Instituto Tecnológico
y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades

Licenciatura en Filosofía y Humanidades



El problema del conocimiento en Platón y Protágoras de Abdera: un acercamiento desde los paradigmas del devenir y la permanencia

Ensayo Crítico que para obtener el grado de **Licenciado** en **Filosofía y Humanidades.**

Presenta: **LUIS ÁNGEL MORA CASTRO**

Director: Dr. Juan Pablo Romero Tejada, S.J.

Tlaquepaque, Jalisco, 19 de agosto de 2026.

ÍNDICE

Introducción 1

Capítulo I: El papel de la *aísthesis* como conocimiento según Platón y Protágoras de Abdera 6

Introducción 6

El sentido de la aísthesis *en el pensamiento de Platón* 6

El sentido de la aísthesis en el pensamiento de Protágoras de Abdera 14

Conclusión 18

Capítulo II: Verdad, ser y lenguaje en el pensamiento de Platón y Protágoras de Abdera 20

Introducción 20

Verdad, ser y lenguaje en el pensamiento de Platón 21

El modelo del discurso platónico según la dialéctica 26

Verdad, ser y lenguaje en el pensamiento de Protágoras de Abdera 29

El modelo del discurso protagórico según la antilógica 36

Conclusión 42

Capítulo III: El saber técnico en Platón y el saber político en Protágoras: dos modelos del conocimiento, y sus consecuencias éticas y políticas 44

Introducción 44

Arethé *como saber técnico: la propuesta platónica ante la multiformidad del bien* 45

Las Ideas como modelos absolutos de la permanencia 48

El conocimiento de las Ideas como arte o tékne 50

Lo Conveniente como Idea del justo medio 55

El sentido protagórico de la arethé *como saber político* 58

Conclusión 65

Conclusiones 66

BIBLIOGRAFÍA: 73

Introducción

Las reflexiones desarrolladas en las próximas páginas parten esencialmente de dos presupuestos: que dos importantes personajes de la filosofía, Platón y Protágoras de Abdera, son usualmente leídos como pensadores antagónicos y que, además, se suele interpretar al segundo como alguien que no merece mucha atención por estar, al parecer, superado por el primero.[1] De este modo, ha sido Platón quien ha tenido históricamente la primacía en la Filosofía. No es un caso diferente el de su discípulo Aristóteles, quien ha corrido la misma suerte y ha mantenido un papel histórico esencial en el pensamiento occidental.

Sin embargo, desde el siglo XX, han comenzado a surgir nuevos análisis sobre el movimiento sofista que han permitido, con el tiempo, reinterpretar la posición en la que históricamente se ha ubicado a dicho movimiento y a una de sus principales figuras: Protágoras de Abdera.[2] Esta nueva visión ha ayudado no sólo a darle a los sofistas su propio espacio de estudio, de modo que no se les encierre a todos inmediatamente en una misma «escuela» (que fue más bien un espíritu relativista de la época compartido por varios personajes a la vez y no un posicionamiento filosófico homogéneo), sino que ha colaborado, además, a depurar esa concepción tan negativa que Platón y Aristóteles nos heredaron sobre ellos. Si bien es muy probable que sí hayan existido sofistas caracterizados por el engaño y la charlatanería, es también evidente que otros llegaron a ser pensadores bastante serios y profundos, como Antifonte, Gorgias y el mismo Protágoras.

A lo anterior, hay que añadir un detalle muy importante, aquél en el que este ensayo pretende ahondar: los nuevos análisis han permitido detallar de una forma más precisa cuáles son las verdaderas semejanzas y diferencias entre aquellos filósofos que podrían considerarse antagónicos, es decir, Platón y Protágoras. Más allá del rechazo radical hacia los sofistas que Platón dejó claro en sus diálogos, hay una influencia protagórica en sus reflexiones más fuerte

[1] Ejemplo de esto es la *Historia de las doctrinas filosóficas*, de Raúl Gutiérrez Sáenz, México, Esfinge, 2009 [1971], pp. 37-38. El autor dedica apenas unas pocas líneas a Protágoras, limitadas a catalogar al sofista como defensor de que toda afirmación es verdadera por su frase: "El hombre es la medida de todas las cosas." Páginas más adelante (p. 51), considerará que la defensa que hace Platón del saber como saber de lo uno y de lo inmóvil, está "por encima del relativismo al estilo de los sofistas".

[2] Ejemplos de estos nuevos análisis son: el tercer tomo de la *Historia de la filosofía griega*, de W. K. C. Guthrie, publicado en 1969, en donde el autor describe las ideas que particularmente sostenían algunos de los sofistas que conocemos a partir de fuentes históricas sobre ellos, y el *Protágoras de Abdera*, de José Solana Dueso, publicado en 1996, un texto enteramente dedicado al sofista y al esfuerzo por depurar su pensamiento filosófico de los prejuicios que han pesado históricamente sobre él, heredados por Platón.

de lo que a él le hubiera gustado reconocer, si no por el hecho mismo de ser un pensador a quien principalmente intentó rebatir, sí porque sus diferencias con él no son tan fuertes en algunos aspectos.

En todo esto se ahondará según una forma particular del análisis del discurso, en la que se presupone un *suelo epistemológico* sobre el que se asientan las diferentes propuestas filosóficas propias de un momento histórico, método que Michel Foucault desarrolló a lo largo de toda su obra y que aplica de forma muy concreta en su libro titulado *Las palabras y las cosas*. Por «suelo epistemológico» nos referimos, aquí, a ciertas ideas que están dadas por hecho en un determinado momento histórico de modo que, si analizamos a los pensadores de una misma época y las posturas filosóficas que defendían, encontraremos en ellos ciertos conceptos que no son cuestionados en ningún momento, siendo así compartidos incluso si comparáramos a filósofos que dan la impresión de ser absolutamente antagónicos. Por lo tanto, la pregunta a la que se pretende dar respuesta aquí, es la siguiente: A pesar de la aparente rivalidad filosófica entre Protágoras y Platón, ¿cuál es el problema esencial que los une?

La respuesta que propondremos en las siguientes páginas es que ese problema esencial es el del *devenir y* la *permanencia*. Detrás de todas las diferencias existentes entre Platón y Protágoras, hay un suelo epistemológico compartido en el que las discusiones filosóficas de la época presuponían alguno de los siguientes casos: a) las cosas son lo que son permanentemente, y el movimiento, que es otro concepto con el que suele llamársele al devenir, es un engaño, b) las cosas son permanentes de modo relativo, ya que el devenir se les impone y las erosiona con el tiempo, c) las cosas están en movimiento, pero hay cierta permanencia en ellas que sobrepasa su naturaleza cambiante, y, d) las cosas son un flujo absoluto, de modo que no hay nada permanente en ellas. Esto significa que cualquier propuesta filosófica que se hiciera en aquella época histórica, independientemente de la que fuese, siempre partía de interpretar la realidad desde el devenir, desde la permanencia, o desde una combinación de ambas. En otras palabras, ya se daba por hecho y de forma incuestionable que la realidad *es* alguna de las opciones mencionadas.

En el caso de Platón y de Protágoras, el problema del devenir y la permanencia se presupone de modo que uno tiene primacía sobre el otro. En el caso de Platón, lo que permanece es la realidad

una y eterna de las Ideas, de manera que el mundo que percibimos con nuestros sentidos, que está en constante cambio, no es más que una imitación de ellas. Por su parte, Protágoras presupone un mundo en constante cambio y movimiento, pero sin rechazar que podamos poseer cierto conocimiento sólido de las cosas, aunque éste sea relativo.

Uno y otro parten de afirmaciones en las que esencialmente concuerdan, pero que tendrán finalmente un sentido distinto dependiendo de la primacía de la permanencia o del devenir. Aquí, analizaremos principalmente tres, dedicando un capítulo a cada una de ellas: que la percepción, *aísthesis*, es el primer contacto con la realidad, que la verdad es la correspondencia entre lo que pensamos y lo que percibimos, y que la excelencia, *arethé*, es conocimiento. En estas tres afirmaciones, podemos notar que la primacía de la permanencia o el devenir no tendrá consecuencias únicamente sobre el problema del conocimiento, sino también sobre lo que nos hace excelentes, es decir, sobre aquello que nos hace vivir de la mejor forma posible; Protágoras y Platón no se preguntan únicamente cómo es que conocemos las cosas tangibles (una mesa, una planta, etc.), sino también las intangibles (el bien, la justicia, etc.), y cómo es que esto tiene consecuencias en nuestra forma de vivir, en nuestra relación con los demás, y en el modo en el que habremos de organizarnos para cuidar y fortalecer la *polis*, la ciudad.

Es evidente que no se menoscaba, en absoluto, la idea de que una investigación tal requeriría tomar en cuenta una gama mucho más amplia de discursos filosóficos existentes en la época de Protágoras y Platón, sin embargo, hacer esto podría extraviar el problema principal. Por lo tanto, consideramos que lo más prudente es analizar solamente dos posturas que se desarrollaron más o menos al mismo tiempo, pero que a su vez se consideran filosóficamente antagónicas, con el objetivo de demostrar que comparten los mismos presupuestos desde el cual el mundo griego reflexionaba sobre el origen y la naturaleza del cosmos y del ser humano.

Debemos señalar también lo siguiente: hemos enmarcado la pregunta sobre el sentido del devenir y la permanencia específicamente con el problema del conocimiento. La aclaración es esencial porque el pensamiento de los dos filósofos que analizaremos en este ensayo es tan amplio y profundo, que no desarrollaron solamente una epistemología, sino también una metafísica, una política e incluso lo que podría llamársele una antropología. Por lo tanto, ha sido necesario articular todos estos temas en torno a un problema específico, de modo que nuestro

ensayo no terminara yendo en muchas direcciones y llegara a ser un mosaico de varios temas sin forma ni objetivo claros. Esto ha requerido consultar no solamente los textos de historiadores y comentaristas contemporáneos, sino también las fuentes directas, es decir, los diálogos platónicos y los antiguos testimonios que se tienen de Protágoras de Abdera, de modo que este ensayo es la integración final de dichas fuentes y de cómo éstas nos han permitido articular permanencia, devenir y conocimiento.

Para desarrollar el pensamiento filosófico de Platón, hemos privilegiado los diálogos *Teeteto*, *Sofista*, *Político, República y Protágoras.* Los primeros dos nos permitirán desarrollar, en el primer capítulo, el problema del conocimiento y cómo es que Platón justifica que éste debe poseer el carácter de la permanencia para ser auténtico. Con los mismos diálogos, desarrollaremos en el segundo capítulo cómo es que el ateniense concluirá que el ser, el lenguaje y la verdad aspiran a ser absolutos si el conocimiento como tal es permanente: el ser es siempre el mismo, en todo momento y en toda circunstancia, por lo que nuestros discursos deben aspirar a purificarse de toda ambigüedad o malentendido para poder decir lo que cosas realmente son. Esto, evidentemente, desembocará en que la verdad tiene que ser absoluta para ser tal. Platón propondrá que la forma de alcanzar un conocimiento permanente de las cosas es la dialéctica, una técnica ejercida por quien tiene la capacidad para contemplar y analizar los que las cosas son permanentemente: el filósofo. En el tercer capítulo, analizaremos principalmente los diálogos *Político, República* y *Protágoras*, ya que en ellos veremos cómo es que Platón considera que el filósofo, al ser el único capacitado para contemplar el Bien y lo Conveniente, será también el único cuya naturaleza puede aspirar a la excelencia y a gobernar a los demás según lo que es lo mejor para sí y para todos los habitantes de la ciudad.

En cada uno de los capítulos de este ensayo dedicaremos una sección al pensamiento de Protágoras de Abdera, con el objetivo de contrastar con Platón su postura filosófica sobre el conocimiento, sobre la verdad, el ser y el lenguaje, y sobre el sentido de la excelencia partiendo de que la realidad, en vez de ser permanente, deviene constantemente. Si el mundo siempre deviene, nuestro conocimiento sólo puede tener un peso relativo: lo que ahora es verdad, mañana podría no serlo, y lo que hoy pensamos que es falso, mañana podría no serlo. Ocurre lo mismo con lo que pensamos que es beneficioso o perjudicial: puede ser una cosa o la otra en este preciso momento, pero eso está sometido al cambio y a las circunstancias, que son las que realmente

determinarán lo que una cosa es, lo que es verdad y lo que es lo bueno en sí. A diferencia del ateniense, nos encontramos con la dificultad de no contar con ningún texto escrito directamente por Protágoras, ya que ninguno ha llegado a nuestros días. Sin embargo, sí contamos con los testimonios de autores posteriores al sofista y que sí tuvieron la oportunidad de leer su obra perdida, como lo son Diógenes Laercio, Sexto Empírico y el mismo Platón. Los testimonios de estos autores antiguos y los análisis de escritores más contemporáneos, como lo son José Solana Dueso y Lorena Rojas, nos ayudarán a iluminar la oscuridad con la que nos podríamos encontrar por la falta de fuentes directas, de modo que seremos capaces de proponer una interpretación del pensamiento de Protágoras diferente a la que nos ha legado Platón en algunos de sus diálogos.

Como aclaraciones finales, todos los capítulos obedecen a un mismo orden, en donde la exposición comienza con Platón y continúa con Protágoras. No hay un motivo en especial para que procediéramos de esta forma. Finalmente, la exposición del ateniense es siempre más extensa que la del abderita. Esto obedece, tal y como señalábamos en unas líneas atrás, a que contamos con más fuentes históricas del primero que del segundo, y hemos preferido ser lo más minuciosos posible con la exposición de ambos en la medida en la que dichas fuentes nos lo han permitido.

Por último, señalamos que se ha dado preferencia a las traducciones de la editorial Gredos, tanto para los Diálogos como para los testimonios históricos de Protágoras de Abdera. Para facilitar su consulta, hemos colocado en las notas al pie de página el volumen de la "Biblioteca Clásica Gredos", la página correspondiente y la citación canónica de las obras expuestas a lo largo del presente ensayo. En caso de requerir más información sobre ellas, puede consultarse la bibliografía completa en las últimas páginas de este ensayo.

Capítulo I: El papel de la *aísthesis* como conocimiento según Platón y Protágoras de Abdera

Introducción

Aunque es posible proponer diferentes puntos de partida para analizar las semejanzas y diferencias que Protágoras y Platón comparten en torno al problema del conocimiento, hemos dado prioridad al estudio de los conceptos «*aísthesis*» y «*lógos*». La justificación de este proceder se encuentra en la intención de seguir en los temas un orden semejante al que Platón desarrolla en sus diálogos epistemológicos, de modo que sea más comprensible para el lector la comparación entre el presente ensayo y las fuentes citadas en él en caso de que desease consultarlas. Luego, el problema de la *aísthesis* es el tema con el que el ateniense no sólo abre la discusión del *Teeteto*, sino que también establece el preámbulo de los siguientes diálogos, que son el *Sofista* y el *Político*. Es así que comenzaremos analizando el sentido de la *aísthesis* y el *lógos* según el pensamiento de Platón, en donde el paradigma preeminente del conocimiento es el de la permanencia. Después, continuaremos con el análisis de los mismos conceptos según el pensamiento de Protágoras, en donde el conocimiento se define presuponiendo una realidad que está en constante devenir.

