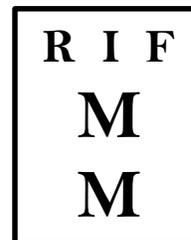


**Reconstruyendo al sofista Protágoras: Una lectura diferente a la de Platón**

**Rebuilding Protagoras, the Sophist: A Different Reading from that of Plato**

Francisca Sofía Hernández Busse<sup>Φ</sup>  
Pontificia Universidad Católica de Chile



Recepción: 22.07.2013 Aceptado: 01.12.2013

**Resumen:** Este trabajo procura reconstruir la figura del famoso sofista Protágoras de Abdera a partir de del diálogo Teeteto de Platón. Luego de revisar y examinar detalladamente las notas esenciales que Platón atribuye a todo sofista, la presente investigación expone el pensamiento de Protágoras sugiriendo una lectura diferente a la de Platón, en el sentido de no asociar directamente la tesis del *homo mensura* ni a la tesis sensista (“saber es sensación”) ni a la postura heraclíteica del flujo permanente. Sobre la base del discurso socrático contenido en el diálogo Teeteto en defensa de Protágoras (166a-168c), proponemos una interpretación “racional” de la célebre doctrina protagórica: sostenemos que al comprender la frase del “hombre medida” ya no desde una óptica meramente sensible, se permite una reconstrucción más auténtica del personaje, tomando en cuenta, precisamente, su desempeño en tanto que sofista y político. Este trabajo se presenta, por tanto, como un aporte a la discusión contemporánea sobre filósofos y sofistas al intentar rastrear el auténtico pensamiento de Protágoras y al arrojar nuevas luces y proponer una lectura novedosa a partir de la obra platónica.

**Palabras clave:** Protágoras, Platón, sofista, filosofía, hombre, medida.

**Abstract:** This paper attempts to rebuild the famous sophist Protagoras of Abdera from a reading of Plato's dialogue *Theaetetus*. After reviewing and examining in detail the essential notes that Plato attributes to any sophist, this research exposes Protagoras' thinking suggesting a different reading of Plato, in the sense of not directly associating the thesis of the *homo mensura* with the sensist thesis ('knowledge is feeling') and the permanent flow of the heraclitean position. Based on the Socratic discourse in defence of Protagoras (166a-168c), we propose a 'rational' interpretation of the Protagorean doctrine: we maintain that by understanding the phrase 'man is measure' not from a purely sensitive point of view, it allows a more authentic reconstruction of the character, considering precisely his performance as a sophist and politician. This paper presents, therefore, a contribution to the contemporary discussion of philosophers and sophists by trying to capture the real thought of Protagoras

---

<sup>Φ</sup> Francisca Hernández Busse es Licenciada en Filosofía y Educación de la Universidad de Los Andes, y Doctorante en Filosofía (Beca CONICYT) en Pontificia Universidad Católica de Chile. Además, trabaja en Universidad Bernardo O'Higgins. Contacto: frankikahb@gmail.com

and also, this article generates new lights and proposes a novel reading of Protagoras from Plato's work.

**Keywords:** Protagoras, Plato, sophist, philosophy, man, measure.

### La Figura del Sofista

Para obtener una adecuada comprensión de Protágoras y sus ideas – esto es, para lograr un conocimiento íntegro y unitario de quién haya sido esta persona y por qué su modo de pensar y actuar ejerció una influencia tan decisiva en el auge y desarrollo de la filosofía – se vuelve necesario definir, primero, a grandes rasgos, qué significa ser un sofista. Pero esto sólo obtendrá su peculiar relieve una vez que logremos perfilar, asimismo, la figura del filósofo, a quien el sofista se contraponen. Sólo así, por medio de la comparación entre uno y otro, podremos obtener claridad respecto a las características y funciones específicas de cada cual. Y es que, en sus más de 30 diálogos, Platón alude con gran frecuencia y con un tono fuertemente crítico a esta clase de profesionales precisamente para realzar, en contraste, a la figura del filósofo. De este modo, lo que haremos a continuación será revisar tal oposición sofista–filósofo esbozada en el *Teeteto* en vistas a rastrear las notas esenciales a todo sofista<sup>1</sup>.

En primer lugar, cabe destacar que a partir de la interpretación platónica, la diferencia radical entre uno y otro enraíza precisamente en cuanto a su motivación: *lo que mueve al filósofo es la búsqueda de la verdad, mientras que el desempeño del sofista será motivado por el propio éxito o el propio provecho. En el filósofo se trata, entonces, de una búsqueda deseosa de aquello aún-no-conseguido en cuanto tal (a saber: la sabiduría), mientras que el sofista –lejos de reconocer su propia ignorancia– más bien hará una demostración de sus propias competencias.*

Tal como se deja leer a partir de los diálogos platónicos, la filosofía implica un hacerse cargo de las inquietudes y problemas de la existencia, todo lo cual se canaliza concretamente a través de la formulación de una pregunta. Así, la práctica filosófica se constituye como un ejercicio siempre activo – es decir, en constante renovación y por tanto, sumamente “vivo” – que busca, por medio de una interrogante, alcanzar una explicación racional para algún asunto enigmático. En ocasiones, eso se traduce en un acto de poner en cuestión lo que ya parecía obvio, seguro y dado por supuesto. Y es que filosofar es volver a pensar las

---

<sup>1</sup> Como es sabido, Platón dedica todo un diálogo a tratar de definir al sofista (se trata del *Sofista*, justamente). En este trabajo no aludiremos a aquella obra, sino que tal como ya fue adelantado, basaremos nuestro estudio principalmente en las páginas del *Teeteto*. Esto se debe a dos motivos: en primer lugar, nuestro cometido último se cifra en la figura de Protágoras, cuya doctrina es discutida principalmente en este diálogo y por tanto, nos parece que las alusiones a los sofistas en general están en directa relación con la aparición de Protágoras en cuanto pensador. En segundo lugar, nos parece que sobre el *Sofista* y las definiciones dadas allí ya han sido ampliamente estudiadas por los especialistas, de modo que enfocar ahora la atención a aquellas líneas del *Teeteto* que refieren al sofista *en relación* a Protágoras nos parece un estudio novedoso y por tanto, valioso e interesante.

cosas. Entonces, más que un destino, más que una maleta de respuestas dadas o una solución última y definitiva a los problemas, la filosofía se presenta como un camino, como un *modo de vivir* atravesado por la(s) pregunta(s).

No es otra cosa lo que procura hacer el personaje Sócrates, vocero de Platón, en la treintena de obras que hemos podido conservar desde la Antigüedad. Como reconoce agudamente Heidegger (§2 de *Ser y Tiempo*), la formulación de la pregunta filosófica implica siempre una búsqueda cognoscitiva, la cual a su vez se puede convertir en una investigación<sup>2</sup>. Las de Platón son, pues, auténticas investigaciones con pretensiones de verdad.

¿Pero de dónde nace esta pregunta? Para Platón resulta clarísimo que el arranque de todo filosofar es el asombro y el estado de perplejidad (*aporía*) de la persona. El personaje Sócrates recurrentemente confiesa en los diálogos su propia imposibilidad para obtener respuestas definitivas ante los grandes misterios que presenta la vida y el mundo. Así lo hace, por ejemplo, en la obra *Teeteto* (145d-146b), donde introduce la gran pregunta (“¿qué es el saber?”) luego de declarar que “es eso mismo en lo que me encuentro perplejo y no soy capaz de comprender suficientemente por mí mismo qué es el saber”. La filosofía nace, entonces, a partir de aquel estado aporético provocado por la propia incapacidad para responder ante todo lo extraño y de difícil dilucidación. No poder responder de modo definitivo ante aquello que suscita la interrogante es lo mismo que no poder dar cuenta de ello, no poder ofrecer su explicación. Por tanto, al desconocer el “qué” y el “por qué” del fenómeno, es decir, al no poder formular satisfactoriamente un enunciado explicativo – un *lógos* – que refleje la esencia de aquello por lo que se pregunta, lo que se evidencia es, precisamente, la propia ignorancia o falta de conocimiento cierto. El estado afectivo (*páthema tes psyjés*) propio del filósofo hará que se sienta aturdido, perplejo y admirado, tal como se señala en *Teeteto* 155c-d. Semejante concepción del origen de la filosofía – el asombro y el reconocimiento de la propia ignorancia – será luego retomada y desarrollada por Aristóteles, a tal punto que en la *Retórica* (1371a 32-33) dirá: “es en el asombro donde reside el deseo de aprender”<sup>3</sup>.

