
- Eurípides, *Tragedias*, I, II y III, introducción, traducción y notas de A. Medina Gonzáles y J. A. López Feréz, Gredos, Madrid, 2000.
- Filóstrato, *Vida de sofistas*, ed. Gredos, Madrid, 1998
- Frede, M., *Observations on Perception in Plato's Later Dialogues*, in *Essays in ancient philosophy*, University of Minnesota Press, 1987
- _____, *The skeptic's Beliefs*, in *Essays in Ancient Philosophy*, University Minnesota Press, 1987
- Gadamer, H. G., *El inicio de la sabiduría*, trad. A. Gómez Ramos, Paidós, 2001.
- Gairdner, William D., *The Book of Absolutes: A Critique of Relativism and a Defence of Universals*, McGill-Queen's, University Press, 2008
- Gallie, W. B., *Conceptos esencialmente impugnados*, UNAM, México, 1998
- García, L., *¿Es Sexto Empírico un protagórico?*, en revista *Tópicos*, No. 24, p. 71-90, 2003
- García Gual, C., *Los sofistas y Sócrates*, en *Historia de la Ética* vol. I, ed. Crítica, 1988.
- Gentile, Reale, *Hacia una nueva interpretación de Platón*, Herder, 1991
- Gosling, J.C.B., *Platón*, primera reimpresión, traducción de Ana Isabel Stellino, 2008
- Grave, C., *El pensar trágico*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1998
- Gregory, A., *Ancient Greek Cosmogony*, Duckworth, 2008.

- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, III y IV, (Cambridge University Press 1962) versión española de Alberto Medina Gonzáles, ed. Gredos, Madrid, 1984
- Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. E. Cazenave Tapie I., revisada por María Isabel Santa Cruz, México, FCE, 1998.
- M. Heidegger, *Nietzsche*, Destino, Madrid, 2000.
- Herodoto, *Historia III*, traducción y notas de Carlos Schrader, Gredos, Madrid, 2000.
- Hesíodo, *Teogonía*, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez et al, Gredos, Madrid, 2000
- _____, *Los trabajos y los días*, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez et al, Gredos, Madrid, 2000
- Hussey, E., *La época de los sofistas*, en *Los Sofistas y Sócrates*. Selección y nota preliminar de Alberto Vargas, UAM, 1991.
- G. B. Kerferd, Plato's Noble Art of Sophistry, *Classical Quarterly*, 4 (1954) 89-90
- _____, en Kerferd, George B. [ed.], *The sophists and their legacy: Proceedings of the 4. International Colloquium on Ancient Philosophy held at Bad Homburg, 29th August -1st September 1979*, *Hermes* n. 44 (04, 1981).
- Koiré A., *Introducción a la lectura de Platón*, trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Alianza Editorial, Madrid, 1966
- Kunsminski, Adrian, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lexington Books, 2008
- C. S. Kirk., *Sense and common-sense in the development of Greek philosophy*, *Journal of Hellenic Studies* 81 (1961), pp. 105-117.
- C. S. Kirk, J. E. Raven Y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos I, II y III*, versión española de García Fernández, J., Gredos, Madrid, 1987.
- Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Laín, E., *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, 1958.
- Levinas E., *Totalidad e infinito*, Trotta, Madrid, 2002
- Lisi, F., *Introducción general, Protágoras*, Gredos, Madrid, 2000.
- Lledó Emilio, *El mundo histórico e intelectual de Platón*, en *La memoria del logos*, ed. Taurus, Madrid, 1984.
- Long, Anthony, *El escepticismo*, en *La filosofía helenística*, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1987.