El sentido de la aísthesis *en el pensamiento de Platón*

La principal preocupación de Platón en el *Teeteto* es analizar qué es el saber en sí. Usualmente, el ateniense inicia sus diálogos cuestionándose qué es la virtud, qué es la justicia, qué es la amistad, etc., y este caso no es la excepción. Pero debemos añadir que el contexto en el que Platón intentará responder se engloba en un interés más concreto: contraponer una concepción distinta del saber a la que, según él, propone Protágoras de Abdera, su principal adversario filosófico. Esto lo hace rechazando que el saber pueda ser *aísthesis*, es decir, percepción.

La definición que Platón ofrece de *aísthesis* es amplia. En el diálogo del *Teeteto*, Sócrates afirma lo siguiente: "Hay percepciones a las que hemos dado nombres, como el caso de la visión, la audición y el olfato, el frío y el calor, el placer y el dolor, o el deseo y el temor, entre otros que podrían citarse. Pero las percepciones que no tienen denominación son innumerables."[3] Por lo tanto, la percepción no se refiere solamente a los sentidos con los que el cuerpo entra en contacto

[3] *Teeteto*, 156b (Gredos 117, p. 203).

con las cosas, sino también a la reacción emocional que ellas pueden despertarnos. Eso sin considerar un campo más amplio que Platón deja abierto al afirmar que existen percepciones que no han recibido aún un nombre. Luego, cabe preguntar: ¿Cómo englobar en un único sentido todas las formas de percepción a las que se refiere el *Teeteto*? Quizás la forma más práctica de hacerlo es identificarlas con todo aquello que el alma puede captar a través del cuerpo. La justificación de lo anterior la sugiere el mismo Platón:

> Sería extraño que albergáramos una pluralidad de sentidos en nuestro interior, como si fuéramos un caballo de madera, y no pudiera confluir todo esto en una única entidad -ya sea el alma o como haya que llamarla-, con la que podamos percibir por medio de ellos y en calidad de instrumentos todo lo que es perceptible.[4]

La cita anterior nos permite continuar el análisis extrayendo dos elementos esenciales que diferencian al alma y al cuerpo, y que serán importantes para delinear el sentido platónico del saber: la unidad y la multiplicidad que percibimos en las cosas. La primera es un ámbito propio del alma, mientras que la segunda pertenece al cuerpo. Platón considera que, si bien percibimos con nuestros sentidos *muchas* cosas en, por ejemplo, una piedra (sentimos su peso y su rugosidad, vemos su color, etc.), debe haber algo que nos permita entenderlas todas dentro de *una* misma idea de «piedra»: el alma.

Este proceso de unificación no se lleva a cabo solamente con todo cuanto pueden percibir los sentidos en un único objeto, sino también con todos los objetos del mundo. Para entender lo anterior, proponemos el siguiente ejemplo: si hallamos un rosal en nuestro camino, podremos observar que todas sus rosas son diferentes unas de otras: encontraremos que algunas quizás todavía no florecen completamente, pero otras sí; unas son más grandes y otras, pequeñas; algunas poseen pétalos más finos y otras, quizás, unos que son sutilmente más rugosos al tacto; unas despiden un olor más vivo que otras, y quizás encontremos que unas están ya marchitándose mientras que otras todavía no. Pero, a pesar de que percibimos todas estas *múltiples* diferencias entre las rosas, podemos identificarlas todas bajo *un* mismo concepto, es decir, «rosa». En otras palabras, a pesar de sus variadas características, todas *son* rosas. De lo anterior podemos inferir, primero, que es el *ser* el que apunta tanto a la unidad de una cosa en cuanto a sus características particulares («esta» rosa *es* pequeña, *es* roja, *es* frondosa, etc.), como

[4] *Teeteto*, 184d (Gredos 117, p. 261).

a la unidad de muchas cosas en cuanto a que pueden ser catalogadas dentro de un mismo concepto (todas estas flores, diferentes unas de otras, tienen algo en común que las hace ser «rosas»). Segundo, que la multiplicidad también es percibida en dos sentidos: como el conjunto de elementos que conforman un todo (lo frondoso de la rosa, su pequeñez, su color, etc.) o como la infinidad de objetos que percibo cotidianamente. Platón concluirá que, mientras que a las percepciones múltiples del cuerpo les corresponderá captar tanto la multitud de cosas que hay en el mundo, como las partes que conforman a cualquier objeto que se nos presente, al alma le corresponderá percibir "todo lo que tienen en común todas las cosas y éstas en particular, como el 'es' y el 'no es',"[5] es decir, lo que hace que las cosas sean lo que son y no algo distinto.

Sin embargo, cuando el alma logra percibir *aquello* por lo que todas estas flores que tengo ante mí pueden ser conocidas como «rosa», no está percibiendo algo que se encuentre limitado a este momento presente, en el que lo tengo aquí y ahora ante mis sentidos. Si a futuro encuentro otras flores semejantes a las que veo ahora mismo, perfectamente podré catalogarlas como «rosa» sin ningún problema. Esto significa que *aquello* por lo cual estas flores que percibo en el presente, y todas las demás que se les asemejen y me las tope en el futuro, es independiente de todas ellas. Para Platón, esta independencia se ve reforzada si consideramos que, por medio del pensamiento, el alma puede concebir la «rosa» sin necesidad alguna de tener, ante los sentidos, algo que me haga pensar en ella. Por lo tanto, es claro que la *idea* de rosa no depende ni del tiempo ni de la situación en la que yo la conciba; la idea «rosa» es independiente del momento y del lugar en el que yo la represente en mi pensamiento, y lo es también de las particularidades que puedan poseer todas aquellas flores que yo pueda catalogar como «rosa». En palabras textuales de Platón, aquello por lo que una cosa es lo que es "no aumenta ni decrece, sino que permanece siempre igual. […] Es imposible que algo sea con posterioridad lo que no era anteriormente, sin llegar a serlo en el pasado o en el presente."[6]

Cuando decimos que el alma percibe lo que una cosa es, afirmamos también que capta en las cosas aquello que las hace ser diferentes entre ellas y que permite que no se confundan las unas con las otras. Además, aprehendemos con el ser aquello que permanece en el tiempo porque es lo que no deja ni dejará de ser nunca de cierta forma. Si no fuese así, no seríamos capaces de

[5] *Teeteto*, 185c (Gredos 117, p. 263).
[6] *Teeteto*, 155 a-b (Gredos 117, pp. 200-201).

volver al rosal e identificar todas sus flores como «rosa», ya que no podríamos captar aquello por lo que lo son y por lo que pueden ser identificadas a futuro como tal, aunque las encontrara después más frondosas y vivas o más marchitas y viejas. Nuestras percepciones, como decía Platón en el ejemplo del caballo de madera, serían interminables si no pudieran ser englobadas en unidades que permitan hacerlas diferentes unas de otras e independientes del tiempo y del lugar debido a que, en un caso contrario, tendríamos una percepción de cada uno de los pétalos, otra para su color, otra más para cuando esté naciendo y otra más para cuando esté marchita, sin nunca poder reunirlas todas en una idea que las englobe como «rosa». Este detalle es importante si consideramos que, si no pudiésemos hacernos ideas unitarias de las cosas, simplemente no podríamos pensar. Si yo puedo afirmar: «la rosa y el crisantemo son flores», es porque soy capaz de concebir ideas como «rosa», «crisantemo», y «flor», cosa que no podría hacer si tuviera que hacerme una idea de cada percepción que tuviera del mundo. Es por esto que Platón considera necesario en extremo analizar qué es aquello que posibilita a nuestra naturaleza encontrar la unidad en medio de un mundo tan cambiante y múltiple, y la respuesta la encuentra en el alma, quien percibe el ser, la unidad, y lo que es *permanente* en las cosas. Es decir, percibe aquello por lo que ciertas flores, usando el mismo ejemplo, pueden y podrán ser *siempre* catalogadas como rosas.

En contraste a lo permanente, encontraremos todo ese conjunto de percepciones que son captadas por el cuerpo a través de las sensaciones: percibe el color de la rosa, su forma, su aroma, su peso, lo sedoso de sus pétalos y lo punzante de sus espinas. Percibe, por lo tanto, la multiplicidad, lo que a su vez está emparentado con todo cuanto está sometido al cambio o devenir de las cosas: mientras el alma percibe la *esencia* de esta flor, aquello que la hace ser «rosa», el cuerpo percibe rocío en la flor para, en otro momento, no encontrarlo; la percibe viva un día y al otro marchita, independientemente de la esencia en la que se unifique aquello que puede estar de un modo u otro. En el diálogo del *Sofista*, cuando Teeteto y el Extranjero de Elea discuten sobre el sentido del no-ser, éste le dice a aquél que "el devenir está separado de la esencia. […] Nosotros, gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir a través de la sensación (*aísthesis*), y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real. […] Ésta es siempre

inmutable, mientras el devenir cambia constantemente."[7] Por lo tanto, el cuerpo y la percepción (*aísthesis*) entran en contacto con la multiplicidad dentro de lo que Platón entenderá como el paradigma del devenir, mientras que el alma y el pensamiento (*lógos*) contactarán con la unidad dentro de otro paradigma, contradictorio al primero, que es el de la permanencia.

Considerar lo que está emparentado con cada uno de estos paradigmas es esencial para comprender cómo es que el saber, para Platón, no puede equipararse a la *aísthesis* debido a que, a diferencia de ella, se corresponde con el plano de la permanencia. Para explicar esto, volveremos a tomar en cuenta el ejemplo de las rosas. Todas ellas son diferentes, como decíamos, unas de las otras, pero al final es evidente que si digo de alguna de ellas: "Esto *es* una rosa", tal afirmación será verdadera. También es obvio que la afirmación contraria será enteramente falsa: "Esto *no es* una rosa." Ambos casos serán aplicables a todas las rosas del mismo arbusto, y esto es importante por dos juegos de conceptos contradictorios que definirán lo que es el saber en sí: el de ser y el de no-ser, y el de la verdad y el de la falsedad.

Platón afirma que "el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas. Aquí, [en el saber], efectivamente, es posible aprehender el ser y la verdad, pero allí, [en las impresiones del cuerpo], es imposible."[8] Ahora, ¿cómo es que la verdad y el ser se articulan en el saber? Primero, esto sólo puede suceder en el espacio de la permanencia, es decir, en el pensamiento. Luego, es evidente que la definición que Teeteto ofrece a Sócrates (el saber es *aísthesis*)[9] no podrá ser verdadera, debido a que si la afirmación: «esto es una rosa», dependiera de la *aísthesis*, estaría sometida al mundo del devenir, lo que se contradice con la certeza y la seguridad que encuentro en el hecho, muy evidente, de que esto que tengo ante mí *es* una rosa y no otra cosa. En otras palabras, en mi afirmación hay una solidez que no tendría ningún sentido si ella estuviera asentada en el cambio; si llamara «rosa» a algo que está constantemente en movimiento, dejaría de ser «rosa» en el instante en el que lo nombrara como tal.

---

[7] *Sofista*, 248a (Gredos 117, p. 417). Aunque este ensayo ha privilegiado la traducción de *aísthesis* por «percepción», hemos mantenido en esta cita el concepto de «sensación» con la finalidad de respetar la traducción de la Biblioteca Clásica Gredos.

[8] *Teeteto*, 186d (Gredos 117, p. 266).

[9] Cfr. *Teeteto*, 151e (Gredos 117, p. 193).

La solidez y la seguridad que se encuentran en el ser y la permanencia son los elementos que guían principalmente la crítica platónica a Protágoras de Abdera, a quien el ateniense considera como el más importante exponente de la *aísthesis* como saber. Según Platón, si el saber y la percepción fuesen lo mismo, el pensamiento necesariamente estaría captando no el ser de las cosas, sino solamente su eterno «llegar a ser». Por lo tanto, si yo dijera que esto que está ante mí es una rosa, no estaría describiendo lo que ella *es*, sino lo que *aparentaría* ser en el instante en el que la percibiera:

> [Si el saber es percepción], todo lo que decimos que es, está en proceso de llegar a ser, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras, por lo cual no las denominamos correctamente. Efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser.[10]

La cita anterior es la explicación que Platón, en el personaje de Sócrates, ofrece acerca del pensamiento de Protágoras y de cómo éste entendería el saber: no como un conocimiento certero de las cosas, sino de lo puramente aparente. Por lo tanto, toda afirmación que hagamos sobre lo que las cosas son, tendrá que ser necesariamente verdadera porque siempre percibimos lo aparente. Éste sería el sentido de la famosa frase de Protágoras que afirma que el hombre es la medida de todas las cosas: toda percepción es saber, sea lo que sea que percibamos, sea quien sea quien percibe.

Platón propone algunas consecuencias de adoptar esta postura filosófica. Por ejemplo, si toda percepción fuese verdadera, tendríamos que admitir que incluso la frase: "el saber no es percepción", tendría que ser tan verdadera como su contradictoria, lo cual no tendría ningún sentido. En otro ejemplo, tendríamos que llegar al absurdo de aceptar que mi percepción es tan verdadera como la de un perro o un cerdo, lo cual contradice la existencia de otras formas del conocimiento que claramente no se obtienen por los sentidos: ¿acaso el saber que tiene un herrero sobre cómo forjar una espada es equiparable a la percepción que tiene un perro sobre esa espada? ¿Acaso podríamos decir que, si yo necesito un remedio para mis enfermedades, será tan válido el consejo de quien nunca ha estudiado medicina como el del médico?

El problema esencial para Platón, presente en estas dos preguntas anteriores, es que resulta más que evidente que entendemos el conocimiento como algo que podemos poseer en mayor o menor

[10] *Teeteto*, 152d (Gredos 117, p. 195).

medida. Si nos preguntamos a quién le confiaríamos nuestra salud, vemos que no lo haríamos con cualquiera: si requerimos un remedio para alguna enfermedad, confiamos en el médico porque identificamos su oficio con su *grado de conocimiento* sobre la salud, la enfermedad y sobre todo cuanto la puede curar. Se tendría que ser muy ingenuo para pensar que la percepción que cualquiera tuviese de lo que es un remedio para ciertos males, sería tan válida como la que tiene quien sí posee experiencia y conocimiento probados en medicina. Tan convencidos estaríamos de ello, que sabríamos lo peligroso que es ponerse en manos de cualquier persona que nos proponga lo que sea para curarnos.