El filósofo se caracteriza, entonces, por esa perplejidad que conlleva un *deseo* o anhelo por lo aún no obtenido, lo aún no conquistado. En el diálogo *Filebo*, Platón alude a qué implicancias tiene el acto de desear: uno desea siempre lo que no tiene<sup>4</sup>. Si ya lo tuviera,

---

<sup>2</sup> “Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum »Untersuchen« werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht” (2006, p.5). Gadamer, en *Verdad y Método*, retoma y profundiza esta idea de la lógica de la pregunta y la respuesta. También aconsejamos al lector interesado el texto de Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* (1974), cap. 2 “Ser y lenguaje”. Allí se diferencia la lógica de la pregunta, que caracteriza a Sócrates, de la lógica de pregunta y respuesta, más característica de Platón.

<sup>3</sup> Véase, asimismo, *Metafísica* I, 2 y *Protréptico* 102.

<sup>4</sup> Sócrates le pregunta a Protarco en 36b: “¿Y no piensas que mientras uno mantiene la esperanza de saciarse, goza con el recuerdo, aunque, a la vez, por estar vacío en ese momento, sienta dolor?” Como bien lo indica la palabra, la esperanza implica un estar-esperando-algo aún no obtenido, que a su vez se entiende como una carencia de ese algo, un estar vacío y expectante que produce un cierto padecimiento y por tanto, incomodidad.

no habría deseo, sino quizás placer o complacencia en eso que ya se posee. Así, podríamos decir que el deseo tiene como correlato un sujeto inquieto, ansioso, de modo que ese impulso se convierte en la gran fuerza motriz de todo filosofar.

De esta manera, la actitud del filósofo queda marcada por un permanente estado de búsqueda deseosa. ¿Pero qué es eso buscado? Para Platón, la respuesta es clarísima: lo que busca el filósofo es, ante todo, la verdad. De hecho, alcanzar la verdad, cueste lo que cueste, es algo incluso *necesario* para el filósofo (*Filebo*, 11c-d). Todo esfuerzo se halla justificado al dirigirse o aproximarse hacia aquello que es considerado como un valor superior.

Es así como encontrar la sabiduría – es decir, una cierta disposición cognitiva hacia la verdad – se vuelve algo urgente para el filósofo, quien intenta huir de aquel estado de ignorancia que, de acuerdo al intelectualismo socrático, representa el mayor de los males<sup>5</sup>. “Ciertamente es un mal la ignorancia y también lo que llamamos estado de estupidez” (*Filebo* 48c). El primero paso que dará el filósofo, motivado por su amor a la sabiduría, será reconocer esta ignorancia y lanzar, desde ahí, su pregunta filosófica.

¿Pero qué ocurre en el caso del sofista? Éste, más que buscar la sabiduría, la administra y suministra, ya que se trata de un profesional que entrega sabiduría y enseñanzas a cambio de una suma de dinero<sup>6</sup> y se desempeña en tareas propias de la *pólis*, es decir, actividades políticas o ciudadanas.

La palabra “sofista” contiene en griego la misma raíz de la palabra “sabio” (*sof-*), de modo que “sof-ista” y “filo-sofo” son términos emparentados. Ambos de ocupan, cada uno según su modo de ser, de la sabiduría. Sin embargo, en la línea de lo que acabamos de ver, »filósofo« acentúa más aquel amor deseoso por la sabiduría, sin identificarse con una posesión o dominio absoluto de ésta. En cambio, en la Antigua Grecia se entendía por »sofista« al especialista en sabiduría, aquel que de cierto modo, ya la manejaba a diario y la aplicaba en tribunales, asambleas, juicios, instituciones educativas, la vida pública, etc. La figura del sofista, en tanto que profesor profesional, no sólo demuestra e imparte sabiduría, sino que reúne – bajo nuestras palabras modernas – todo lo que significa ser un “intelectual” (Schiappa, 2003: 4-5). En otras palabras: mientras que el término »filósofo« no acredita, en primera instancia, ningún tipo de saber experto, sino sólo una cierta condición anhelante y desprovista de sabiduría, en dicha época sí se entendía por »sofista« algún tipo de habilidad

---

<sup>5</sup> En *Teeteto* 176c, el conocimiento, la sabiduría y la verdadera virtud se identifican, mientras que la ignorancia, por ser desconocimiento y no saber cuál sea el bien, es “vicio manifiesto”. La misma idea se halla en múltiples pasajes de la obra platónica, como por ejemplo en *Protágoras*, 345b: “Pues ésta es la única acción mala: carecer de ciencia”.

<sup>6</sup> “No se habían conocido nunca maestros como ellos, que enseñaran como ellos lo hacían. Hasta entonces, la educación había sido la de una ciudad aristocrática donde las virtudes se transmitían por herencia y por el ejemplo: los sofistas aportaban una educación intelectual que debía permitir a quienes pudieran pagárselo distinguirse en la ciudad. Estaban, en efecto, tan seguros de sus lecciones, que se hacían pagar por ellas. (...) Vendían la competencia intelectual. La vendían incluso muy cara” (Romilly, 1988: 23).

adquirida, respetable y valiosa, de tal modo que »sofista« pasó a ser el significado de “maestro del pensamiento y de la palabra”<sup>7</sup>.

El sofista, que en general gozaba de gran reputación y notoria influencia, mezclaba su vida con la ciudad. Desempeñaba diversos papeles: era educador, teórico político, pensador, legislador, etc. Se trataba de una figura muy notoria y conocida por todo el pueblo e incluso se procuraba su imitación<sup>8</sup>. Los sofistas se mostraban así como “profesionales de la inteligencia” (Romilly, 1988: 19), lo que a su vez fue la clave para su éxito financiero y es justamente esta concepción la que causó los principales roces con los filósofos (Schiappa, 2003: 4). Mientras que en Platón se revela constantemente una aspiración a lo verdadero, en el sofista se trasluce más bien un manejo de lo verosímil (véase, para ello, el diálogo *Fedro*) y la confianza en la propia competencia, en su calidad de hábil y apto maestro de la sabiduría. A la búsqueda apasionada y anhelante de un estado aún no obtenido, que mueve a todo filosofar, se contraponen la seguridad optimista del sofista. De este modo, sofista y filósofo parten de orillas contrarias: uno posee conocimiento (y por consiguiente, destrezas y procedimientos), mientras que el otro sólo sabe que no sabe y confiesa su propio estado como estéril en sabiduría (*Teeteto*, 157c-d). He aquí la más radical diferencia entre sofistas y filósofos: mientras que los primeros eran conocidos por suministrar información, los filósofos reconocen su des-información.