- Makin, Stephen, *Aristotle Metaphysics*, translated with an introduction and commentary by Stephen Makin, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- Martin P. Nilsson, *Historia de la religiosidad*, ed. Gredos, trad. de Martín Sánchez Rui Pérez, Madrid, 1953.
- McCoy, Marina *Plato on the rhetoric of philosopher and sophists*, Cambridge University Press, 2008.
- Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, EUDEBA, 1968.
- Nehamas, A., *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Pre-Textos, Madrid, 2005.
- Neil Gascoine, *Scepticism*, McGill-Queen's, University Press, 2002.
- Nicol, E., *Espacio y tiempo en la filosofía griega*, Dianoia 1, 1955, pp. 137-180.
- Nietzsche, (1873) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción y notas: Simón Royo Hernández
- _____, (1886) *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.
- Padilla L., *Zenón de Elea y compañía: Platón y Aristóteles frente a la erística y la sofística*, en revista Tópicos, No. 33, p. 119-140, 2007
- G. Peña, Ignacio, *El jardín del alma: mito, eros y escritura en el "Fedro" de Platón*, Salamanca, 2010.
- Platón, *Crátilo*, introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 2000.
- _____, *Fedón*, introducción, traducción y notas de C. García Gual, Gredos, Madrid, 2003.
- Platts, Mark (compilador), *Conceptos éticos fundamentales*, 2006, 512 pp. (Serie Dianoia, Volumen LIV, Número 63, noviembre 2009.
- Plutarco, Nicias, en *Vidas paralelas V*, traducciones y notas de J. Cano Cuenca, D. H. De la Fuente y A. Ledesma, Gredos, Madrid, 2007.
- _____, *Pericles*, en *Vidas paralelas II*, traducción y notas de A. Pérez Jiménez, Gredos, Madrid, 2001.
- Putnam, Hilary, et al, *Normas y Valores*, introducción y notas Jesús Vega Encabo y Fco. Javier Gil Martín, Trotta, Madrid, 2008.
- Remes, Paulina, (ed.), *Ancient philosophy of the self: From Plato to Plotinus*, Springer, University of Helsinki, 2008.

- Rodríguez de Peñaranda, M., *El budismo como escepticismo*, en *El Budismo: una perspectiva histórico-filosófica*, Barcelona, 2012.
- Rojas P., Lorena, *Acerca de aísthesis en el Teeteto de Platón*, Apuntes, Volumen 27, pp. 38-52. Universidad Central de Venezuela
- Román Alcalá, R., *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Madrid, Servicio de Publicaciones, Barcelona, 1998.
- _____, *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia clásica*. Ed. Berenice, Córdoba, 2007.
- _____, A., *El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía*, Δαιμόνων. Revista de Filosofía, nº 36, 2005, 35-51.
- Rowe, C., *Introducción a la ética griega*, trad. González A., México, F.C.E., 1979.
- Segvic, H., *From Protagoras to Aristotle, Essays in ancient moral philosophy*, Princeton University Press, 2008
- Séneca, *Epístolas morales a Lucilio II*, (libros X-XX y XXII [Frs.], epístolas 81-125), traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 2001
- Sharples, R.W., *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*, traducción de Virginia Aguirre Muñoz, 2009, 173 pp.
- Shmitz, Kenneth L. *Recovery of wonder: The new freedom and the ascetism of power*, McGill-Queen's, University Press, 2005.
- Solana D. J., *El camino del Ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2000.
- _____, *Protágoras de Abdera: textos relativistas*, ed. Akal, Madrid, 1996.
- _____, *Protágoras y los poetas*, Convivium 24: 5-24, Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica. Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona, 2011.
- _____., *Un ensayo de recomposició del protagorismo*, Convivium 6, 53-71, 1994.
- Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, 2003
- _____, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, University of Chicago Press, 2008.

- Taylor A. E., *El pensamiento de Sócrates*, trad. de Mateo Hernández Barroso, ed. FCE, México, 1ª. reimpresión 1969.
- Thorsrud, H., *Ancient skepticism*, University of California Press, 2009.
- Trueba A. C., “*Sócrates y la revolución sofista*”, Revista Estudios 36, ITAM (primavera), 1994, pp. 21-30.