Sin embargo, podríamos proponer a Platón algunas dudas importantes a su concepción del saber, y lo haremos con un ejemplo. Supongamos que me encontrase enfermo: ¿No es verdad que alguien cualquiera podría recetarme algún medicamento porque sufrió la misma enfermedad que tengo ahora, y se curó al tomarlo? ¿Su conocimiento de un remedio, en este caso, sería equiparable al de un médico? Para Platón, es evidente que no, y la diferencia entre una forma de conocimiento y otra radica en que, en el caso del médico, encontramos saber (*epísteme)* de lo que es el remedio, mientras que en el otro encontramos opinión (*dóxa)* del mismo:

> En el caso de las cosas que conocemos y percibimos, es donde la opinión experimenta giros y vacilaciones. Aquí es donde puede llegar a ser verdadera o falsa, verdadera, cuando asocia las impresiones apropiadas y las improntas de una manera recta y derecha, falsa, cuando lo hace oblicua y torcidamente. (…) [Por otra parte], el que tenga una recta opinión sobre cualquier cosa y pueda añadirle lo que la distingue de las demás, habrá llegado a poseer el saber en una cuestión de la que anteriormente sólo tenía opinión.[11]

Para comprender mejor el sentido del saber, de la opinión verdadera y de la opinión falsa, retomaremos una vez más el ejemplo de la enfermedad y su remedio. Un conocido me ha recomendado un medicamento útil para mis males, y le he preguntado *cómo* y *por qué* debo tomarlo. Él me compartirá cómo es que él se lo tomó según las indicaciones del médico, pero vacilará un poco en su recomendación por no saber si será conveniente para mí consumirlo de la misma forma. Mucho menos sabrá explicarme por qué me curará. A pesar de ello, si tomara el medicamento tal y como me lo recomendó y efectivamente sanara, estaríamos ante lo que Platón identifica como una *opinión verdadera*. Pero si hubiese pasado que no percibí mejoras o que fueron muy pequeñas (o tuve efectos contraindicativos en el peor de los casos), Platón

[11] *Teeteto,* 194b, 208e (Gredos 117, pp. 282, 313).

señalaría que mi conocido ha tenido una *opinión falsa* de lo que podía curarme. En el caso de que esto último hubiera ocurrido me habría atendido un médico, explicándome de forma muy detallada que era mejor tomarme un medicamento diferente y por qué. Sabrá recetarme cuánto, cómo y cada cuánto tiempo debo consumir el remedio que realmente me curará. En otras palabras, el médico no sabe solamente cuál es el remedio, sino que además sabe *explicar* por qué es tal. Es esto último lo que Platón entiende como saber (*epísteme*).

En este punto de nuestro análisis, podemos comenzar a trazar un mapa completo de lo que es el proceso del conocimiento para Platón. Primero, está la percepción (*aísthesis)* que, si bien no tiene acceso al ser por estar sometida al devenir y a lo puramente aparente, es una especie de preámbulo en el que el cuerpo y los sentidos permiten que el alma contacte con las esencias. En un siguiente paso, que implica que el pensamiento (*lógos*) reflexione sobre los primeros juicios que el alma se hace sobre lo percibido, se da la opinión (*dóxa)*. Después, nos encontramos con la falsedad o verdad de la opinión: es claro que si yo afirmo que esto que tengo ante mí es una rosa y efectivamente lo es, mi opinión es verdadera. Será falsa en el caso de que no sea una rosa, es decir, cuando no haya una adecuación entre el pensamiento y aquello que estoy percibiendo.[12] Ahora, si mi opinión fuese verdadera pero no supiese explicar qué hace a la rosa una flor diferente de las demás, en qué temperaturas crece, cuánta agua necesita, qué abonos le vienen bien para estar nutrida, no se puede decir que «sé» realmente lo que es una rosa. El saber (*epísteme*), como último paso, sólo podrá darse si puedo describir aquello que la hace ser lo que es, lo que corresponde a su esencia de rosa y que ayuda a que ella se mantenga creciendo y embelleciendo conforme a su naturaleza.

Para Platón, todas estas especificaciones sobre el proceso de conocimiento que hemos descrito dejan claro cómo es que el saber es un fenómeno mucho más complejo de lo que Protágoras propone, y por tanto, no es conveniente equiparar *aísthesis* con *epísteme*. La percepción y el saber, si bien son parte de un mismo proceso de conocimiento, son grados diferentes de él: una apenas es el inicio del camino, y el otro, su destino final. Ambos son parte de un mismo recorrido

[12] Cfr. *Teeteto*, 192c-d y 193a-c (Gredos 117, pp. 278-279, 280-281), en donde Platón deja claro que la falsedad tiene su origen en esta falta de adecuación. Pone el ejemplo de cómo Sócrates, al mirar a Teeteto y a Teodoro de lejos, no logra distinguir quién es quién y confunde al uno con el otro. Al acercarse a ellos, se da cuenta de su error, "como les pasa a los que se calzan al revés". En este caso, el alma se ha hecho una opinión falsa.

que nos hace pasar de la apariencia de las cosas a su verdadero ser, del cambio a la permanencia, pero de ninguna forma son lo mismo. Es así como Platón concluye que Protágoras se equivoca.

El sentido de la aísthesis en el pensamiento de Protágoras de Abdera

Ahora, consideremos que el testimonio histórico que Platón hace de Protágoras es uno entre varios que se conservan del abderita. Tomando en cuenta esto, no pretendemos menoscabar la exposición desarrollada anteriormente, sino enriquecerla. Proponemos hacerlo planteando las siguientes preguntas: ¿hasta dónde se adecúa la exposición platónica de Protágoras con los otros testimonios que se tienen de él? ¿En dónde coincide con ellos y en dónde no lo hace? Para responder, hay que considerar nuevamente cuál es el interés principal que Platón tiene en el *Teeteto*: definir el saber en sí mismo rechazando que sea *aísthesis*, identificándolo con el ser y la permanencia y negando cualquier relación con el devenir.

Para esto, Platón presupone que Protágoras es un pensador cercano a filósofos que defendían que el mundo se encontraba en perpetuo movimiento, tal y como él expone en *Teeteto* al afirmar que "las doctrinas de Homero, de Heráclito y de los que pertenecen a esta estirpe que afirma que todo está en movimiento, como si fuera una corriente, vienen a coincidir en lo mismo con la del sabio Protágoras, que dice que el hombre es la medida de todas las cosas."[13] Tal cercanía podemos encontrarla en otros testimonios históricos que la confirman. El filósofo escéptico Sexto Empírico nos ofrece una exposición que concuerda bastante con la del ateniense, aunque añadiendo algunos detalles importantes que analizaremos posteriormente:

> Afirma éste [Protágoras] que la materia es fluida y que, al fluir, se producen constantemente adiciones que vienen a sustituir a las pérdidas y que las sensaciones se transforman y alteran de acuerdo con la edad y demás disposiciones del cuerpo. Afirma también que las causas inteligibles de todos los fenómenos radican en la materia, por cuanto la materia, en la medida en que estos dependen de ella, es en potencia todo cuanto se revela. Pero los hombres aprehenden unas veces unas propiedades y otros, otras, según sus diferentes disposiciones. Así el que se encuentra en una disposición conforme a la naturaleza aprehende de las propiedades que están en la materia, aquellas que pueden revelarse a los que se encuentran en una disposición conforme a la naturaleza; quien se encuentra en un estado contrario a la naturaleza, aquellas que pueden revelarse a quienes se encuentran en un estado contrario a la naturaleza.[14]

Los detalles que requieren un análisis más profundo son los siguientes: primero, la idea de que todas las causas inteligibles se encuentran en la materia. Segundo, que las propias disposiciones

[13] *Teeteto*, 160d (Gredos 117, p. 213).

[14] Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 216ss (Gredos 221, pp. 100-101).

determinan cuáles de esas mismas causas logramos inteligir. Y tercero, el hecho de que estos dos detalles, a su vez, permiten establecer cuál es la concepción de la *aísthesis* protagórica, efectivamente cercana a la visión de un mundo cambiante tal y como afirma Platón, pero con algunas diferencias importantes.

Primero, debemos señalar que conceptos como «causas inteligibles» y «materia» están bastante alejados del lenguaje protagórico. Estos son conceptos posteriores a Protágoras y muy probablemente heredados de la filosofía aristotélica, de la que Sexto Empírico hace uso unos seis siglos después de la muerte del abderita. Por lo tanto, la división de la realidad en dos mundos, uno inteligible y otro material (uno permanente y otro que cambia, en palabras más platónicas) no es propia del pensamiento de Protágoras. Esto es algo que el mismo Platón reconoce y deja claro en el *Teeteto* al admitir que la idea de dos realidades no es tomada en cuenta ni por Protágoras ni por los «filósofos del movimiento». Más bien, el abderita parece seguir una corriente de pensamiento similar a la de su contemporáneo y connacional Demócrito de Abdera: que todo lo que percibimos se encuentra, en potencia, contenido en la realidad.

Por una parte, así como para Demócrito de Abdera toda la realidad está hecha de átomos, pero de modo que ellos son de tipos distintos y producen por ello diferentes percepciones, así es también para Protágoras, aunque con un sentido más general: la realidad, siendo una, contiene en sí todas las posibles percepciones que sufrimos al entrar en contacto con ella. Por otra parte, así como Demócrito sostiene que el cuerpo y el alma son también átomos que se ponen en movimiento al entrar en contacto con los átomos del mundo, que están siempre moviéndose hacia todas direcciones y chocan con nuestros sentidos, y producen percepciones según entren en contacto con nuestra disposición atómica, Protágoras considera que nuestras percepciones son resultado de aquello que captamos de la realidad según nuestra disposición corporal y mental.

En otras palabras, si bien es verdad que Demócrito y Protágoras están emparentados con una concepción del mundo que afirma que todas las cosas son múltiples y devienen, esto no obliga a interpretarlos tal y como Platón lo hace simplemente porque, para conocer el mundo, no es necesario presuponer una realidad permanente. Más bien, esto permite afirmar que sí es posible conocerlo, pero admitiendo a su vez que esto ocurrirá de manera limitada; podemos saber cuál

es la naturaleza de las cosas y cómo es que se comportan a lo largo del tiempo, pero nunca de forma plena y definitiva. A su vez, una realidad múltiple no está condenada a ser caótica. Más bien, reconocerla como tal significa aceptar que, aunque puede tener un orden, éste no es ni será nunca completamente accesible a la razón, sino sólo hasta donde el esfuerzo humano logre llegar.

Replanteamos aquí las primeras dos preguntas que hicimos al inicio de esta sección: ¿hasta dónde se adecúa la exposición platónica de Protágoras con los otros testimonios que tenemos de él? ¿En dónde coincide Platón con ellos y en dónde no lo hace? Tomemos en cuenta primero el testimonio de Sexto Empírico, la cercanía entre Protágoras y Demócrito y la idea de un orden cognoscible en medio de un mundo múltiple y cambiante: Platón concuerda con que esto último es un presupuesto esencial para entender a Protágoras, sin embargo, el ateniense no admite que la realidad pueda ser una y múltiple, ordenada y a la vez caótica. Para Platón, el saber sólo puede existir únicamente en el ámbito de lo que *es siempre* debido a que el devenir, que es una realidad diferente a la del ser inmóvil y eterno, admitiría la posibilidad de que lo que ahora es de un modo luego podría no serlo y, como vimos anteriormente, Platón considera que existen formas del conocimiento que no permiten pensar así (como el que tiene el médico de lo que cura al cuerpo). El ateniense concluye que la *aísthesis* de Protágoras sólo tendría sentido si lo que él quiso decir realmente es que nuestro saber es sólo aparente, y que pensar que el hombre es la medida de todas las cosas no significa otra cosa que decir que mi percepción de lo que es un remedio, por ejemplo, es tan verdadera como la de un médico.

Sin embargo, si tomamos en cuenta otros testimonios históricos de Protágoras y su cercanía con Demócrito de Abdera, encontraremos una diferencia tajante entre la idea de *aísthesis* que Platón atribuye al abderita y la que planteamos a continuación. Según Lorena Rojas, para Protágoras, la *aísthesis* no es algo aparte del *lógos* ni tampoco el primer nivel de un proceso gnoseológico más complejo, más bien:

> [Es] *aísthesis* de lo sentido y lo pensado, lo experimentado y lo creído -en la perspectiva de Protágoras, lo sentido y lo *sabido*- (…). La manera como Protágoras usa *aísthesis* aún no

> distingue entre juicio y sensación ni sugiere algún tipo de saber distinto del de la experiencia común.[15]

En otras palabras, así como las divisiones entre permanencia y devenir, entre unidad y multiplicidad, no existen en el pensamiento de Protágoras, la percepción y la razón tampoco presentan diferencias, tal y como señala la cita anterior. Para el abderita, cuando percibimos algo, lo hacemos según nuestra disposición corporal y mental, de modo que «eso» que yo percibo es lo que la realidad puede mostrarme de sí misma según dicha disposición. Es por eso que, tanto yo que percibo «esto» que está ante mí como frío, como el otro que lo percibe caliente, estamos captando «fragmentos» diferentes de una misma realidad según podemos hacerlo. Por lo tanto, lo que Protágoras está intentando explicar es el proceso por el cual se forja la *experiencia inmediata* que tenemos del mundo y que cotidianamente, lo sabemos muy bien, no necesariamente es la del vecino incluso si está enraizada en la misma realidad que experimentamos todos los días tanto él como yo. Es por eso que, aunque su postura sobre tal o cual asunto fuese contradictoria a la mía, terminaría siendo sólo diferente pero no menos válida.

Podemos notar que Protágoras no discreparía tanto con Platón como éste, quizá, hubiera pensado que sería. Es claro que Protágoras confía en que nuestra razón sí es capaz de conocer el mundo, pero la diferencia esencial, aquí, es que Platón confía en que podemos captar el ser absoluto y pleno de las cosas mientras que el sofista considera que nuestro conocimiento tiene sus límites; mientras Platón está buscando una forma del saber que permita fundamentar la verdad en una realidad única e independiente de las disposiciones de quien la capta, de modo que su aprehensión de la realidad no deje ningún lugar a la discusión ni al debate, Protágoras está asumiendo plenamente una forma del saber que "engloba y abarca toda la realidad no en un único esquema dogmático, sino con todas sus contradicciones, con toda su 'intensidad trágica'."[16] En otras palabras, el abderita reconoce una realidad que se deja percibir de un modo que no siempre nos permitirá estar de acuerdo entre nosotros por ser inconmensurable para nuestro pensamiento, el cual apenas puede conocer una pequeñísima parte de ella tanto por su vastedad como por los límites mentales (creencias, prejuicios, etc.) y corporales (ausencia o

[15] Rojas Parma, Lorena, "Protágoras y el significado de la *aísthesis*" en *Revista de Filosofía*. Universidad Católica Andrés Bello, s/l, volumen 71, 2015. pp. 136-137.

[16] Melero Bellido, Antonio, en Gredos 221, p. 56.

debilidad de nuestros sentidos) de cada uno de nosotros. En resumen, Protágoras entiende la *aísthesis* como una puerta de acceso a la realidad que no es contraria a la reflexión y al ejercicio de la razón, simplemente porque los presupone. Entiende también la realidad como algo que está en constante movimiento, pero no por eso carente de un orden capaz de ser comprendido por nuestra mente, aunque el conocimiento que alcancemos de él quede siempre inacabado. Protágoras intenta explicar el por qué nuestros puntos de vista no siempre concordarán con el del otro y, a diferencia de Platón, no pretende presuponer que de dos posturas una necesariamente tendrá que ser equivocada y la otra acertada; Protágoras admite que dos posicionamientos contradictorios pueden tener razón porque no están haciendo más que ver dos aspectos distintos de una misma realidad que contiene, en sí misma, todas las evidencias para ser percibida de una forma u otra.