Veamos un pasaje del diálogo *Teeteto* (150b-151c) que ilustra precisamente esta diferencia radical entre tipos de personas dedicadas de un modo u otro al oficio de la sabiduría. Al explicar el arte de la mayéutica como aquel “arte de hacer parir ideas” en una persona “encinta”, es decir, capaz de engendrar un conocimiento verdadero, Sócrates también se refiere a aquéllos que de ningún modo “pueden quedar encintos; y una vez que he advertido que no precisan nada de mí (...), los he enviado a Pródico y a muchos otros hombres que son sabios y divinos” (151b). Este pasaje resulta interesante porque revela varios detalles: en primer lugar, no todo el mundo es filósofo por naturaleza – hace falta, pues, una determinada *héxis* o disposición anímica. En palabras de Sócrates: hay algunos que, de ningún modo, pueden quedar encinta – probablemente porque les falta aquella perplejidad inicial a partir de la cual arranca todo filosofar. Pero este tipo de persona no sólo se muestra como estéril, sino que tampoco sirve como partera intelectual (al menos Sócrates, “estéril en conocimiento”, desempeña esta función indispensable). En segundo lugar, el texto confirma la importante diferencia entre aquél que, de suyo, no puede dar información porque nada sabe (el filósofo, encarnado aquí por el personaje Sócrates) y aquél que, como todo sofista

---

<sup>7</sup> Sólo un tiempo después, el término “sofista” pasará a ser sinónimo de hombre retorcido, corrupto o desleal, puesto que como explica Romilly, “se les acusó de todo: de haber deteriorado la moral, de haber rechazado todas las verdades, de haber sembrado la mala fe, de haber soliviantado las ambiciones, de haber perdido a Atenas. Platón tuvo su papel en este movimiento de protesta; pero no fue el único...” (1988: 17)

<sup>8</sup> Tal será el caso de la segunda sofística, ubicada temporalmente en el siglo II d.C., que constituyó “un movimiento intelectual basado en la retórica e inspirado en los ejemplos de los sofistas del siglo V” (1988: 17). Sin embargo, estos segundos sofistas nunca alcanzaron la notoriedad de los primeros; más bien se consagraron a la retórica, el análisis del lenguaje y algunas tendencias irracionalistas comunes a la época.

(en este caso se menciona a Pródico<sup>9</sup>), *no extrae* los conocimientos de la persona que ya “está encinta”, sino que los proporciona él mismo (probablemente a cambio de una suma de dinero). El sofista se caracteriza por *poseer* y *entregar* el conocimiento: él administra la sabiduría. El filósofo, en cambio, por no tenerla en acto, aspira a ella precisamente porque no la posee, pero la desea<sup>10</sup>. Pareciera, entonces, que mientras el filósofo busca la verdad, el sofista ya la tiene, de modo que al enfrascarse en discusiones, la búsqueda del sofista se cifraría más bien en imponer su verdad a otros.

Con esto pasamos a la segunda gran característica diferenciadora entre filósofos y sofistas: *mientras que el filósofo cultiva la forma dialógica y amistosa, el sofista ensaya la contienda verbal*. Es así como la discusión de tipo sofística se revelará más que nada como una batalla por conseguir y declarar a toda voz el propio éxito<sup>11</sup>. De este modo, aquel con quien se discute será visto como un mero rival, un oponente a derrotar. Claramente, tal contienda verbal, por emular una lucha donde dos fuerzas van al choque y sólo resultará victoriosa una de ellas, requerirá vigor y un cierto carácter aguerrido y vehemente, tal como lo demuestra el mismo personaje Gorgias en el diálogo platónico del mismo nombre. Platón, por su parte, también señalará que filosofar implica cierto coraje de presentar la propia posición y soportar el consiguiente examen y su posible refutación. No por nada, el arte de Sócrates también conlleva “dolores de parto” para sus interlocutores, pues filosofar es una tarea ardua (*Teeteto*, 151a-b). Pero esta odisea del filósofo se hallará siempre inspirada y motivada por la búsqueda deseosa de arrancar del despreciable estado de ignorancia. Tal como dice Sócrates a su interlocutor en el diálogo *Filebo* (14b), su lucha no va guiada por un afán de exitismo: “En efecto, ahora no luchamos precisamente por esto, por la victoria, para que lo que yo sostengo eso sea lo que gane, o lo que tú, sino que ambos, aliados, debemos luchar por la absoluta verdad”. El ideal de alcanzar la sabiduría implica reconocer al interlocutor no como oponente, no como un rival a vencer, sino que ambos han de trabajar en conjunto, en alianza, por vencer el mal común a ambos, que sería la ignorancia<sup>12</sup>. Así pues, mientras que el fin de una mera contienda verbal sólo consiste en ver qué argumento resulte incólume al cabo de una batalla de tipo sofística, lo importante en un genuino diálogo filosófico es mantener la coherencia de los argumentos y ser capaz de revisar una posición si el examen dialéctico lo requiere (*Teeteto*, 154d-e y notas explicativas de M.Boeri, como la de la p.133, por ejemplo). Pero sólo una condición o *héxis* de índole filosófica podría disponer

<sup>9</sup> El nacimiento de Pródico de Ceos, de las islas de las Cíadas, se ubica alrededor del 460 a.C. Se cuenta que Sócrates tomó lecciones con él, de quien habría tomado el arte de la sinonimia (*Menón* 96d, *Protágoras* 341a).

<sup>10</sup> En el diálogo *Filebo* quedará claro que para Platón, el filósofo se caracteriza principalmente por su “empeño” (278c-d), por aquel ímpetu de saberlo todo, por ese esfuerzo erótico, ya señalado también en la *República*, que aspira a saberlo todo, las cosas humanas y divinas.

<sup>11</sup> Este tipo de discusión, por llevarse a cabo independientemente de la verdad o falsedad de los argumentos, también recibió el nombre de “erística”.

<sup>12</sup> “En efecto, la ignorancia de los fuertes es odiosa e infame”, mientras que la ignorancia de los débiles “alcanza para nosotros la categoría y naturaleza de lo ridículo” (*Filebo* 49c).

para este tipo de ejercicio. Por tal motivo, el sofista se revela como máximamente no-filósofo, aun cuando se ocupe, en cierto modo, de la sabiduría.

Por consiguiente, el esfuerzo filosófico por encontrar la verdad obtendrá su máxima cristalización en la forma típicamente platónica de hacer filosofía, esto es, la manera dialógica de abordar un problema, puesto que se manifiesta como una conversación amistosa – y no de rivalidad sofística – en vistas a obtener el máximo bien. Lo que permite hacer el discurso dialógico es corregir el error mediante la propuesta de preguntas y respuestas que luego son examinadas rigurosamente. El diálogo se manifiesta así como una puesta en práctica de la propia reflexión, ya que según Platón, el mismo pensamiento es “un discurso (*lógos*) que el alma discurre consigo misma”. En efecto, pensar es “dialogar (*dialégesthai*), preguntarse y responderse a sí mismo, afirmar y negar” (*Teeteto*, 189e-190a). Sostenemos, pues, que la forma del diálogo se presenta como sumamente idónea para ilustrar aquello mismo que Platón se propone ejecutar y conseguir, de modo que en este pensador, como en ningún otro filósofo, forma y contenido se hallan en estrecha relación y concordancia. No sería justo, pues, analizar sólo las tesis fundamentales de Platón sin hacer hincapié, a su vez, en el vehículo propio de su expresión filosófica.

Como es sabido, *dia* en griego significa “por” y “a través”, mientras que *lógos* mienta, en primera instancia, el término “palabra” y también “argumento” y “discurso”. La técnica empleada por el personaje Sócrates se consolida, entonces, como un “ir a través de la palabra”, una búsqueda que adquiere la forma de una navegación por argumentos e ideas. Lo característico de Platón será, precisamente, la conversación como esfuerzo conjunto, de modo que se puedan contrastar opiniones y juicios. Mediante esta colaboración recíproca podrá obtenerse la real victoria: alcanzar la verdad respecto a aquello por lo que se pregunta o, al menos, no creer saber lo que no se sabe (*Teeteto*, 220c).

El sofista, en cambio, como sólo procura ganar una discusión, tendrá que recurrir a las habilidades retóricas y persuasivas (véase el diálogo *Gorgias*). Se subentiende, entonces, que para el sofista, ser refutado y/o corregido podría ser una desacreditación frente a su público (la asamblea, el pueblo, los alumnos, los tribunales, etc.) e incluso, una humillación (*Teeteto*, 173a-b). Para la filosofía platónica, en cambio, ser rebatido resulta ser un gran bien, pues alivia un mal: no hay mayor mal para el hombre que una creencia falsa acerca de los asuntos que se discuten (*Gorgias*, 458a2-b1).

Finalmente y en tercer lugar, mientras que el filósofo dispone de ocio y por tanto, realiza libremente su actividad, el sofista es esclavo del reloj y de sus oyentes. Los filósofos, por naturaleza, disponen siempre “de tiempo libre (...) y formulan sus argumentos en paz” (*Teeteto*, 172d). Nada los apremia ni presiona; pueden reflexionar sobre lo que quieran y el tiempo que quieran, en la medida en que se preocupan únicamente “de alcanzar lo que es”. Los sofistas, en cambio, “siempre argumentan sin tiempo libre – pues los apremia el flujo

del agua<sup>13</sup> –, y no les está permitido argumentar sobre lo que quieren” (171d-171e). Los temas expresados por los sofistas en sus discursos siempre están delimitados a la acusación en particular y a la temática del caso; a su vez, “sus argumentos tratan sobre alguien que es su camarada de esclavitud<sup>14</sup> y se dirigen a un amo que está sentado con una sentencia en la mano”. En esta “carrera por la vida” (173a), los sofistas se vuelven aduladores e “incorrectos” respecto a su alma. En el mismo pasaje, Platón señala que “la esclavitud que desde su juventud han padecido les impide el crecimiento, la rectitud y la libertad, pues los fuerza a llevar a cabo perversiones” y por consiguiente, se vuelcan “a la falsedad e injusticia recíprocas, se humillan y se turban...”. El filósofo, en cambio, como no sabe ocuparse de asuntos serviles (175e), no es un mero servidor de los argumentos, “sino que los argumentos son nuestros, como si fueran nuestros criados” (173c). El filósofo, como hombre libre, es dueño de sí mismo, de sus palabras y de su tiempo.

El carácter absolutamente gratuito de la filosofía – y de ahí su condición “libre”, independiente y autónoma – se mostrará, a su vez, en que Sócrates guíe reflexiones sin pedir una suma de dinero a cambio. De hecho, como recuerda Romilly (1988: 22), en los diálogos (véase, como ejemplo, *Apología de Sócrates* 19e), Sócrates incluso ironiza respecto a esta práctica de pagar por la obtención conocimiento, cuando en realidad, la filosofía se muestra como un ejercicio de suyo libre y gratis (es decir, que en la medida en que no es un negocio, no exige nada a cambio).

### **El caso de Protágoras, según Platón**

Protágoras de Abdera era uno de estos hombres – si no, el más grande, exitoso y célebre de todos – que rentaba su saber, le daba una *utilidad* a su conocimiento (Romilly, 1988: 23) y obtenía cuantiosas sumas de dinero (*Menón* 91d). Según cuenta Platón sobre Protágoras en el diálogo del mismo nombre, su voz se asemejaba a la de un “nuevo Orfeo” que, cual hechizo, lograba gran adhesión de discípulos. Ejerció su oficio unos 40 años, según se indica en el *Menón* (91e), y su fama trascendió ampliamente su fecha de muerte (411 a.C. aprox.).

Según explica Romilly, “cuando Pericles organizó en 443 el envío de una colonia panhelénica a Turio, en el sur de Italia, fue Protágoras el encargado de redactar las leyes: una gran responsabilidad para este extranjero, que confirma la estima en que se le tenía” (1988: 12)<sup>15</sup>. De este modo, queda demostrada la habilidad del sofista no sólo en el campo de la

---

<sup>13</sup> Platón se refiere con esto al clepsidra o reloj de agua que medía el tiempo de cada orador en los tribunales.

<sup>14</sup> O sea, otro sofista, su rival en la contienda verbal.

<sup>15</sup> Schiappa (2003: 13) explica que “la influencia y fama de Protágoras puede ser ampliamente demostrada. Protágoras fue amigo y consejero del líder griego Pericles. J.S. Morrison asegura que Protágoras consiguió una tal posición debido a su habilidad de proveer justificaciones teóricas para la práctica de la democracia periclea. Esta aseveración es plausible, pues fue reportado por Heraclides Ponticus que Pericles designó a Protágoras para trazar el código legal de la importante nueva colonia de Turio (DL 9.50)”. La traducción aquí ofrecida del original inglés es nuestra.

palabra, la enseñanza y la educación, sino también en el ámbito político<sup>16</sup>, el uso de las leyes y su capacidad organizativa de instituciones y masas.

El hecho histórico de que Protágoras legislara una ciudad – es decir, que fijara *por convención* las reglas de una comunidad – puede asociarse a su frase más célebre: “*el hombre es la medida de todas las cosas, de lo que es, en tanto que es, y de lo que no es, en tanto no es*”<sup>17</sup>. Ya no son las divinidades quienes imponen un orden divino o una conducta determinada al hombre, sino que es éste, según cómo experimente las cosas, quien decide y quien legisla, en definitiva. La ciudad obtiene, entonces, sus leyes no porque haya un orden preestablecido o de antemano, sino porque se *conviene* en fijar de tal modo las reglas. El hombre hace todo entonces a *su* medida, según *su* parecer. Romilly (1988: 26) explica acertadamente esta mentalidad: “El hecho es que en el mundo intelectual de los sofistas, donde nada era aceptado *a priori*, el único criterio seguro terminó siendo la experiencia humana, inmediata y concreta. Los dioses, las tradiciones, los recuerdos míticos ya no contaban: nuestros juicios, nuestras sensaciones, nuestros intereses constituían desde ahora el único criterio seguro”.

En la obra *Teeteto*, a partir de 152c, Platón se hace cargo críticamente de esta tesis que sirve como emblema de todo el movimiento sofista. Allí se reformula la teoría del *homo mensura* en los siguientes términos: “lo que a mí me (a)parece es tal como me (a)parece, lo que a ti te (a)parece es tal como te (a)parece”<sup>18</sup>, de modo que apariencia (*fantasía*) y sensación (*aisthesis*) son lo mismo. Si, de acuerdo a la pregunta fundamental del diálogo, saber es sensación, entonces también será apariencia, en el sentido de lo que le (a)parece a cada sujeto. Por tal razón, la sensación se vuelve algo *relativo*: lo que a un sujeto A le puede parecer caliente, a otro sujeto B le puede parecer tibio o frío. Y así, la sensación no sólo será algo único, privado, exclusivo e incommunicable (en el sentido de que no se puede poner en común con otro porque ese otro nunca experimentará lo mismo que yo), sino que además se muestra como *infallible*: según el Protágoras presentado por Platón, cada individuo es el *criterio* de lo que le parece ser el caso.

Luego, el personaje Sócrates asocia esta postura a la doctrina del flujo permanente, propia de Heráclito de Efeso. Los pocos fragmentos que Diels y Kranz lograron reunir atestiguan, pues, una concepción del mundo como devenir, como movimiento y cambio constante, de

---

<sup>16</sup> En el *Protágoras*, Platón asocia la *politiké téjne* a Protágoras (319a), mientras que Gorgias se presenta como un maestro de la retórica (*Gorgias*, 449a).

<sup>17</sup> El texto, transmitido por Sexto Empírico (DK 80B1., Contr. Mat. VII 60), corresponde a las siguientes palabras en griego: *pánton jremáton métron estin anthropos, ton de men onton hos estin, ton de ouk onton hos ouk estin*.

<sup>18</sup> Tal como advierte Marcelo Boeri en su traducción, el griego admite aquí un juego de palabras que de algún modo se ha intentado ilustrar a través del uso de las palabras “parecer” y “aparecer”. De hecho, el verbo *faínesthai*, de donde saldrá luego la palabra “fenómeno”, quiere señalar tanto ese “aparecer” o “manifestarse” de la cosa que es como también su “parece ser esto u lo otro”, como algo meramente “aparente”. Edmund Husserl partirá de esta sutil significación griega para desarrollar la ciencia fenomenológica y así también, Heidegger hará gran hincapié en este concepto (*Ser y Tiempo*, §7).

modo que cualquier estabilidad o fijación es, en realidad, una mera ilusión o falsedad. Heráclito se alza, entonces, como aquella filosofía totalmente opuesta a la de Parménides, quien más bien sostenía la unidad, simplicidad, uniformidad, continuidad, inmovilidad, inmutabilidad y eternidad del ser (véase *El Poema de Parménides*, especialmente B8). Para el presocrático de Efeso, en cambio, el cosmos está constituido por opuestos que devienen, de tal modo que nunca nos bañamos dos veces en el mismo río: no sólo porque el agua que fluye es ahora distinta a la de antes, sino porque también nosotros mismos hemos cambiado<sup>19</sup>. Entonces, dado que en la teoría heraclítica la realidad fundamental es, precisamente, el devenir o flujo de acontecimientos y sensaciones, no hay nada que en y por sí mismo sea uno ni que sea de una cualidad determinada, pues nada es, sino que siempre está llegando a ser<sup>20</sup>.