Conclusión

Podemos afirmar que tanto Protágoras como Platón concordarían perfectamente en que *aísthesis* es el primer contacto que tenemos con la realidad, sin embargo, las discrepancias se encuentran en la relación que ella tiene con el *lógos*. Mientras que Protágoras articula ambos conceptos en la experiencia inmediata de un mundo múltiple y cambiante, pero que sí permite conocerlo, aunque sea en pequeña medida, Platón los considera extremos de un mismo proceso de conocimiento, de modo que *aísthesis* es la pura aprehensión de lo aparente y el *lógos*, por su parte, de lo que las cosas realmente son, aunque lo haga gradualmente pasando de la opinión al saber. Notamos que el problema del devenir y la permanencia es determinante para que Platón y Protágoras desarrollen posicionamientos diferentes sobre la relación *aísthesis-lógos*: aunque los dos no rechazan la existencia de ambos paradigmas dan la primacía a uno sobre el otro, de modo que admitir la posibilidad de conocer el mundo implica, en el caso de Protágoras, que nuestro saber goza de cierta solidez, pero ésta depende de que nuestras disposiciones corporales y mentales no cambien. Platón, por su parte, da primacía a la permanencia, y esto tiene como consecuencia que el saber como tal debe ser siempre el mismo, independiente de las disposiciones de cada quien y enteramente libre del devenir. En conclusión, la *aísthesis* es un claro ejemplo de cómo, a pesar de ser preliminarmente un punto de acuerdo entre Protágoras y Platón, el devenir y la permanencia jugarán un papel decisivo para determinar su sentido en el pensamiento de un filósofo y de otro y, con ello, el sentido que tiene el conocimiento si

presuponemos que éste depende de una realidad que es siempre la misma o si está en constante cambio.

Sin embargo, una concepción de la *aísthesis* cercana al pensamiento de Protágoras plantea una duda que es importante responder: si el abderita entiende la percepción como la experiencia inmediata de la realidad, de modo que tanto la razón como los sentidos están implicados en ella, ¿significa que toda *aísthesis* es conocimiento? Si el *lógos*, con su capacidad para reflexionar sobre la realidad y comprenderla, está presente en el momento mismo de la percepción, sigue siendo difícil entender cómo es que, para Protágoras, algo sería o no conocimiento. Es importante resolver este problema ya que, como se dijo párrafos atrás, el problema del conocimiento está ligado a otro concepto que es esencial tanto en Protágoras como Platón: el de la *verdad*. Este concepto será el que analizaremos con mayor detalle en el siguiente capítulo, de modo que podamos precisar aún más qué es el conocimiento en sí tanto para el ateniense como para el abderita.

Capítulo II: Verdad, ser y lenguaje en el pensamiento de Platón y Protágoras de Abdera

Introducción

Tal y como explicábamos en el capítulo anterior, la *aísthesis* de Protágoras admite la posibilidad de que nuestros puntos de vista se contradigan entre sí. Puede ser que un día hizo algo de viento y yo lo percibí cálido mientras que mi vecino lo percibió frío. Resulta que ambos lo captamos de forma distinta porque yo me encontraba sano mientras que mi vecino amaneció enfermo ese día y sufría algo de fiebre: fue la disposición corporal de cada uno la que permitió que entendiéramos la realidad de una manera u otra. Podemos decir, luego, que el viento es frío y caliente al mismo tiempo, y tal afirmación no es contradictoria en ningún momento porque mi vecino y yo percibimos una realidad que da de sí la posibilidad de ser aprehendida de una forma u otra: el hombre es la medida de todas las cosas, concluirá Protágoras. Sin embargo, cabe la duda de si esto no significa lo mismo que aceptar como verdadera cualquier afirmación que hagamos acerca de la realidad porque, si fuese así, estaríamos sosteniendo que toda percepción sería inmediatamente conocimiento y, para Platón, esto no tendría sentido. Por lo tanto, definir el conocimiento como tal no puede concluir en el problema de la *aísthesis*, sino que requiere continuar con el análisis de otro concepto que está emparentado al conocimiento: el de «verdad». Platón desarrollará dicho análisis en el *Teeteto*, y estudiarlo nos permitirá adoptar un nuevo punto de partida para comprender, con mayor claridad, cómo es que priorizar una concepción del mundo según el devenir o la permanencia hace la diferencia entre Platón y Protágoras en un problema que, en principio, establece un acuerdo entre ambos filósofos: el del sentido del concepto «verdad» como «correspondencia». Veremos también que el sentido de dicho concepto necesariamente implicará analizar otros dos que vienen articulados a él: el del ser y el del lenguaje. La correspondencia entre verdad, ser y lenguaje es tal que podríamos iniciar nuestro análisis partiendo de cualquiera de ellos y terminaríamos, obligadamente, estudiando también los dos restantes de modo que, aunque hemos elegido partir aquí del concepto de verdad, eso no significa que llegaríamos a conclusiones diferentes a las que llega este capítulo si hubiésemos optado por otro. Comenzaremos, por lo tanto, analizando el sentido de la verdad como correspondencia desde la postura filosófica de Platón para, luego, observar cómo es que el conocimiento adquirirá la forma de la dialéctica. Después, procederemos a analizar el mismo

problema desde el pensamiento de Protágoras y cómo es el que el conocimiento tendrá, en este otro caso, no la forma de la dialéctica, sino de la antilógica.

Verdad, ser y lenguaje en el pensamiento de Platón

Platón considera que afirmar que el hombre es la medida de todo puede tener fundamento únicamente sobre la idea de que todo cuanto percibimos es meramente aparente. Pero esto, más que representar el pensamiento de Protágoras, indica que Platón presupone una realidad aparte de lo que está en perpetuo movimiento y contrapuesta a una concepción del ser como inmóvil y eterno; las cosas que percibimos son lo que son de un modo *absoluto*, y es por eso que no pueden admitir nunca contradicción alguna consigo mismas, situación que sí se haría presente si las cosas estuvieran sometidas al devenir. No podríamos alcanzar un conocimiento sólido de las cosas como el que posee un médico de la enfermedad si no fuese así.

Como veíamos anteriormente, Platón propone que la verdad y la falsedad como tal vienen siempre vinculadas a cualquier afirmación que hagamos sobre una cosa. Afirmar algo es siempre decir que una cosa «es» o «no es». Aquí debemos señalar un primer acuerdo entre Protágoras y Platón: la «verdad» como «correspondencia» entre lo que decimos y lo que las cosas son. Sin embargo, este acuerdo representa en realidad dos posturas filosóficas muy contrastantes. Mientras que Protágoras sostiene que la verdad es la correspondencia de nuestra disposición corporal y mental con lo que ella nos permite captar de la realidad, el ateniense afirmará que la correspondencia entre lo dicho y el ser consiste en la adecuación entre lo que percibe el alma y lo que se piensa, entre el pensamiento y la esencia. Esta adecuación se da en tres momentos que, aunque ya fueron desarrollados en el primer capítulo, retomaremos nuevamente para delinear con mejor detalle el sentido platónico de la correspondencia pero añadiendo, ahora, otros elementos que no fueron considerados en su momento.

Primero, Platón explica en el *Teeteto* que "[existe] aquella otra actividad que desarrolla el alma cuando se ocupa en sí misma y por sí misma de lo que es. (…) A esta actividad del alma se la llama opinar."[17] El ateniense no añade inmediatamente la verdad o falsedad de la opinión, ya que ésta es en sí misma puro pensamiento; la opinión, entonces, es la deliberación o el diálogo

[17] *Teeteto*, 187a (Gredos 117, pp. 266-267).

interno que el alma tiene consigo acerca de lo que una cosa es.[18] La verdad, en cambio, dependerá de un segundo momento que implica la adecuación de la opinión con la percepción a la que ella se refiere, tal y como Sócrates afirma en el mismo diálogo: "La opinión falsa [o verdadera] no radica en la relación de unas percepciones con otras, ni en los pensamientos, sino en el enlace de las percepciones con el pensamiento."[19] En un tercer momento, el pensamiento puede encaminarse hacia una forma más plena y permanente de la verdad, superior a la que puede alcanzar la opinión todavía cercana a la apariencia y el devenir: el saber o *epísteme*, la forma de adecuación entre pensamiento y percepción que se ve acompañada de una explicación, es decir, de aquello que delinea las diferencias entre unas esencias y otras, evitando así que se confundan.

De lo anterior, podemos extraer la siguiente observación: que Platón afirme que la verdad puede ser alcanzada de un modo cada vez más pleno deja entrever en él una concepción *progresiva* de la correspondencia entre el pensamiento y las esencias. Dicha progresividad del conocimiento hizo presencia en el capítulo anterior cuando desarrollábamos el paso de la *aísthesis* platónica a la *epísteme*. Explicábamos cómo este proceso implicaba un abandono gradual del mundo del devenir para acercarse, cada vez más, al mundo de la permanencia al que pertenecen las esencias inmóviles y eternas. Ahora cabe preguntarnos: ¿cómo es que se lleva a cabo esta correspondencia progresiva del pensamiento con el ser? ¿De qué forma le es posible al alma avanzar en el conocimiento de las esencias inmutables?

Para responder estas preguntas, comenzaremos recordando que Platón define «explicación» como aquel discurso que nos dice por qué una cosa es lo que es y no algo diferente. A esto, debemos añadir que "[la explicación] es la manifestación del pensamiento por medio del sonido que se articula en verbos y nombres, revelando así la opinión en la corriente vocálica como si fuera en un espejo o en el agua."[20] Aunque este detalle no fue considerado en el primer capítulo,

[18] Consideramos importante señalar que Platón desarrolla no una reflexión filosófica sobre la naturaleza del alma, sino dos: la del *Teeteto*, que exponemos aquí, y la del *Fedro*, en la que el alma posee una naturaleza tripartita conformada de una parte racional, otra irascible y otra apetitiva. Pensamos que para los fines expositivos de este ensayo ha convenido tomar en cuenta solamente el alma tal y como Platón la explica en el *Teeteto*, ya que es el mismo ateniense quien desarrolla sus reflexiones sobre el sentido del conocimiento tomando en cuenta solamente el pensamiento y, así, hemos evitado profundizar más en un problema que si bien no es menos importante, podría desviar el asunto principal que estamos desarrollando en este documento.

[19] *Teeteto*, 195c-d (Gredos 117, p. 284).

[20] *Teeteto*, 206d (Gredos 117, p. 308).

lo explicitamos de nuevo aquí debido a dos elementos importantes cuyo desarrollo nos permitirá, ahora, comprender cómo es que el alma es capaz de aprehender lo que las cosas son siempre: el primero se refiere a la opinión, es decir, aquello que corresponde al puro ámbito del pensamiento. El segundo se refiere a lo que Platón llama «corriente vocálica» y que representa con la imagen de un espejo, lo cual significa que, aunque no es el pensamiento en sí mismo ni la opinión que éste tenga de un objeto u otro, sí es una representación de él. Dicha representación es una articulación de otros dos elementos más, los verbos y los nombres, que son los signos sonoros de las acciones en el primer caso y de los autores de las acciones en el segundo.[21] Especificar con rigurosidad las diferencias entre la opinión y la corriente vocálica, y entre las acciones y los nombres, nos permitirá analizar con más detalle la siguiente cita tomada del diálogo del *Sofista*:

> 'Camina corre duermo', y otros verbos que significan acciones, aunque se los diga en serie, no constituirán por ello un discurso. (…) Y, a su vez, si se dice 'león ciervo caballo', y se mencionan aún otros nombres de los autores de aquellas acciones, tampoco surgirá un discurso de esta serie, pues ni en este caso ni en aquél lo pronunciado enunciará acción ni inacción, ni la esencia de un ser ni de un no-ser, hasta que no se unan los verbos a los nombres. En ese caso hay acuerdo, y la primera combinación produce directamente el discurso, incluso el primero y el más pequeño de los discursos. (…) [El discurso] 'el hombre aprende' (…) pone en evidencia, en ese caso, en cierto modo, cosas que fueron, que son o que serán, y no se limita a nombrarlas, sino que ofrece cierta información, gracias a la combinación de los verbos y de los nombres. Por eso decimos que él no sólo nombra, sino que afirma, y para este complejo proclamamos el nombre de discurso."[22]

En la cita anterior, Platón explica que el sentido tanto de las acciones como de sus autores radica en la combinación que se hace de ellos a través del lenguaje. Esta combinación es la que el ateniense define como «discurso», lo único capaz de manifestar lo que una cosa fue, es y será; lo permanente, lo esencial de las cosas. La pura articulación de representaciones verbales (acciones) o de puras representaciones nominales (autores) no son capaces de manifestar lo que una cosa es, y Platón pone dos ejemplos de ello en donde ambos casos dan lugar a una frase carente de sentido. Ahora, si el pensamiento elabora opiniones falsas de las cosas, es evidente que el discurso que emita de ellas será reflejo de esa misma falsedad. Si sufriese de daltonismo, por ejemplo, y afirmase que la taza de café que tengo ante mí es azul cuando en realidad es

[21] Cfr. *Sofista*, 262a (Gredos 117, p. 464).
[22] *Sofista*, 262b-d (Gredos 117, pp. 465-466).

verde, es evidente que mi afirmación es el reflejo de una opinión errónea; mi afirmación es falsa porque ella es reflejo de mi pensamiento que, a su vez, no se corresponde con la realidad.