De este modo, según el análisis de Platón, (i) el relativismo de Protágoras, (ii) la doctrina de que todo está en permanente cambio y (iii) que el saber sea sensación son tesis idénticas (*Teeteto*, 160d-e). Y es que, si cada sujeto es medida de sus propios “apareceres” perceptuales, cada uno será juez de lo suyo. La tesis del flujo permanente apoya la posición sensista, puesto que explica y avala la infalibilidad de la percepción: si lo que se aparece a cada cual es algo privado a cada sujeto y siempre cambiante, nadie puede refutar Protágoras es, entonces, un relativismo absoluto, en la medida en que todo depende del sujeto y su particular ese conocimiento.

Lo que pareciera sostener sensación del fenómeno, el cual a su vez está en constante cambio (véase *Teeteto*, 152d-e). Sócrates explica la consecuencia lógica de esta postura (160c): “mi sensación es verdadera para mí – pues lo es siempre de mi propio ser – y yo, según Protágoras, soy juez de lo que es para mí como es y de lo que no es como no es”. Tal como afirma Boeri en su versión comentada del *Teeteto* (p.118), para este relativismo, el juicio “tengo la impresión de que esto *parece estar* caliente” es lo mismo que el juicio “esto es caliente”. El parecer, el sentir y el ser son reductibles entre sí, de tal manera que como siempre soy yo quien experimenta y sólo yo puedo ser mi propio juez, siempre estaré libre de falsedad.

---

<sup>19</sup> El fragmento B49a, relacionado con B12 en cuanto a su temática, resulta sumamente claro: *potamois tois autois embaínomen te kai ouk embaínomen, eimén te kai ouk eimen*.

<sup>20</sup> El griego permite aquí una clara diferenciación entre “ser” (*einai*) y “llegar a ser” (*gígnomai*). Mientras que éste último verbo refiere a un “generarse”, a un acontecer procesual y paulatino de algo, *einai* en el sentido griego alude a un carácter de ser que marca cierto estatismo ontológico. De hecho, el verbo “ser” está etimológicamente emparentado con *eidos* / *idéa* (que significan primariamente “aspecto” y se traducen principalmente por “idea” o “forma” en Platón) y también se relaciona con el verbo que se traduce por “saber” (*eidénai*). Para la teoría platónica (véase, por ejemplo, la *República*), *conocer* lo que realmente es, es conocer las *ideas*, que no están sujetas a la mera contingencia. Así, el conocimiento auténtico será el del plano inteligible, las formas o ideas platónicas, y no lo que esté en proceso de llegar a ser. De este modo, el análisis de las palabras resulta muy ilustrativo para lograr una comprensión más profunda de las teorías planteadas por la filosofía.

### 3. Las críticas de Platón a Protágoras

Dado que el análisis platónico ha asociado estas tres ideas – que el hombre es medida de todas las cosas, que todas las cosas cambian como corrientes y que el saber es sensación –, basta refutar una de ellas para que toda esa postura se desplome. Su trato crítico hacia la postura protagórica será motivado por su propia concepción sobre la senso-percepción: en primera instancia, Platón rechaza la verdad e infalibilidad de la información sensorial, puesto que los sentidos pueden engañarnos, y más aún, según Platón, no hay un criterio subjetivo de verdad y no es cierto que cada uno sea medida de la verdad o falsedad de sus propias creencias. A su vez, si bien la sensación es condición necesaria del conocimiento, no es condición suficiente: el saber no se reduce, meramente, a ser sensación.

Platón desglosa el pensamiento protagórico y lo demuele recurriendo a argumentos lógicos bastante sutiles, tales como la *reducción al absurdo*. Para Platón, la tesis sensista-heraclítea-protagórica resulta falsa. Pero si fuera cierta, si producto del movimiento continuo, cualquier cosa resultara igual de correcta y verdadera, entonces el diálogo filosófico sería absolutamente infructífero: no habría ninguna »verdad« que alcanzar, ninguna sabiduría valiosa de suyo, ni sería necesario emprender tan esforzada tarea por contrastar opiniones y juicios, puesto que según el relativismo, cada opinión de suyo ya es verdadera por corresponder a un sujeto con un criterio infalible. La extrema posición sofista convierte a la filosofía (y a las ciencias) en algo vano y superfluo, además de inútil. Que todas las cosas cambien como corrientes, sin que nada permanezca nunca, implica que no pueda hablarse propiamente de “conocimiento” (*gnósis*), pues tan pronto como digo “x es p”, “x” y “p” dejan de ser lo que son y pasan a ser otra cosa<sup>21</sup>. Lo que se evidencia es un tremendo colapso del lenguaje: no habría cómo describir con una palabra algo que está en constante devenir – no habría cómo identificar esa cosa y distinguirla de otras. Nada podría ser apresado en un discurso para referirse con propiedad a ese algo como siendo ese algo y no otra cosa. Si la cosa ya devino, ya fluyó, no puede ser ni nombrada ni conocida<sup>22</sup>. El nombre exige, pues, cierta fijación o permanencia de la cosa referida.

Tal como señala Martin Heidegger en *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción de Mundo* (GA 56/57; 2005: 24-25), la filosofía de Platón

tuvo que instalarse en el escepticismo y el relativismo, tal como los encarna la sofística, cuya doctrina se resume en la proposición: el hombre – es decir, el hombre

---

<sup>21</sup> Véase *Crátilo*, 439e-440a: “Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el instante mismo en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera”.

<sup>22</sup> Pero entonces, ya ni siquiera la misma teoría del flujo permanente sería comunicable, de modo que tras el análisis platónico, se comprende que la teoría de Heráclito se autorrefuta: nada es lo que es, pues apenas nombro algo, con eso caigo en el error, ya que el objeto nombrado ya cambió y entonces el conocimiento – incluso este conocimiento que afirma la existencia de un relativismo – es imposible.

considerado desde la óptica de su percepción sensible – es la medida de todas las cosas. Por esta razón el conocimiento es imposible. Sólo existe *opinión* (*dóxa*) que cambia en función del momento y de las circunstancias. La contundencia con la que se niega toda posibilidad de hallar un fundamento válido de la verdad, la entrega de todo conocimiento al arbitrio y al azar de la mera opinión, desató una de las oposiciones más crudas, que se consumó en los logros filosóficos de Sócrates y, sobre todo, de Platón. Platón busca *ten afáleian tpu lógou*, el elemento estable del espíritu.

Platón enumera entonces una serie de objeciones, algunas más fundadas que otras, para intentar demoler la postura protagórica “por dentro”, a partir de sus propios cimientos. Si en un mundo relativista nadie se presenta como un criterio más autorizado para juzgar al otro, ¿por qué existen entonces los médicos? A diferencia del lego, el médico sí realiza diagnósticos más precisos y por tanto, en virtud de su saber experto, se presenta como un criterio más autorizado al momento de juzgar respecto al paciente<sup>23</sup>.

El ejemplo evidencia que la postura protagórica va contra el sentido común, a saber, que ya en nuestro cotidiano vivir consideramos que algunas personas son más sabias que otras, y que por eso buscamos su consejo o sus enseñanzas. La tesis del *homo mensura* tiene también una consecuencia fatal para el sofista como maestro: si cada uno es medida de su saber, nadie puede ser maestro de otro (ya que nadie sabe más que otro); tampoco puede serlo entonces Protágoras, con el serio agravante de que cobra altos honorarios por sus lecciones. La afirmación de su sabiduría superior es incompatible con su propia posición en tanto que sofista (161d-162a)<sup>24</sup>.

Para Platón, la postura de Protágoras se mostrará, en última instancia, como autorrefutatoria: si yo afirmo que la teoría *homo mensura* es falsa, dado que yo nunca estoy en la falsedad, tiene que ser cierto lo que yo digo. De este modo, Protágoras – quien deberá reconocer que mi creencia es verdadera – tendrá que reconocer que su propia creencia es falsa. Entonces, su tesis de que cada hombre es medida no puede ser verdadera para nadie, ni para otro ni para sí mismo (*Teeteto*, 171a-c)<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Aristóteles retomará este tipo de contra-argumentos en *Metafísica* IV, 5 y ss. El caso del médico es citado en 1010b10 y ss.

<sup>24</sup> “¿Pues si para cada uno va a ser verdadero lo que opina a través de la sensación y una persona no distingue (*diakrineí*) mejor que otra experimenta, y si uno no puede tener más autoridad para examinar si la opinión (*dóxa*) de otro es correcta o falsa, sino que, como se ha dicho muchas veces, cada uno sólo podrá juzgar si todo lo suyo es correcto y verdadero, ¿por qué entonces, amigo, Protágoras habrá de ser tan sabio que incluso justificadamente se considere maestro de los demás a cambio de altos honorarios, y por qué nosotros seríamos más ignorantes y tendríamos que frecuentar sus lecciones si cada uno es medida de su propia sabiduría?”

<sup>25</sup> Boeri, en las notas explicativas a su traducción, resume el argumento del siguiente modo (p.144): “si quien disputa contra Protágoras, creyendo que éste está en lo falso, a su vez tiene una opinión verdadera, entonces Protágoras estará en lo falso (ya que la opinión de los otros es verdadera). Si todo el mundo es igualmente medida de la verdad, entonces Protágoras tendría que conceder que los demás, que piensan que él está en la falsedad, tienen la razón. Y si los demás tienen razón, Protágoras está en el error”.

El relativismo absoluto es, para Platón, del todo insostenible.

#### 4. Revisión de las objeciones platónicas y reconstrucción del “verdadero” Protágoras

Para completar nuestro cometido, entonces, de lograr una reconstrucción íntegra de este famoso sofista cuyas obras originales hemos perdido, se torna necesario ejercer, a la vez, un examen crítico hacia el trato que Platón le da a la teoría del *homo mensura*. Esto se traduce, por lo pronto, en llevar a cabo una crítica de la crítica. ¿Pues habría concedido el verdadero Protágoras todas esas atribuciones que Platón le imputa?

En primer lugar – y retornando con esto al primer apartado de este trabajo – cabe introducir aquí una observación de Romilly (1988: 12) con respecto al oficio mismo del sofista: “Plutarco, en la *Vida de Pericles*, nos habla de estos dos hombres [Protágoras y Pericles] discutiendo durante un día entero sobre una cuestión de responsabilidad jurídica en un accidente deportivo”<sup>26</sup>. Si el dato de Plutarco es cierto, si ambos se juntaron para *conversar y aclarar* ese suceso puntual, sin verse apremiados por el flujo del clepsidra, ¿no estamos aquí frente a una comunicación que goza de ocio o que al menos no se muestra como una mera contienda verbal entre “esclavos”? Por otro lado, cabe plantear esta otra pregunta: si el sofista, en tanto que profesional, ha *decidido* ganarse la vida de ese modo y se desempeña frente a un grupo de oyentes y *decide* ajustarse y respetar los estándares de tiempo y acotación temática estipulados en virtud de un sistema *democrático*, ¿por qué habría de ser “menos libre” que el filósofo? ¿*Decidir* cumplir unas reglas fijadas por los propios ciudadanos es ser “esclavo”? ¿Es justa, acaso, esa des-virtuación y mirada despectiva de Platón?

A su vez, recogiendo el dato histórico mencionado más arriba – es decir, la elaboración y *fijación* de las leyes de una ciudad por encargo del mismísimo Pericles – resulta al menos extraño pensar que Protágoras hubiese concedido aquel relativismo absoluto. Si nada se manifiesta como un criterio más autorizado que otro, ¿por qué habría sido el experto Protágoras el seleccionado para tan insigne tarea? Y si nunca algo se presenta como “correcto” ante otras opciones (porque nada es más o menos adecuado en el relativismo), ¿por qué se ordenó a la ciudad según dicho orden – el de Protágoras y no otro – por medio de una *convención*? El extremo relativismo, en el que cada uno asemeja ser un átomo autosuficiente y aislado del otro, sin que nunca una posición coincida con la otra, pareciera excluir todo posible acuerdo entre ciudadanos. Una convención o un acuerdo exigiría, aunque fuera mínimamente, reconocer lo que dice el otro (ponerse, en cierto modo, en su posición) y asumir algo como válido para ambos. Pero si todo es puro flujo y devenir, tampoco resultaría posible legislar, esto es, fijar reglas válidas para todos. Claramente, el escepticismo y relativismo extremo que Platón le achaca a Protágoras no concuerda, entonces, con su

---

<sup>26</sup> El fragmento está recogido en *Sofistas. Testimonios y Fragmentos* (1996: 96).

función práctica en tanto que político, ni con su función como discutidor, ya que la actividad típicamente sofística de contrastar argumentos y ver cuál sea el ganador no tendría ningún sentido en el caso de que todo el mundo fuera infalible. Si nadie nunca se equivoca, ¿para qué discutir, entonces?

Por tanto, a nuestro parecer, la asociación a la que recurre Platón resulta así algo excesiva o forzosa, por cuanto no consideramos que la tesis del *homo mensura* sea idéntica al flujo heraclíteo. Tampoco se deduce, con necesidad apodíctica, que para Protágoras el conocimiento sea sinónimo de sensación. El hombre bien podría tener sus (a)pareceres, según lo que experimenta en cada caso, pero eso no excluye, de suyo, algún tipo de concurso racional al momento de elaborar un juicio. No tenemos fragmentos originales de Protágoras en los que afirme la importancia del asentimiento de la razón al material empírico al momento de evaluar sus pretensiones de verdad, pero que no podamos leer alguna formulación de esta índole – haya existido o no –, no significa que para Protágoras saber sea (mera y exclusivamente) sensación. Eso es algo que Platón asume, sin más, pero no queda totalmente demostrado.

Puede que Platón no sea, entonces, del todo justo, sino que aprovecha este planteamiento fragmentario para decir lo que, según él, *no* constituye el conocimiento. Es decir, saca a Protágoras a colación, pero precisamente para servir a sus propios fines. ¡Pero Protágoras no ha afirmado categóricamente que saber sea sensación!

La aseveración de que cada hombre es medida de lo que le parece ser el caso, bien podría entenderse también de este modo: cada hombre cree – y por tanto, juzga – que esto X, que se presenta ante los sentidos, es verdadero. Lo decisivo no estaría tanto en el azaroso material empírico que podría o no ser percibido por el sujeto, sino que para catalogarlo como verdadero, como cierto y no como una quimera ni como espejismo o un sueño, lo decisivo se hallaría en la evaluación racional y el correspondiente juicio sobre las impresiones. Es decir: yo soy medida porque yo racionalmente decido fijar las cosas, y no porque se me impongan desde afuera, en un caos de datos sensibles. Si fuera cierta la interpretación platónica de que todo lo que se (a)parece fuese siempre criterio de verdad e infalible, el pobre Protágoras no podría distinguir un sueño de la realidad, ni podría darse cuenta de que esa fantasía que tuvo fue solo una proyección de su imaginación o un pensamiento del futuro. La pura atención a lo sensitivo es insuficiente, y cuesta creer que un hábil político y orador y por tanto, maestro de la palabra, de la retórica y las argumentaciones *lógicas*, no haya atendido a lo propio de su disciplina, a saber, la esfera de lo racional. Pero si aceptamos que hay algo así como un concurso de la razón al momento de juzgar algo como verdadero o real, no habría por qué excluir la posibilidad de que se logren acuerdos entre distintos seres racionales. ¡Y es que el mismo Platón detalla que los discutidores se contentan al lograr *acuerdos (omología)* en *Teeteto*, 164c! De este modo, fijar las leyes de una ciudad *por convención* resultaría ser algo perfectamente plausible. Eso, obviamente, ya

significa elevarse por encima de lo meramente sensible y lograr una especie de armonía entre intelectos, entre seres pensantes.