Vemos entonces que existe una vinculación muy estrecha entre el ser de las cosas (la realidad), el lenguaje que las manifiesta (lo que afirmo de la realidad) y la veracidad o falsedad de nuestros pensamientos y de nuestras afirmaciones (lo que pienso de la realidad). El hilo conductor que ata a estos tres elementos, ser, lenguaje y verdad, es el de la adecuación o inadecuación entre el pensamiento, el discurso que éste emite y la esencia a la que se refiere. Platón admite, entonces, que nos encontramos propensos a caer en la falsedad debido a que el pensamiento tiene cierto grado de mezcla con la percepción[23], es decir, aquello que pertenece al ámbito de los sentidos, del cuerpo y por lo tanto de aquello que es aparente e incapaz de permitirnos conocer las cosas en sí mismas, tal y como podemos leer en el *Sofista*:

> Así como el discurso era verdadero y falso, y se mostró que, en él, el razonamiento es el diálogo del alma consigo misma, que el pensamiento es el resultado final del razonamiento, y que llamamos «imaginar» a una mezcla de sensación y de pensamiento, es necesario que, al estar todas estas cosas emparentadas con el discurso, algunas de ellas, en algunas ocasiones, sean falsas.[24]

Por «imaginación», Platón se refiere únicamente a esa mezcla de sensación y de pensamiento que existe en nosotros, y no a una capacidad intelectual para recrear imágenes mentales de las cosas independientemente de la percepción, como podríamos pensar. Para expresarlo en otras palabras, el ámbito de la percepción, que es el del devenir y de la apariencia, y el del pensamiento, que pertenece al ámbito de la permanencia y del ser, se encuentran mezclados en nuestra naturaleza humana conformada de alma y de cuerpo. Por lo tanto, a la duda que nos planteamos unos párrafos atrás: ¿cómo es que el pensamiento y el ser se corresponden progresivamente?, debemos responder que, para ello, el alma debe *purificarse* de todo aquello

[23] Para no desviarnos mucho en el tema que exponemos aquí, no hemos tomado en cuenta un diálogo en el que Platón reflexiona con mayor profundidad sobre el problema del lenguaje: el *Crátilo*. Sin embargo, no está de más rescatar dos ideas esenciales: primero, que si bien los nombres se refieren siempre a una esencia y por ello pueden hablar verdadera o falsamente de las cosas (388 b-c), segundo, los nombres no son más que una imitación de las esencias. (423b) Por lo tanto, si bien es verdad que el lenguaje busca nombrar adecuadamente lo que las cosas son, es difícil que así sea por su propia imperfección ya que una imitación nunca llegaría a ser la cosa misma. (425d) Por todo lo anterior, aunque sabemos que el problema del lenguaje es mucho más complejo para Platón de lo que hemos expuesto en este ensayo, hemos procedido a interpretar la postura filosófica del ateniense como aspirante a articular *plenamente* verdad, ser y lenguaje con fines meramente expositivos y para resaltar un talante optimista que, pensamos, es muy rescatable en el pensamiento platónico.

[24] *Sofista*, 264a-b (Gredos 117, p. 472).

que guarde relación con el cuerpo y el mundo del devenir. Ahora, esto nos plantea una nueva pregunta: ¿cómo es que se lleva a cabo esta purificación del alma?

Procederemos tal y como lo hicimos anteriormente y partiremos primero de un fragmento del *Teeteto*, enriqueciéndolo después con algunas ideas complementarias tomadas del *Sofista*. Sócrates interroga a Teeteto sobre cuál órgano es el que nos posibilita identificar lo que hace que una cosa sea lo que es y no otra. La duda que Sócrates plantea tiene por intención concluir que es el alma la que tiene la capacidad para realizar esto, de modo que las percepciones queden limitadas a captar únicamente lo que las cosas tienen de múltiple y cambiante. Es así como Teeteto responde lo siguiente:

> Te refieres al ser y al no ser, a la semejanza y a la desemejanza, a la identidad y a la diferencia, así como a la unidad y a cualquier otro número que se le pueda atribuir. (…) Me parece que son, sobre todo, éstas las cosas cuyo ser examina el alma, considerándolas unas en relación con otras y reflexionando en sí misma sobre el pasado, el presente y el futuro.[25]

La respuesta de Teeteto implica que separar el ser del no ser, las semejanzas de las diferencias entre unas esencias y otras y reconocer así aquello que específicamente las hace ser lo que son, no es capacidad propia de la *aísthesis*: en ella, todo lo anterior se encuentra todavía mezclado. El alma, por su parte, sí es capaz de ello. Podemos explicar lo anterior con el siguiente ejemplo: el alma es capaz de percibir las esencias de «rosa», «crisantemo» y «margarita». Son tres cosas distintas que se asemejan entre ellas en lo verde, en que tienen tallo, pétalos, etc., pero el alma es capaz de encontrar aquello que las distingue evitando su confusión. Incluso puede catalogarlas a todas dentro de la idea «flor», pero teniendo muy claro que eso no quita que tengan esencias diferentes e individuales.

Sin embargo, el hecho de que el alma pueda separar las esencias unas de otras no es garantía de que seamos capaces de alcanzar el saber. En ese caso llegaríamos primero a opiniones verdaderas de las cosas, pero nunca a un conocimiento sólido de ellas si no fuéramos capaces de tener la claridad para explicar por qué son lo que son. Nos quedaríamos así estancados en una especie de punto intermedio entre el conocimiento pleno y la ignorancia. Pero podríamos preguntarnos lo siguiente: ¿qué hace tan necesaria la explicación en sí? A lo que podríamos responder, a su vez, con un ejemplo. Podemos afirmar que un médico posee saber sobre el

[25] *Teeteto*, 185c-d, 186a-b (Gredos 117, pp. 263-264).

remedio para una enfermedad porque *siempre* sabe cuándo recetarlo, bajo qué condiciones y en qué medida, de modo que sus conocimientos tan específicos se podrán reflejar perfectamente en una explicación de lo que el remedio es en sí mismo, y por qué puede curar una enfermedad que otros medicamentos no podrían hacerlo. En este caso, si alcanzáramos únicamente una opinión verdadera del medicamento, en el momento en el que reaparezca la enfermedad no sabríamos con exactitud cómo curarla. No sabremos cómo y en qué cantidad utilizar la medicina, e incluso correríamos el riesgo de no saber si ciertas personas, con tal o cual condición física, no deberían utilizarla por ser vulnerables a sufrir efectos secundarios extremadamente peligrosos. ¿Cómo es posible entonces que el alma pueda utilizar su capacidad de separación de una forma que le permita pasar de la opinión (*dóxa*) al saber (*epísteme*)? ¿Cómo es posible que el alma alcance un mayor grado de purificación del paradigma del movimiento y de la apariencia y, por lo tanto, del paradigma de la ignorancia?

El modelo del discurso platónico según la dialéctica

Tenemos ya una primera aproximación a la respuesta que estamos buscando si reflexionamos nuevamente sobre el fragmento del *Teeteto* expuesto en la página anterior, en el que Platón sostiene que cualquier forma de separación se da en el alma «reflexionando en sí misma». Esto significa que la técnica de separación de las esencias que el alma utilizaría para conocerlas plenamente, vendría del propio diálogo que ella tiene consigo misma: la *dialéctica*. Ésta consistirá en cualquier forma de argumentación que permita resolver los discursos contradictorios sobre una misma esencia, y convertirlos en uno solo que devele el ser uno y eterno de todas las cosas. Todos los diálogos platónicos son un ejemplo de esto: avanzar en un razonamiento por medio de preguntas y respuestas de modo que la definición de un concepto vaya depurándose de todo lo que no permita darle un sentido unívoco. Es en el diálogo del *Sofista* en donde Platón explica la dialéctica de la siguiente manera:

> ¿No sería necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia quien quiera mostrar correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen algunos que se extiendan a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos? (…) Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?

> (…) Según creo, no concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y justamente.[26]

Encontramos en esta cita el siguiente detalle: la dialéctica no solamente consiste en saber distinguir las esencias unas de otras, sino también en conocer de qué géneros *participan* esas mismas esencias. Iluminaremos el significado de esto con el siguiente ejemplo: puede que yo entienda que las flores «rosa», «crisantemo» y «margarita» poseen esencias diferentes, sin embargo, es evidente que todas ellas pertenecen al género «flor». Participar de la esencia «flor» no significa que la rosa, el crisantemo y la margarita no posean su propia esencia, más bien que cada una de ellas está en *comunicación* con otra que permite entenderlas como «flores». «Comunicación» es el mismo concepto que Platón utiliza para referirse a esta otra parte de la dialéctica que va acompañada de la separación y definición de las esencias.[27] Tal idea se explica porque, si seguimos con el mismo ejemplo, definir lo que una cosa es necesariamente requerirá pensar en otras esencias. Sin embargo, esto no impide pensar lo definido en sí mismo aparte de su definición; que yo necesite considerar la esencia «flor» para explicar la esencia «rosa» no me impide pensar en ambas como cosas absolutamente individuales y diferentes una de la otra. Cuando Platón sostiene que el alma es capaz de reconocer la unidad de las esencias se refiere precisamente a que definirlas, aunque requiera considerar otras esencias, no es lo mismo que verlas como partes de un todo: todas ellas poseen unidad, es decir, pueden comunicarse entre ellas manteniendo su indivisibilidad.

Si volvemos a la pregunta que nos hacíamos unos párrafos atrás: ¿de qué manera el alma puede depurarse de todo cuanto sea movimiento y apariencia para alcanzar, así, un conocimiento cada vez más pleno de las cosas? La solución se encuentra en que el alma, que es capaz de captar lo eterno, inmutable y permanente en las cosas aplique en su diálogo interno la dialéctica, técnica que aspira a captar las esencias en su individualidad y la forma en la que ellas se comunican unas con otras. Esto se realiza por medio de la contraposición de argumentos para descubrir cuáles son verdaderos y cuáles falsos, depurando así de contradicciones cualquier discurso sobre el ser de una cosa y de un modo semejante a como lo hace Sócrates cada vez que intenta definir el bien, la justicia, la piedad, etc., en los diálogos platónicos. La dialéctica, como forma de

[26] *Sofista* 253 b-e (Gredos 117, pp. 432-433).
[27] Cfr. *Sofista*, 253d-e (Gredos 117, pp. 433-434).

purificación de toda falsedad y apariencia, encuentra su fundamento en la capacidad que tiene el alma, por su propia naturaleza, para alcanzar un conocimiento cada vez más pleno de las esencias; consiste en separar aquello que es lo mejor para el alma de aquello que le resulta peor, es decir, aquello que la hace ignorante de aquello que la hace sabia. Platón lo explica con las siguientes palabras:

> Toda separación de este tipo, [es decir, aquélla que conserva lo mejor y abandona lo peor] ha de considerarse en forma unánime como una cierta purificación. (…) Decimos que la perversión del alma es algo diferente de su perfección. (…) Respecto del alma, entonces, hablaremos correctamente, si llamamos purificación a todo cuanto descubramos para eliminar alguna clase de mal. (…) En el alma están presentes, aparentemente, dos clases de males: uno, que la mayor parte de la gente llama perversión, y que es manifiestamente una enfermedad suya. Al otro, lo llaman ignorancia, (…) un mal para el alma.[28]

Hasta este momento, hemos analizado el sentido platónico de los conceptos «verdad», «ser» y «lenguaje», y cómo es que de ello resulta que nuestros discursos, para ser capaces de decir lo que la realidad es plenamente en su permanencia eterna e inmutable, requieren purificarse por medio de la dialéctica. Ahora podemos condensar todas las reflexiones que hemos desarrollado hasta aquí para explicar qué significa, para Platón, que la verdad sea «correspondencia»: es la adecuación entre nuestro pensamiento y la realidad, de modo que lo que afirmemos de ella refleje efectivamente lo que es absoluta, inmutable y eternamente. Esta concepción de la verdad no admite, de ninguna manera, que existan dos discursos verdaderos sobre una misma cosa: sólo uno de ellos lo será, y el otro falso. Sin embargo, un discurso verdadero no necesariamente alcanza un conocimiento pleno del ser permanente de las cosas, ya que para esto nuestro conocimiento debe poseer la forma de un saber y no de una opinión, aunque ésta fuese verdadera, de lo contrario, nuestro conocimiento no tendría la solidez propia de las esencias inmutables. Ahora, es evidente que el conocimiento que poseamos de las cosas se reflejará en el lenguaje, por lo tanto, éste será firme y unívoco en sus conceptos en la medida en la que logremos aprehender plenamente las esencias de todas las cosas. Por lo tanto, Platón concluirá que el lenguaje es capaz de aspirar a ser tan permanente e inmóvil como el mundo permanente e inmóvil al cual hace referencia siempre que afirmamos algo de modo que, por medio de la dialéctica, puede depurarse progresivamente de la ambigüedad de sus conceptos, tal y cómo Sócrates hace en los diálogos platónicos. Finalmente, Platón piensa que hacer depender la

[28] *Sofista* 226e, 227d, 228d (Gredos 117, pp. 359, 361, 363).

verdad de nuestras disposiciones corporales y mentales, tal y como haría Protágoras, es lo mismo que hacerla depender de lo que a cada uno le parece verdadero cuando, en realidad, ella proviene únicamente de las esencias eternas e inmutables y de la correspondencia que haya entre éstas y el pensamiento. En resumen, Platón sostiene que, ante un ser absoluto reflejado en una forma del lenguaje que aspira también a ser absoluta, no puede más que haber una verdad absoluta que es tal por ser permanente, es decir, por ser siempre la misma en toda circunstancia y en todo momento e independiente de la percepción particular de cada quien. Es así como el ateniense concluye que la idea de que el hombre es la medida de todas las cosas es inaceptable.

Verdad, ser y lenguaje en el pensamiento de Protágoras de Abdera

Sin embargo, cabría cuestionarnos, tal y como hacíamos al inicio de este capítulo, si la idea protagórica del hombre-medida se corresponde realmente con la interpretación que Platón hace de ella. Si partimos del hecho de que hay una realidad inamovible y eterna, que no puede dar lugar a otra forma de la verdad que no sea absoluta y libre de contradicciones, es evidente que la medida de todas las cosas no sería la *aísthesis* que cada uno de nosotros tenemos de la realidad. Pero debemos recordar lo que este ensayo explicaba sobre la *aísthesis* protagórica: no presupone una realidad aparte de la que percibimos cotidianamente, y tampoco considera que nuestra percepción y nuestro pensamiento sean formas del conocimiento diferentes una de la otra. Por lo tanto, hay motivos para pensar que el sentido de la verdad como correspondencia tendría, para Protágoras, uno muy diferente al que su adversario ateniense interpretó.

La concepción protagórica de un mundo en devenir no entra en conflicto con la idea de un orden que gobierna y coordina la forma en la que las cosas devienen. Tampoco rechaza que el pensamiento sea capaz de acceder a ese orden y comprenderlo, aunque sea sólo mínimamente según sus propias disposiciones y no de una forma más plena y definitiva, algo a lo que Platón aspira. Protágoras, por lo tanto, no rechaza que nuestra percepción y aquello que percibimos puedan corresponderse de modo que lo percibido tenga todo el peso de la evidencia, es decir, de algo que por sí mismo puede convencernos de que nuestra concepción de lo que algo es, es verdadera. Sin embargo, esto sería apenas un primer acercamiento a la concepción que Protágoras tiene de la verdad como correspondencia, por lo que será necesario remitirnos a un diálogo de Platón que nos permitirá arrojar mayor luz sobre el asunto: el *Protágoras*.