Con seguridad, el real Protágoras tampoco habría concedido el colapso del lenguaje al que conduce la tesis del flujo permanente. En la práctica, dado su oficio de sofista, se habría demostrado la falsedad de ese planteamiento de forma inmediata, como una simple evidencia. Del mismo modo, probablemente Protágoras no habría asumido la consecuencia inevitable a la que conduce la teoría heraclítica del flujo, es decir, a la imposibilidad de todo conocimiento. Esto contradiría directamente su fama en tanto que “profesional” competente al cual se dirigían sus discípulos y el mismísimo Pericles en busca de consejo o conocimientos. Creemos, por tanto, que la consecuencia radical del escepticismo, que sólo se seguiría de una posición heraclítica extrema, no es aplicable a este sofista, por cuanto no se sigue, tampoco, con necesidad apodíctica de su pensamiento. De hecho, decir que el *hombre es medida* es aseverar, en cierta forma, que el hombre se adueña de lo que comparece ante su presencia, como algo propio que *posee* y que por eso, puede *determinar*. Entonces, el hombre *decide* – en virtud de lo que *sabe* – si esto X que se manifiesta es o no es. De este modo, si aplicamos esta posible lectura racional o al menos meta-sensitiva al fragmento, resulta imposible atribuir un escepticismo radical a Protágoras.

Por último, podemos ratificar nuestra interpretación en el mismo nombre de su obra más importante, a saber, *La Verdad*, cuyo título alternativo sería *Discursos Demoladores*<sup>27</sup>. En *The Sophist* (1954: 15), Untersteiner hace hincapié en la creciente importancia que adquirió el término de “verdad” en la época griega de Protágoras. Así, la verdad se convirtió en una especie de deber universal: necesidad de su búsqueda, de su investigación. Una tal exigencia de verdad sería incompatible con una doctrina que afirmase un escepticismo y un relativismo absolutos. A su vez, según considera Antonio Melero Bellido (1996: 79), el título alternativo “traduce el propósito de la obra de presentar argumentos que no podían ser refutados por una opinión contraria”. Ésta no es sino una manera de referirse a la verdad, es decir, a algo que ya no queda al simple arbitrio de (a)pareceres perceptuales subjetivos e individuales siempre cambiantes.

Ahora bien, resulta en extremo interesante que el mismo Platón se haya percatado de que, al parecer, su trato no había sido del todo justo para con Protágoras:

Creo, amigo mío, que si viviera el padre de la otra tesis, no se derrumbaría, sino que haría todo tipo de esfuerzos por defenderla. En este momento, sin embargo, nosotros la estamos ultrajando como a un huérfano (164e).

---

<sup>27</sup> M. Untersteiner (1954) llega a la conclusión que la producción de Protágoras se reduce a solo dos obras, las *Antilogías* y *La Verdad*. La famosa frase del *homo mensura* habría encabezado este último escrito, hoy perdido en su totalidad.

Entonces el personaje Sócrates, en un giro inédito, asume la defensa de Protágoras e intenta responder a las objeciones que él mismo le había planteado (166a-168c). Así, es Protágoras quien ahora toma la palabra. Sin embargo, no creemos que esta defensa corresponda a las verdaderas expresiones del Protágoras histórico, pues el discurso de la autodefensa sigue encasillando a Protágoras dentro del esquema “contienda verbal” versus “diálogo filosófico” (167e-168a), una idea propia de Platón, tal como vimos en el primer apartado de este trabajo. Se trata, entonces, de una suerte de parafraseo de Platón a nombre de Protágoras.

En esta defensa pronunciada por boca de Sócrates, Protágoras afirmaría lo siguiente:

Y en cuanto a la sabiduría y al sabio, ni siquiera estoy cerca de decir que no haya tal cosa, sino que también llamo “sabio” a aquel que, produciendo un cambio, logra para algunos de nosotros, al cual se le aparecen y para el cual hay cosas malas, que se le aparezcan y hayan cosas buenas (166d-e).

Frente al hombre sano, para el que la comida sabe dulce, versus el enfermo, para quien la comida sabe amarga, Protágoras (Sócrates) afirma que no ha de considerarse a uno como más sabio y al otro como más ignorante, sino que

una condición (héxis) es mejor que la otra. Así también en la educación hay que hacer una transformación desde una condición a otra que sea mejor. El médico hace esta transformación con remedios, el sofista, en cambio, con argumentos (*lógoi*) (167a).

Entonces, en vez de aludir a una apariencia (*fantásmata*) como más o menos verdadera, Sócrates explica que para Protágoras, una apariencia sería “mejor” que otra, en virtud de su correspondiente estado, condición o disposición existencial. El sabio es mejor porque produce un bien. “También el sofista es sabio, ya que así es capaz de educar a sus educandos y merece recibir mucho dinero de los que ha educado” (167d).

A partir de este discurso se advierte que hay, por tanto, criterios evaluativos independientes del “aparecer” personal y exclusivo a cada cual. Es decir, *se reconoce* (¡racionalmente!) que hay cosas mejores que otras – ciertos estados afectivos, como traduce Boeri, serán más benéficos que otros, en virtud de lo que causan o producen. Entonces, ¿es esto compatible con aquel relativismo absoluto en el que antes había sido insertada la postura protagórica?

Luego de esta defensa, Sócrates arremeterá nuevamente con objeciones y se procurará demoler la tesis sensista, del modo en que vimos en el apartado anterior<sup>28</sup>, y especificando que si Protágoras asume que hay ciertas áreas de especialización, entonces también tiene que admitir que, aunque todo el mundo tenga su propio criterio, hay criterios más autorizados que otros respecto a ese campo especializado (178c y ss). Sócrates argumentará así que hay algunas personas que, por ser más sabias, son más legítimamente “medida”. Ahora bien, la defensa de Protágoras – si podemos asumirla como real – ya había señalado que creía en la existencia de personas más sabias que otras<sup>29</sup>, por lo que a nuestro juicio, con su ataque, Platón no aporta algo nuevo, sino que repite lo que Protágoras (en boca de Sócrates) ya había afirmado: que algunos son más sabios que otros porque son “mejores”. ¿Pero “mejor” en cuanto a qué? ¿“Mejor medida”, quizás...? ¿No está reconociéndose, entonces, al afirmar dicha asimetría causada por un estado “mejor” que otro, una anulación de la tesis sensista, la que coloca todo en el mismo plano? ¿Es coherente, por tanto, la tesis del *homo mensura* con la tesis de que unas *disposiciones* son *mejores* que otras? Dado que la primera implica una nivelación plana de todas las opiniones y percepciones, mientras que la segunda establece diferencias y jerarquías, nos parece que ambas afirmaciones resultan del todo incompatibles.

Como ha sido señalado, en el *Teeteto* el asunto no queda del todo claro, ya que del mismo modo en que Platón conecta con bastante ligereza a Protágoras con la postura heraclítea y la tesis sensista, así también falta un trato más exhaustivo de todos estos problemas. Pero como auténtico filósofo y no como sofista, la intención de Platón no es meramente destruir a Protágoras, sino llevar a cabo su investigación con pretensiones de verdad. Sin embargo, respecto a esta cuestión, el final del diálogo *Teeteto* resulta “aporético”, puesto que no obstante los esfuerzos, no logra obtener una respuesta última y definitiva a la pregunta por la esencia del saber, sino tan sólo una aproximación. Es justamente eso – un acercamiento – lo que ha logrado también el presente trabajo, para así al menos concordar con Sócrates en lo siguiente: “con sensatez no creerás saber lo que no sabes. Tanto – y nada más – es lo único que mi arte puede hacer” (220c).

## 5. Conclusión

Con esta investigación hemos podido lograr una tentativa aproximación a la figura y el pensamiento de Protágoras de Abdera, tal como se le lee a partir de los diálogos platónicos, tomando en cuenta que el material original del cual disponemos es sumamente escaso.

En una primera instancia, revisamos las notas esenciales a todo sofista: mientras que el filósofo se caracteriza por una búsqueda deseosa de la verdad, partiendo, por tanto, del

---

<sup>28</sup> También se agregarán otras objeciones, tales como: si el conocimiento es meramente perceptivo, entonces no se puede dar cuenta de los objetos matemáticos. Luego de esta refutación, el diálogo proseguirá su camino en cuanto a la búsqueda de qué sea saber y la tesis sensista-heraclítea-protagórica quedará como superada.

<sup>29</sup> *Teeteto*, 166d y 167c-d.

reconocimiento de su propia ignorancia, el sofista dirigirá todas sus fuerzas a vencer al oponente en la contienda verbal de modo que se haga patente su éxito personal. Éste estará basado, pues, en sus propias competencias. A su vez, en vistas a su propio fin, que es alcanzar la sabiduría o no creer saber, al menos, más de lo que realmente sabe, el filósofo cultivará la forma dialógica de filosofar, esto es, la conversación amistosa y el método dialéctico. El sofista, en cambio, verá a su interlocutor como un rival a vencer y procurará demostrar sus habilidades y conocimientos en tanto que profesional de la sabiduría. Además, frente a la gratuidad inherente a todo filosofar, dada únicamente en momentos de libertad y ocio, la sofística se alzaría como una mera venta de conocimiento y según Platón, los sofistas se caracterizarán por ser “esclavos” del reloj y de las delimitaciones temáticas impuestas por su “amo” (el tribunal, los jueces, la asamblea, el público y en definitiva, el interés del “cliente”).

Protágoras se insertaría dentro de este esquema en virtud de su calidad de sofista. Platón batalla contra un tal pensamiento sofista y especialmente, dirige sus dardos contra el relativismo y el escepticismo que se seguirían de una tesis tal como la del *homo mensura* al interpretarla desde un horizonte meramente sensible. Es así como en el diálogo *Teeteto*, Platón asocia la teoría protagórica a la de Heráclito y a la teoría que identifica “saber” con “sensación”, como siendo todo una sola cosa, sólo que con diversas formulaciones. La razón última de esta asimilación se hallaría, pues, en que las tres posturas defienden por igual la infalibilidad de la información sensitiva y por tanto, su no-ser-falso para cada individuo.

Nuestro análisis arrojó, empero, que tal aglutinación de elementos diversos – la teoría de Protágoras, por un lado, y la sensista y heraclítica, por otro – resulta forzada, por cuanto no es del todo compatible con lo sostenido por Protágoras mismo. Sabemos, por ejemplo, que Protágoras nunca aceptaría el tremendo colapso del lenguaje al que conduciría la teoría del flujo permanente, ni estaría dispuesto a asumir el desmoronamiento del conocimiento que se sigue de semejante teoría, pues ambos puntos desactivarían su propia postura y actividad en tanto que sofista. Pues el sofista, en su quehacer cotidiano, se vale tanto del lenguaje – la oratoria, la retórica, la persuasión, el tejido de argumentos – como del saber, dada su condición de profesor, instructor y legislador. Podríamos decir, pues, que el conocimiento y las palabras son las herramientas por excelencia de todo sofista, y con mayor razón aún en el caso del célebre Protágoras.

El extremo relativismo que Platón parece atribuirle en un momento es anulado luego por la misma “defensa de Protágoras” llevada a cabo en el diálogo *Teeteto*, pues dicho pasaje reconoce que hay elementos evaluativos independientes de las meras sensaciones y que por lo tanto, ciertos criterios se presentan “mejores” que otros. De este modo, se admite que sí hay algunos que están más autorizados para emitir juicios y enseñanzas, en virtud de que su “condición” es “mejor” que la de otros. Esto mismo se deja ver en el hecho histórico de que Protágoras, seleccionado por Pericles como autoridad, haya legislado una ciudad, en virtud de su saber experto en tanto que político. Además, este dato real atestigua

que las leyes fueron fijadas por convención, es decir, que se acordó *tal* orden reglado para sus ciudadanos y no otro. Un acuerdo como éste, de tipo legal, exige a su vez la comunión de los diversos agentes racionales, todo lo cual sólo es posible si nos alzamos por encima de lo meramente sensible, contingente y relativo. A su vez, el hecho de establecer un código de reglas supone que entonces todo ciudadano ya no sea él mismo el criterio último de su actuar, sino que debe atenerse a dicho orden, debe respetarlo y seguirlo. Por tanto, dejamos abierta la posibilidad de pensar la famosa frase de Protágoras – “*el hombre es medida de todas las cosas*” – ya no sólo mirada desde una óptica sensible, sino que también racional. Y es que, para poder usar el grado comparativo y superlativo del adjetivo empleado en la “defensa de Protágoras” (“una condición *mejor* que otra”), es menester cierta evaluación, cierto juicio diferenciador. Al poder el hombre determinar algo como “mejor”, según cómo le parezca, se permite también la posibilidad de que distintos “pareceres”, de distintos individuos, puedan concordar y se logre algo así como una constitución legal para todos.

Por ende, a la luz de nuestro análisis, surge la posibilidad de re-pensar a Protágoras ya no como el padre de la teoría sensista y por tanto del relativismo y el escepticismo más extremo. Con esta reconstrucción de su figura y pensamiento, a partir de los escasos testimonios, fragmentos e interpretaciones, es posible volver a ese sofista que en sus días gozó de gran reputación y fama, pero que luego – en parte, gracias a los ataques de Platón y Aristóteles – fue quedando en la historia o bien en el olvido o bien como antítesis de todo auténtico filósofo y por tanto, como alguien despreciable. Nuestro esfuerzo, por tanto, se ha dirigido a rastrear, en la medida de lo posible, los auténticos momentos de sentido de esta importante figura para resaltar, por un lado, su valor inherente y por otro, su merecido y digno puesto en la historia de la filosofía.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1994), *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- Aubenque, P. (1974), *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid.
- Calvo M., T. (1995), *De los sofistas a Platón*, Ediciones Pedagógicas, Madrid.
- Cassin, B. (1995), *El efecto sofístico*, FCE, México.
- Colli, G. (2003), *Gorgia e Parmenide*, Adelphi, Milano.
- Diels, H. y Kranz, W. (=DK) (1996), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Erster Band), Zürich, Weidmann.
- Heidegger, M. (2005), *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción de Mundo* (GA 56/57), traducción y notas de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Editorial Herder.
- \_\_\_\_\_ (1972), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Lee, M. (2005), *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativismo in Plato, Aristotle, and Democritus*, Clarendon Press, Oxford.
- Melero B., Antonio (ed.) (1996), *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Gredos, Madrid.
- Platón (1981), *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, introducción por Emilio Lledó y traducciones y notas por J. Calonge, E. Lledó y C.García, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1983), *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, introducciones, traducciones y notas de J.Calonge, E.Acosta, F.J.Olivieri, J.L.Calvo, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, introducciones, traducciones y notas por C.García G., M.Martínez H., E.Lledó I., Gredos, Madrid .
- \_\_\_\_\_ (1986), *Diálogos IV: República*, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, introducciones, traducciones y notas de M<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Teeteto*, introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Parménides (2006), *El Poema de Parménides*, texto griego, traducción y comentario por Alfonso Gómez-Lobo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Romilly, J. (1988), *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, traducción de Pilar Giralt, Gredos, Madrid.
- Schiappa, E. (2003), *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, University of South Carolina Press, Columbia.
- Untersteiner, M. (1954), *The Sophists*, Oxford University Press, Oxford.