Aunque en el primer capítulo ahondamos en cómo es que las disposiciones corporales, según el abderita, son determinantes en la percepción final que tenemos de las cosas, el *Protágoras* puede ayudarnos a profundizar en tres elementos que formarían parte de las disposiciones mentales aún no desarrolladas en el presente ensayo: la educación, el sentido moral o *aidós* y la lucha por la supervivencia. Vamos a partir del análisis de la siguiente cita, la cual es una frase expresada por Protágoras mientras discute con Sócrates sobre si la virtud es enseñable o no:

> Pero yo conozco muchas cosas que son nocivas a los hombres: alimentos, bebidas, fármacos y mil y mil cosas más, y otras útiles. (…) Así, el bien es algo tan variado y tan multiforme, que aun aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo más dañino para las internas.[29]

Si bien no podemos decir que sean palabras que Protágoras haya dicho de manera explícita, sí podemos tomarlas como parte del testimonio que Platón da acerca de las ideas que defendía el sofista. Encontramos en ellas algo que es esencial: el bien como tal es variado y multiforme, una idea que antagoniza por completo con el pensamiento platónico que sostendría que el Bien sólo podría tener un sentido absoluto. Protágoras sostiene esta idea no sólo porque nuestras disposiciones son determinantes para entender el bien de una forma u otra, sino también porque existen hechos muy concretos que, en tiempos del abderita, parecen evidenciar dicha multiformidad. Tales hechos podemos conocerlos si consideramos el contexto histórico en el que el movimiento sofista surgió, una época marcada por el escepticismo dirigido a la religión tradicional del mundo griego, a las leyes y a las costumbres conservadas hasta los siglos VI y V a. de C. y a las teorías cosmogónicas discutidas por pensadores como Anaximandro, Parménides, Heráclito, Pitágoras, Anaxágoras, entre otros. William K. C. Guthrie lo describe de la siguiente forma:

> Prescindiendo de su lejanía [tanto histórica como geográfica], los presocráticos se desacreditaron por sus mutuas contradicciones. Cada cual creía estar más cerca de la verdad, pero, ¿había razones sólidas para creer a uno más que a otro? Gorgias, [uno de los pensadores que formó parte del movimiento sofista], atacó también en este frente. Para él eran, simplemente, como los oradores, maestros del arte de la persuasión verbal. Se aduce, frecuentemente, como causa del nuevo humanismo la apertura de horizontes surgida de los crecientes contactos con otros pueblos, por las guerras, los viajes y la fundación de colonias. Esto hizo cada vez más obvio que costumbres y tipos de conducta que antes habían sido aceptados como absolutos y universales, y de institución divina, eran, de hecho, locales y relativos. Usos o hábitos que para los griegos

[29] *Protágoras*, 334a-c (Gredos 37, p. 545).

> eran perversos y aberrantes, como el matrimonio entre hermanos, podían ser considerados, entre los egipcios o en otras partes, como normales e, incluso, ordenados por la religión.[30]

Nuestra concepción de las cosas (nótese que ya no estamos hablando sólo de objetos tangibles, sino también de los intangibles como lo son la bondad, la justicia, la piedad, etc.), depende mucho de los usos y de los hábitos del lugar en el que hemos vivido a lo largo de nuestra vida, de modo que si estamos absolutamente convencidos de que algo es bueno o justo es porque hemos sido educados en un ambiente en el que se nos enseñó que era así. Esto implica que eso mismo que consideramos justo o bueno perfectamente puede ser deleznable o injusto en la mentalidad de otra persona con una educación muy diferente a la nuestra. Esta realidad es, para Protágoras, una evidencia contundente de que lo bueno o lo justo pueden poseer múltiples formas no porque haya meramente muchas percepciones del asunto, sino además porque tan es real que lo bueno es multiforme, que posibilita que los seres humanos sobrevivan y se organicen exitosamente de muchas maneras diferentes: no hay un modelo absoluto y permanente de bondad que todos los seres humanos y todas las formas de organizarse que ellos desarrollen deban seguir para garantizar su existencia.

Lo anterior nos da la pauta para comprender cómo es que la educación es una de los primeros elementos que determina la disposición mental en la *aísthesis* protagórica, sin embargo, es necesario ahondar en las diferentes formas en las que ella se imparte. Existen principalmente dos modos en los que se educa: a través de las leyes y del castigo que éstas aplican y la formación recibida desde la infancia. Protágoras explica a Sócrates que:

> Si [la virtud] existe y es algo único, no se trata de la carpintería ni de la técnica metalúrgica ni de alfarería, sino de la justicia, de la sensatez y de la obediencia a la ley divina, y, en resumen, esto como unidad es lo que proclamo que es la virtud del hombre. (…) Al que no participe es preciso enseñárselo y castigarle, tanto si es niño, como si es hombre o mujer, hasta que por medio del castigo se haga mejor, y al que no obedezca, por más que se le castigue y enseñe, hay que echarle de la ciudad o matarle como si se tratase de un incurable.[31]

En la cita anterior, Protágoras asemeja la virtud a una técnica como lo son la carpintería, la metalurgia y la alfarería de modo que, así como el buen alfarero se hace en la práctica, adquiriendo poco a poco la destreza necesaria para elaborar vasijas, así también la persona

[30]Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega: Siglo V. Ilustración*. Tomo III, Madrid, Gredos S. A., 1988 [1969], pp. 27-28.
[31] *Protágoras*, 324e-325a-b (Gredos 37, pp.530-531).

virtuosa se hace en la práctica de la justicia, la sensatez y la obediencia. Ahora, si la persona educada en esta práctica no aprende, es evidente que se le aplicará un castigo no sólo porque sí, sino porque el castigo como tal es otra forma de enseñanza, como se hace con el niño que "como a un tallo torcido o curvado lo enderezan con amenazas y golpes,"[32] o como con los criminales, a quienes se les condena "con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo,"[33] y para disuadir a los demás de no cometer los mismos delitos. Contra esto, se podría argumentar que la virtud no es enseñable porque, si fuera así, no habría necesidad de castigar alguien o incluso condenarlo a muerte, pero este mismo hecho es el que Protágoras esgrimirá para probar absolutamente lo contrario: la virtud es enseñable precisamente porque hay quienes sí la han ejercitado y aprendido. Después de todo, es comprensible que "muchas veces, del buen flautista, saldría uno vulgar, y muchas otras, del vulgar, uno excelente,"[34] es decir, así como un buen alfarero tendrá alumnos malos y buenos, el maestro de virtud tendrá algunos alumnos que aprenderán y otros que no, pero eso no nos da un motivo suficiente para creer que no se puede enseñar la virtud.

Ahora, con la educación como uno de los elementos que determinan la disposición mental, debemos considerar otros dos que Protágoras añade cuando argumenta a favor de la enseñanza de la virtud: el sentido moral y la lucha por la supervivencia. Para esto, Protágoras utiliza como recurso pedagógico un mito sobre los dones concedidos a todas las razas mortales para su supervivencia. Relata que Prometeo fue el responsable de crearlas a todas con una mezcla de tierra y fuego, mientras que Epimeteo se encargó de concederles, de forma equilibrada, diferentes dones que les hiciera posible sobrevivir: el mito explica que Epimeteo "planeaba esto con precaución de que ninguna especie fuera aniquilada."[35] Evidentemente, entre ellas se encontraban los humanos. Hay un problema en la repartición cuando Epimeteo nota que todos los dones han sido ya asignados (velocidad en las especies pequeñas para que escapen de sus depredadores, pelajes gruesos para las que debían soportar temperaturas muy frías, garras o dientes afilados para las que necesitaban defenderse y cazar, etc.), de modo que cuando toca su turno a los humanos ya no queda nada para ellos. Prometeo entra a los aposentos de Hefesto y Atenea para robarles el fuego y entregárselo a los hombres, de modo que puedan desarrollar las

[32] *Protágoras*, 325d (Gredos 37, p. 531).
[33] *Protágoras*, 324b (Gredos 37, p. 529).
[34] *Protágoras* 327c (Gredos 37, p. 534).
[35] *Protágoras*, 321a (Gredos 37, p. 524).

diferentes destrezas técnicas que ahora saben hacer (el fuego se usa para cocinar y mejorar la calidad de los alimentos, para derretir y trabajar los metales, para cocer el barro y crear diferentes utensilios, etc.), sin embargo, esto no les es suficiente para sobrevivir debido a que no saben organizarse y viven todavía dispersos, quedando así expuestos a las amenazas de otras razas mortales. Protágoras explica que, ante cualquier intento de organización y edificación de ciudades, los humanos terminaban atacándose y matándose unos a otros, estando así en peligro de desaparecer:

> Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. 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 solo 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. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.'[36]

Con esta cita podemos concluir la explicación del mito y rescatar de él los elementos más importantes. Protágoras quiere explicar que todos los hombres poseen, de forma innata, un impulso por sobrevivir, además de contar con la capacidad para desarrollar diferentes habilidades técnicas para garantizársela y, finalmente, un sentimiento moral (*aidós*) que les permite entablar amistad entre ellos y organizarse para crear ciudades. La existencia de este sentimiento puede resultar cuestionable si consideramos que realidades como la guerra, la discordia y la traición no se compaginan para nada con él, pero Protágoras respondería que no porque tales realidades evidentemente existan se puede dudar de que algo como la amistad, el acuerdo y la organización también lo hagan: no porque tengamos diferencias entre los hombres significa que no podamos llegar a entendernos. Sin embargo, cabe plantear la siguiente duda: ¿de qué depende que el *aidós* posibilite la amistad entre los hombres y a veces no?

La respuesta podemos encontrarla en la articulación entre el *aidós*, la necesidad de supervivencia y la idea de que algo como el bien es variado y multiforme: es posible que los hombres posean el *aidós*, pero sólo hará presencia dependiendo de hasta dónde garantice la supervivencia, algo a lo cual está vinculado directamente el bien como tal. Para comprender mejor lo que esto

[36] *Protágoras*, 322c-d (Gredos 37, pp. 526-527).

significa, proponemos la siguiente reflexión: imaginémonos cómo es que se originó la edificación de las primeras ciudades. Si ellas existen, es porque los hombres fueron dándose cuenta de que unirse y organizarse les garantizaba sobrevivir; el primer bien que es necesario salvaguardar para todos y cada uno de nosotros es la vida misma, y si nos organizamos para que unos se dediquen a defender la ciudad, otros a crear bienes para ella, otros para administrarla, otros para resolver los conflictos que surjan entre sus habitantes, etc., es porque todo ello tiene, como meta primordial, la supervivencia de la ciudad y de todos los que pertenecen a ella. En otras palabras, si consideramos algo como «bueno», es porque en última instancia garantiza, de algún modo, nuestra supervivencia. Por lo tanto, todo lo que nos parezca que la ponga en peligro de cierta forma, lo consideraremos malo. De esto, podemos deducir que el *aidós* mantendrá unidos a los ciudadanos en la medida en que todos participen de los códigos legales y de las reglas de convivencia que garantizan la supervivencia de la ciudad y de todos sus habitantes. Ahora, si ocurriera que alguien no respetara las leyes y la sana convivencia con sus conciudadanos, se le expulsará de ella o incluso se le condenará a muerte; no participará ya más del *aidós* que mantiene unidos a los demás.

En una segunda reflexión, debemos tomar en cuenta que, aunque podemos definir el bien en sí mismo como todo aquello que nos garantice nuestra supervivencia, hay muchas formas de que esto ocurra y, por lo tanto, el bien como tal tendrá muchos sentidos. Es por eso que las ciudades se edifican sobre diferentes códigos legales y diversas formas de entender lo que es bueno y justo para ellas; no hay una forma única de sobrevivir, tampoco de organizarse y, por lo tanto, tampoco lo habrá de lo que consideramos bueno. Eso dependerá completamente de las circunstancias, del momento oportuno, del *kairós*.[37] Tan es así, que cabe la posibilidad de que el exiliado de una ciudad quizás no ha podido participar del *aidós* de sus habitantes, sin embargo, aquellas acciones o ideas por las que ha sido expulsado podrían ser muy bien aceptadas por los pobladores de una ciudad diferente: quizás el exiliado no pudo ya participar del *aidós* de la ciudad de la que fue expulsado, pero sí podrá participar del sentimiento moral que une a los ciudadanos de otra. Por lo tanto, si volvemos a hacer la pregunta que planteamos unos párrafos atrás: ¿de qué depende que el *aidós* posibilite la amistad y a veces no?, podemos responder que

[37] De esto, contamos con el testimonio histórico de Diógenes Laercio, IX, 50ss, quien afirma que Protágoras "expuso el poder del momento oportuno" (Gredos 221, p. 85).

éste depende de que la convivencia entre nosotros garantice nuestra supervivencia, algo que puede hacerse de muchas formas distintas. Es por esto por lo que el bien es multiforme: porque son muchas las formas en las que podemos mantenernos vivos, de modo que los seres humanos y las ciudades que ellos funden no tendrán que compartir todas las mismas leyes y las mismas formas de organización, ya que eso dependerá de las circunstancias.

Es en este punto en donde podemos retomar la pregunta que ha guiado nuestro interés por profundizar en el sentido de la educación, de nuestra lucha por sobrevivir y del *aidós*: ¿qué significa para Protágoras que la verdad sea correspondencia?, a la que podemos responder, ahora, lo siguiente: la verdad es la correspondencia entre una realidad que se encuentra en constante devenir y que podemos conocer de forma limitada, y la disposición en la que se encuentren nuestros sentidos. Pero también nuestra educación influye en la forma en la que percibimos esa realidad, e influirá también la forma en la que participemos del *aidós* y del modo en el que concebimos el bien según nuestras circunstancias. Protágoras no limita esta correspondencia entre realidad y percepción a objetos tangibles, sino también a los que no lo son, como el bien y la justicia: en otras palabras, es correspondencia entre lo creído, lo pensado, lo sentido (disposición corporal y mental) y aquello que percibo de una realidad múltiple y en perpetuo movimiento, y que aporta todo el peso de la evidencia para afirmar que algo es como es. José Solana lo explica de la siguiente forma:

> La primera y más fundamental afirmación sobre la misma, [es decir, sobre la frase homo-mensura], es que la verdad es una relación; sólo en segundo lugar se planteará cómo definirla, a saber, como una relación de correspondencia entre enunciados y hechos. (…) El motivo de disputa [con Platón] es, por tanto, determinar las implicaciones filosóficas que se siguen de entender la verdad como una relación y no, por ejemplo, como una esencia.[38]

La disputa entre Protágoras y Platón podría plantearse de la siguiente manera: como decíamos anteriormente, para el ateniense la verdad, el ser y el lenguaje están fuertemente articulados a su sentido absoluto y unívoco referente de una realidad permanente que es siempre la misma, en todo momento y en toda circunstancia. Protágoras, en cambio, no entiende la verdad, el lenguaje y el ser del mismo modo: los tres conceptos son el enlace entre lo percibido y quien percibe, según su condición sensitiva y mental determinada, a su vez, por su contingencia. El ser como tal no remite a una realidad absoluta, sino apenas a un fragmento de ella porque se

[38] Solana Dueso, José, *Protágoras de Abdera. Dissoi Lógoi. Textos relativistas*. Madrid, Akal, 1996, p. 42.

permite ser percibida según la disposición de quien percibe. El lenguaje, por su parte, no podrá ser más que la expresión de esa misma relación, por lo que su significado será esencialmente relativo: lo que yo llamo «bueno» depende de lo que yo entiendo por ese concepto y de las circunstancias (*kairós*), tan es así, que incluso algo que considero bueno en algún momento podría luego considerarlo malo, y viceversa. La verdad, finalmente, no es la correspondencia entre el pensamiento y las esencias, sino entre la *aísthesis* particular de cada quien y aquello que perciba y que le dé la evidencia suficiente para corroborar como cierto aquello que se cree, se piensa y se siente; la verdad, para Protágoras, es *relativa*, a diferencia de Platón.

Hay que hacer notar que, para Protágoras, la verdad se ve determinada por un fuerte *sentimiento de certeza*, pero éste no se referirá a una creencia ingenua, sino a una convicción fundamentada en aquello que creo, pienso y siento y en una realidad que da de sí algo que permite corroborar lo que estoy interpretando de ella. Si recordamos las palabras de Lorena Rojas en el primer capítulo de este ensayo,[39] Protágoras no está intentando más que explicar una forma del conocimiento que se adecúa a la experiencia común. Muy diferente a la de Platón, que se encuentra más cercana a una forma técnica del conocimiento, como sería la de un médico o de cualquier persona especializada en algún área profesional. El ejemplo que Rojas utiliza para explicar la forma del conocimiento que Protágoras tiene en mente es sumamente iluminador:

> Hay *aísthesis* que se enseñan, como la de la justicia, y hay las que sencillamente ocurren, como la del frío. Sin embargo, lo que se comprende como justo, por ejemplo, puede llegar a ser tan evidente, como el frío, gracias a la educación de la *polis*, como ocurre con nuestra lengua; tanto, que permite emitir el juicio 'esto es justo'. (…) Así, para nosotros es una verdad tan evidente la injusticia de la esclavitud o del derecho de pernada, como la salida del sol todos los días.[40]

El modelo del discurso protagórico según la antilógica

La relatividad de la verdad, el ser y el lenguaje desembocará en una *antilógica*. A diferencia de Platón, que propone la dialéctica como la vía de purificación del lenguaje y el pensamiento para alcanzar verdades eternas e incuestionables, Protágoras propondrá una forma del discurso cuyo fundamento no está en ser reflejo de un mundo inmutable y eterno, sino de una realidad que deviene de forma que lo que entendemos por «conocimiento» tendría que serlo de forma relativa. En otras palabras, la antilógica sería la forma del discurso resultante de una realidad

[39] *Vid. Supra*, pp. 16-17.

[40] Lorena Rojas Parma, en *Protágoras y el significado*…, p. 141.

múltiple y cambiante. Para desarrollar el sentido de todo esto, consideramos que un buen punto de partida es el analizar un principio filosófico que, para Platón, marcaría la diferencia esencial entre la antilógica y la dialéctica: el principio de no contradicción. Por lo tanto, comenzaremos desarrollando el sentido que dicho principio tiene para contrastarlo, luego, con el que tiene para Protágoras.

Aunque no ha sido mencionado explícitamente por Platón en el *Sofista*, el principio de no contradicción es el fundamento de la dialéctica y la purificación progresiva de nuestros discursos, haciendo su aparición cuando el ateniense demuestra que no es posible hacer un discurso a base de puras acciones o de puros nombres. Si digo a alguien: «gato perro montaña», se quedará extrañado ante una frase que carece completamente de sentido. Sería otra cosa si la frase fuese: «el gato y el perro *están* en la montaña», pues el sentido de lo que acabo de decir es más que comprensible por obedecer a la articulación de dos autores (gato y perro) con una misma acción (estar).

Además, es evidente que el sentido del lenguaje no se limita a su correcta construcción, sino que hay que tomar en cuenta también su falsedad o veracidad, es decir, si lo dicho está haciendo referencia a algo que en la realidad se corresponde con él. Por lo tanto, aunque la frase: «el gato y el perro están en la montaña», no contiene contradicción interna entre los nombres y las acciones, su sentido depende de que tampoco haya contradicción entre lo que está afirmando y la realidad a la que hace referencia. Si resulta que el gato y el perro no están en la montaña, o uno de ellos sí lo está y el otro no, la frase pierde sentido por ser falsa. En otras palabras, la elaboración de un lenguaje que sea reflejo de un conocimiento permanente, inmutable y eterno, tendrá como características principalmente dos elementos: primero, que los nombres vengan acompañados de acciones que den alguna información de aquello que se nombra, y segundo, que la combinación de nombres y acciones se corresponden efectivamente con la realidad a la que hacen referencia. En caso de que el lenguaje presentase una combinación de acciones sin nombres o de nombres sin acciones, o que no reflejara fidedignamente la realidad a la que se refiere, perdería completamente su sentido. Es por esto por lo que, para Platón, es demasiado evidente que el lenguaje no puede desligarse de su necesaria correspondencia con una realidad que es siempre la misma. Entonces resulta complicado sostener, tal y como lo haría Protágoras, que el lenguaje sea relativo debido a que su vínculo con un principio que rechaza la

contradicción entre nombres y acciones, por un lado, y entre discurso y realidad, por otro, parece anudarlo fuertemente con el ser y la verdad en el sentido en el que lo haría Platón y con las consecuencias que podríamos inferir de ello: que el discurso, efectivamente, sería capaz de tender a su depuración de todo falso sentido por medio del ejercicio de la dialéctica, de modo que tendríamos que pensar necesariamente la realidad en términos de permanencia y eternidad, tal y como sostiene el autor del *Teeteto* y del *Sofista*.

Sin embargo, para llegar a tales conclusiones tendríamos que presuponer que el sentido relativo del lenguaje no podría compaginarse con el principio de no contradicción, lo cual no necesariamente ocurre, por un lado, y no parece haber elementos históricos suficientes para pensar que fuese ésa la postura filosófica de Protágoras, por otro. Haciendo una primera aproximación al asunto, podemos señalar que el mismo Platón requiere no sólo de explicar, con toda rigurosidad lógica, lo que él considera es la mentalidad filosófica de su rival en el *Teeteto*, sino que además lo describe, en el *Protágoras*, como un personaje cauteloso y estricto en la elaboración de su discurso a favor de que la virtud es enseñable. Por lo tanto, aunque no tengamos fuentes que confirmen que Protágoras abordó explícitamente el principio de no contradicción en alguno de sus escritos, no podemos afirmar con tanta facilidad que no tenga un lugar propio en las reflexiones filosóficas del sofista, al menos de un modo implícito. Luego, requerimos cuestionarnos qué papel jugaría el discurso rigurosamente lógico en una concepción relativa del ser, del lenguaje y de la verdad, y cómo esto definiría lo que el conocimiento significa para Protágoras.

Comencemos con un comentario de Diógenes Laercio, en donde se explica que Protágoras fue el primero "en promover el género socrático de la argumentación."[41] Para poder comprender en qué consiste tal género, contamos tanto con la representación que los diálogos platónicos hacen de él como con otros testimonios históricos sobre Sócrates y su forma de discutir, como lo es el de Jenofonte:

> Voy a intentar hablar ahora de cómo hacía más capaces para el diálogo a los que le seguían. En efecto, Sócrates creía que quienes tienen un concepto de lo que es cada cosa pueden también explicárselo a los otros, mientras que los que no lo tienen no sería sorprendente que se equivocaran ellos e hicieran equivocarse a los demás. Por ese motivo, nunca dejaba de examinar con sus seguidores el concepto de cada cosa. (…) Una vez reconducida así la discusión, la verdad

[41] Diógenes Laercio, IX 50ss (Gredos 221, p. 86).

> se evidenciaba entre los mismos que la contradecían. Y cuando él mismo quería precisar algún argumento, iba avanzando entre los puntos de mayor acuerdo, convencido de que en ello consistía la seguridad del razonamiento.[42]

Jenofonte dejó en sus *Recuerdos* varios ejemplos que narran cómo es que Sócrates conducía la discusión hasta poder llegar a la definición de un concepto, lo que concuerda con lo expresado en la cita anterior. Al igual que Platón, atestigua que Sócrates siempre comenzaba preguntando "qué es bello, qué es justo, qué es injusto, qué es la sensatez, qué cosa es locura,"[43] y a partir de la primera respuesta recibida de su interlocutor, continuaba preguntando hasta topar con alguna contradicción en su discurso, de modo que proponía luego abordar el tema desde otra perspectiva que permitiera seguir articulando los argumentos que concordaban entre sí y lograran sortear la contradicción, acercándose así cada vez más al verdadero significado del concepto que intentaba definirse. Podía también realizar una nueva ronda de preguntas sobre el mismo problema, o bien, dar su opinión personal sobre el asunto animando al interlocutor a seguirlo en sus reflexiones. Sin embargo, si Sócrates propusiese una solución u otra, ésta siempre obedecía al mismo principio, es decir, encaminarse hacia el sentido de un concepto siguiendo los puntos de acuerdo entre unos argumentos y otros. Ahora, si reconsideramos lo que Diógenes Laercio nos cuenta sobre la cercanía que Protágoras y Sócrates comparten en su forma de argumentar, podemos comprender con mayor claridad lo que esto significa: la forma de discutir del abderita consistía también en la articulación de un discurso a partir del acuerdo de los argumentos, de modo que estuviese rigurosamente libre de contradicciones.

Sin embargo, el género argumentativo que Protágoras y Sócrates comparten no significa, de ningún modo, que el abderita sostenga también las aspiraciones platónicas por alcanzar un significado unívoco de los conceptos y, con ello, la purificación progresiva del pensamiento de todo cuanto sea falso y aparente. Dichas aspiraciones se fundamentan, como comentamos anteriormente, en una realidad concebida como permanente, concepción que Protágoras no tiene en mente en ningún momento y que, además, se contrapone con una realidad que siempre deviene, que es la que presupone el abderita. Más bien, Protágoras interpreta como esencial el hecho de que un discurso sea riguroso para que éste suene *convincente*, es decir, para que pueda oponerse a otro discurso que defienda la postura opuesta sobre un mismo asunto. Podemos citar

[42] Jenofonte, *Recuerdos* IV, 6, 15 (Gredos 186, pp. 187, 193).
[43] Jenofonte, I 16 (Gredos 186, p. 24).

el testimonio de Séneca, quien explica que "Protágoras afirma que sobre cualquier asunto es posible defender, con la misma validez, una tesis como su contraria, incluso a propósito de esa misma proposición, dado que cualquier asunto puede ser defendido en un sentido o en su contrario."[44] Aquí, notamos un detalle que distancia radicalmente a Protágoras y a Platón: mientras el ateniense busca desentrañar el discurso verdadero sobre tal o cual asunto a través de la dialéctica, Protágoras admite que de un mismo tema pueden haber dos discursos que, aunque opuestos, gozan de la misma validez, es decir, cuentan con la misma capacidad para convencer a quien escuche uno u otro. El abderita, en otras palabras, propone como contraposición de la dialéctica lo que llamaremos aquí una *antilógica*.

Lo anterior no es más que la consecuencia de todo cuanto hemos explicado, en capítulos anteriores, es la postura de Protágoras sobre un mundo en constante devenir pero con un orden que puede ser perceptible hasta cierto punto, dependiendo de nuestra disposición mental y corporal. Dos personas podemos comprender de forma distinta, por ejemplo, lo que es la justicia, y ambos lo haremos con el mismo convencimiento que nos aporta todo el peso de la evidencia que, para cada uno, tienen nuestras experiencias particulares. En otras palabras, tanto el convencimiento como la evidencia de nuestras experiencias hacen posible que, de un mismo asunto, se puedan articular dos discursos perfectamente lógicos, sin contradicción interna alguna y que se opongan categóricamente el uno al otro. Solana lo explica de la siguiente forma:

> Si por el recurso a los hechos podemos evitar la arbitrariedad, no por ello se resuelven las discrepancias. Ocurre que, sin arbitrariedad, con buenos argumentos, se pueden sostener opiniones divergentes. (…) El absolutismo lógico constituye la base de la ética absoluta, en la que se aniquila toda discrepancia valorativa. El relativismo, por el contrario, significa dominio de la intersubjetividad, el reconocimiento de muchos iguales y de la presencia decisiva del conflicto[45].

La idea de que pueden existir dos discursos contrapuestos sobre un mismo tema responde a una concepción de la verdad que no pretende explicar cómo es posible saber «qué es» una cosa, una preocupación que obedece más a la postura filosófica de Platón. Más bien, es consecuencia de una verdad entendida desde un «cómo»: cómo es posible que algo sea concebido como verdadero. Esto último es a lo que Solana hace referencia cuando explica que el relativismo

[44] Séneca, *Cartas* 88, 43 (Gredos 221, p. 104).
[45] Solana Dueso, José, en *Protágoras de Abdera*…, pp. 45, 73.

significa dominio de la intersubjetividad, aquello que explica las condiciones bajo las cuales todos somos capaces de convencernos de que las cosas son como las concebimos. Desde esta perspectiva, la afirmación protagórica de que existen dos discursos contrapuestos sobre un mismo tema no se limitará solamente a admitir la innegable existencia de la diafonía y el conflicto entre nosotros, sino que intentará explicar cómo es que en medio del desacuerdo es posible que lleguemos a entendernos. Aquí, el papel principal lo tendrá el convencimiento que, junto con las propias disposiciones y con lo que la realidad puede dar de sí según la condición de ellas, será un tercer elemento que explique cómo es posible que algo lo consideremos verdadero.

En otras palabras, podríamos resumir el problema de la verdad como correspondencia de la siguiente forma: mientras que Platón considera que la verdad es la adecuación entre lo que se piensa y las esencias, para Protágoras es el momento en el que se adecúan todas mis disposiciones a una realidad que las convence de estar en lo correcto. Platón no admitiría una forma del conocimiento que no fuera permanente, mientras que Protágoras asume con todas sus consecuencias la idea de que el conocimiento es contingente: lo que es verdad ahora podría no serlo después, y yo puedo tener tanta razón como la tiene alguien que piensa distinto a mí no porque sea yo quien decida qué es verdad y qué no, sino porque mi concepción de lo verdadero y lo falso está limitada a mi percepción y a lo que percibo, lo quiera o no. En otras palabras, la idea de que el hombre es la medida de todas las cosas no está defendiendo que todo sea verdad por decisión de cada quién, más bien, significa que "no sólo el hombre es la medida, sino que, *queramos o no*, estamos obligados a serlo."[46] Protágoras no relativiza la verdad porque sostenga que todo lo que pensamos y decimos de las cosas pueda serlo, sino porque ella está necesariamente determinada por mis capacidades humanas, limitadas y contingentes, para entender el mundo, y por la evidencia que éste me dé o no para confirmar que lo que pienso de la realidad efectivamente es verdadero. Sin embargo, si existen dos discursos antagónicos sobre un mismo asunto, esto no significa que la realidad vaya a confirmar sólo a uno de ellos, ya que perfectamente puede confirmarlos a los dos, y si al final consideramos a uno de ellos verdadero es porque lo interpretamos como más convincente que el otro.

[46] Solana Dueso, José, en *Protágoras de Abdera*… p. 43.

Conclusión

De nuestro análisis sobre el sentido que la verdad, el ser y el lenguaje tienen tanto en el pensamiento de Platón como en el de Protágoras, podemos concluir lo siguiente: la primacía de la permanencia sobre el devenir tiene como consecuencia que la verdad, el ser y el lenguaje posean, en las reflexiones del ateniense, un sentido absoluto. Si bien es cierto que la mezcla del alma y del cuerpo, de lo permanente con el devenir, ofrece obstáculos para que el pensamiento pueda aprehender plenamente las esencias, la purificación de nuestros discursos de toda contradicción y falsedad es posible gracias al ejercicio de la dialéctica. Por lo tanto, la razón puede aspirar legítimamente a conocer plenamente el ser en sí, a alcanzar con ello una verdad absoluta y, finalmente, a la posibilidad de elaborar discursos únicos e incuestionables sobre las esencias, en donde no quepan dos puntos de vista distintos sobre ellas. En el caso de Protágoras, la primacía del devenir sobre la permanencia no rechaza la posibilidad de pensar el ser, ni de afirmar que algo es verdadero o falso, ni de elaborar discursos libres de contradicciones, pero sí relativiza el sentido de todo ello. El ser es relativo en cuanto a que su sentido depende de lo aprehendido según las propias disposiciones del cuerpo y de la mente, es decir, de la educación recibida y de lo que garantiza la propia supervivencia y el cuidado del acuerdo con los otros según el *aidós*. La verdad, luego, será relativa en cuanto a que depende de que las propias disposiciones y lo que se aprehende de la realidad según ellas, sean siempre lo mismo. Si cambian algunos de estos factores, lo que ahora es verdadero podría no serlo después, y lo que ahora no es verdadero podría llegar a serlo. Finalmente, el lenguaje puede estar articulado con la lógica más rigurosa que nos podamos imaginar, pero su peso será necesariamente relativo al reflejar un ser y una verdad que no pueden ser absolutos porque dependen del *kairós* y de una razón que, si bien puede conocer la realidad, lo hace de manera limitada y contingente. Esto llevará a Protágoras no a defender una dialéctica que aspire a alcanzar el conocimiento pleno de las cosas, sino más bien una antilógica que admitirá la existencia de dos discursos rigurosos y contradictorios entre sí sobre un mismo asunto, entendiéndolos no como uno absolutamente verdadero y otro absolutamente falso, sino como dos tesis convincentes entre las que un interlocutor tendrá que elegir cuál es la más conveniente para él; asumirá como verdadera la más beneficiosa para sí.

Sin embargo, entender un discurso como verdadero porque es convincente parece, a simple vista, dar la razón a la interpretación platónica de Protágoras: para el abderita, el hombre es la medida de todas las cosas porque la verdad dependerá arbitrariamente de lo que él considere como lo más conveniente para sí. Para Platón, esto no es posible debido a que la verdad depende no de la arbitrariedad de cada quien, sino del análisis de lo que será su propuesta más radical e importante a favor de una realidad permanente: las Ideas.

Capítulo III: El saber técnico en Platón y el saber político en Protágoras: dos modelos del conocimiento, y sus consecuencias éticas y políticas

Introducción

Las conclusiones con las que cerramos el capítulo anterior señalaban que, para Protágoras, la antilógica abre la posibilidad de que existan dos discursos convincentes sobre un mismo asunto. Si quisiéramos considerar como verdadero alguno de ellos, lo haremos dependiendo de cuál de los dos nos resultará más beneficioso adoptar. Ahora, el problema es el siguiente: suponiendo que Protágoras estuviese en lo cierto, ¿de qué manera nos es posible saber si un discurso es efectivamente lo que más nos conviene? Esta pregunta es importante porque es evidente, para Platón, que no podemos saber qué es lo «beneficioso» si no tenemos una definición clara de qué significa eso; si no conocemos lo que es lo bueno o lo beneficioso, no hay ninguna forma de afirmar que un discurso nos conviene o no. Por lo tanto, es claro que primero necesitamos aprehender el sentido específico de lo bueno en sí, y esto no puede hacerse dependiendo de la percepción arbitraria de cada quién, tal y como pensaría Protágoras, sino analizando la esencia permanente, inmutable y eterna del Bien.

Podemos hacernos la siguiente pregunta: ¿por qué sería tan importante para Platón saber qué es lo bueno en sí y refutar a la filosofía protágorica en este asunto? Primero, es importante porque el conocimiento sobre lo bueno procede al problema del conocimiento en sí mismo. Platón no analiza lo que es el saber en sí y tampoco propone la dialéctica como técnica de purificación por pura ociosidad. Explicar cómo es que conocemos las cosas y cómo podemos hacerlo de forma permanentemente satisfactoria tiene un interés más esencial: saber cómo podemos conocer lo que es bueno para nosotros porque al final, claro está, es eso lo que nos va acercando a nuestra felicidad. En otras palabras, el problema del conocimiento es, en el fondo, un problema relacionado con la posibilidad de ser felices, es decir, de alcanzar el objetivo final al que toda vida humana aspira: vivir una vida placentera y serena. Es por esto que la vida más plena, la más excelente, será aquella que pueda alcanzar un conocimiento permanente de lo que es lo más beneficioso en sí mismo; de lo justo, de lo piadoso, y así con todo cuanto consideremos propio de una vida virtuosa: la excelencia, *arethé*, se alcanza por el conocimiento. Más adelante veremos que Platón y Protágoras concuerdan en esta última idea, sin embargo, así como el conocimiento no tiene el mismo sentido en el pensamiento de uno y de otro, tampoco lo tendrá

la *arethé*. Luego, será necesario analizar qué significa que la excelencia sea conocimiento en ambos casos, en donde uno presupone la realidad como permanente, y el otro como constantemente en movimiento. Para hacerlo, procederemos de la siguiente forma: tomaremos como punto de partida la concepción platónica sobre lo bueno en sí y explicaremos cómo está articulada ésta al sentido que la *arethé* tiene para el ateniense. Ya que la excelencia es conocimiento, el definir la *arethé* también definirá otro concepto que será esencial en Platón: el de *sophía*, sabiduría, ya que el más excelente será también el más sabio. Concluiremos contraponiendo a Platón la postura filosófica de Protágoras, en donde analizaremos cómo es que la multiformidad del bien tiene como consecuencia entenderla principalmente como «conveniencia». Esto, a su vez, llevará al abderita a entender la sabiduría no como conocimiento de las esencias permanentes, sino como experiencia y destreza, y *arethé* como fuerza de convencimiento.

Arethé *como saber técnico: la propuesta platónica ante la multiformidad del bien*

Platón expone en sus diálogos una concepción de *arethé* que determina no sólo *cómo* es posible alcanzar la excelencia, sino también *quiénes* pueden participar de ella. A diferencia de Protágoras, que propone que todos podemos participar de la *arethé*, aunque en grado distinto y dependiendo de nuestra experiencia acumulada sobre lo más beneficioso para nosotros mismos y para los demás, Platón considera que sólo unos pocos son los que realmente pueden adquirirla. Por lo tanto, abriremos esta sección con la siguiente pregunta: ¿qué significa para Platón que la *arethé* sea conocimiento?

Aunque Platón concuerda con Protágoras en que la excelencia es conocimiento, el ateniense considera que éste se obtiene por el análisis de lo que una cosa es, y no por la experiencia adquirida con el tiempo. Por lo tanto, la excelencia se obtiene concretamente por el conocimiento de lo bueno en sí y, más específicamente, de lo más gozoso o placentero en sí. Hay que señalar que Platón, antes de llegar a esta conclusión, presupone que "hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que se cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que se cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes."[47] En otras palabras, Platón parte de concebir la naturaleza humana y lo bueno en sí

[47] *Protágoras*, 358c-d (Gredos 37, p. 583).

como dos elementos inseparables, de modo que no podemos decir, de ninguna forma, que alguien elija el mal voluntariamente: siempre tendemos naturalmente hacia lo bueno.

Lo anterior, evidentemente, resulta cuestionable de inmediato. No hay que indagar mucho para encontrar ejemplos de personas que, sabiendo plenamente que están haciendo algo malo, lo hacen y hasta con gusto. Pero Platón respondería que no es así: si «elegimos» el mal, no es por propia voluntad, sino por *ignorancia*, lo cual significa que en ocasiones optamos erróneamente por el bien, "pues ésta es la única acción mala: carecer de ciencia."[48] Esta postura sólo es comprensible si tomamos en cuenta cómo es que Platón relaciona los conceptos «bueno» y «malo», con los de «placer» y «dolor». Él parte de una idea muy sencilla: entendemos como bueno todo cuanto nos garantiza vivir placentera y felizmente. Por el contrario, identificamos lo malo con todo cuanto nos haga la vida pesada e insoportable.[49] Luego, hay un estrecho vínculo entre lo bueno y el placer, y entre lo malo y el dolor. Sin embargo, Platón sabe que estas relaciones conceptuales no son tan sencillas de sostener, y plantea entonces lo siguiente:

> [Las acciones que son placenteras pero que decimos que son malas], ¿en qué sentido decís que son perniciosas? ¿Porque al instante os procuran ese placer, al modo que cada una es placentera, o porque en un tiempo futuro causan enfermedades y miseria, y deparan muchos inconvenientes semejantes? ¿De verdad que, si nada de eso os deparan en el futuro, y sólo os hicieran gozar, serían entonces un mal, esas cosas que, al experimentarlas y de cualquier modo, os hacen gozar? (…) ¿Por qué llamáis bienes a éstas [cosas que son buenas y a la vez dolorosas]? ¿Por qué al momento causan extremos dolores y sufrimientos, o porque en un tiempo futuro resulta de ellas una saludable y buena disposición corporal, o la salvación de la ciudad y el dominio de otras cosas, y la prosperidad? Asentirían, creo yo.[50]

Platón propone analizar por qué acciones que son placenteras podemos considerarlas malas, y por qué acciones que son dolorosas podemos llamarlas buenas. Decisiones como el emborracharse constantemente y gozar sin escrúpulo alguno del sexo aportan grandes placeres, pero no las llamaremos buenas si consideramos el desgaste mental y corporal que provocan y las graves enfermedades que podrían acarrearnos. Por otro lado, acciones como ser disciplinados en la gimnasia y prescindir de los más sabrosos manjares por el daño que podrían causarnos, pueden ser muy difíciles de llevar a cabo porque implican pasar por grandes fatigas y sacrificios, pero no vamos a catalogarlas como malas por más dolorosas que puedan ser. Platón concluye

[48] *Protágoras*, 345b (Gredos 37, p. 563).
[49] Cfr. *Protágoras*, 351b (Gredos 37, p. 572).
[50] *Protágoras*, 353d, 354b (Gredos 37, pp. 576, 577).

que si lo bueno y el placer, lo malo y el dolor, están vinculados respectivamente, no es por el gozo o el sufrimiento que una acción pueda reportarnos de manera inmediata, sino a futuro.

Ahora, hay un detalle importante que debemos poner a consideración. Pensemos en lo siguiente: supongamos que un joven toma la decisión de hacer ejercicios de fuerza. En un principio diremos que su decisión es buena porque, aunque le generará dolor y agotamiento físicos, luego le traerá muchos beneficios. Pero, para alcanzar sus objetivos ¿le será suficiente con saber que hacer ejercicio es algo bueno? Si fuese así, aquel joven corre el riesgo de pensar que, a mayor peso y repeticiones, mayores resultados comenzará a notar en su peso y en su musculatura. Sin embargo, descubrirá muy rápidamente que su forma de ejercitarse le provocará lesiones que, obligadamente, requerirán reposo y retrasarán su desempeño. Corre también el riesgo de pensar que la solución a sus problemas podría ser el reducir el peso y las repeticiones de sus ejercicios, pero de una forma que lo llevará, ahora, a notarse con más energía y estabilidad física quizá, pero nunca con algún incremento en la masa y en la fuerza de sus músculos. Por lo tanto, necesitará del apoyo de alguien que pueda enseñarle qué ejercicios le convienen, con cuánto peso hacerlos y cuántas repeticiones hacer para obtener los resultados esperados.

El ejemplo anterior pretende exponer un detalle que no se le escapa a Platón: las cosas pueden *aparentar* ser buenas cuando el placer que nos reportan es inmediato, ignorando sus consecuencias a largo plazo, pero también pueden serlo a futuro si damos por hecho, de forma muy apresurada, que algo nos resultará bueno. ¿Cómo saber, luego, que algo realmente nos es beneficioso? La solución a este problema lo encontramos en el ejemplo que exponíamos anteriormente: la posibilidad de que aquel joven pueda lesionarse o de no obtener ningún resultado no está en el ejercicio mismo, que aporta fuerza y salud al cuerpo, sino en hacerlo de forma *desmedida*: si *calcula* qué ejercicios hacer, con cuántas repeticiones y cuánto peso cargar, obtendrá un cuerpo más fuerte, una musculatura más grande y una mayor sensación de bienestar físico y mental. En otras palabras, aquello que consideramos bueno sólo puede ser tal si ha pasado por un cálculo de las circunstancias, tal y como Platón expresa, en boca de Sócrates, en el *Protágoras*:

> Si para nosotros, por tanto, la felicidad consiste en esto: en hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias? Éste nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y

> arrepentirnos de nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño. Pero la métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia.[51]

Debemos señalar que, si cuestionáramos a Protágoras sobre este mismo asunto, él estaría totalmente de acuerdo con que sólo podemos conocer lo que nos resulta más beneficioso si tomamos en cuenta las circunstancias y las analizamos con sumo cuidado. Sin embargo, proponer una métrica de lo bueno en contraposición a lo que Platón llama «ilusoria apariencia», es lo que marca la diferencia con Protágoras si recordamos el sentido que el ateniense le da a lo aparente en sí: lo que está emparentado con el cuerpo, los sentidos, la multiplicidad y el devenir, no es capaz nunca de mostrarnos realmente lo que las cosas son, de modo que si queremos saber lo que es lo bueno en sí mismo, necesitamos poner la mirada en lo que lo es en todo momento y en cualquier circunstancia. La razón, que es la única que puede captar aquello que las cosas son sin necesidad de recurrir a los sentidos, debe poner la mirada en una realidad permanente que está más allá de lo que ellos pueden percibir.

Es aquí en donde ya podemos señalar dos detalles esenciales que definen lo que la *arethé* significa para Platón. Primero, la *arethé* es conocimiento de lo bueno y, en última instancia, de lo que nos hace felices. El conocimiento de lo más feliz o de lo que nos conviene consiste, a su vez, en saber calcular cuándo las cosas nos son realmente beneficiosas o perjudiciales, y para esto es necesario que el alma oriente su mirada hacia la verdadera naturaleza de lo bueno, aprehensible sólo en una realidad aparte del mundo del cuerpo, del movimiento y de la pura opinión. Segundo, esta realidad aparte a la que Platón se refiere es aquella que tiene que ver con uno de los conceptos más importantes del pensamiento del ateniense, y que es su propuesta más radical a favor de la existencia de una realidad permanente e inmutable: la Idea o Forma.

Las Ideas como modelos absolutos de la permanencia

Ahora, ¿qué son las Ideas y cómo concibe Platón que algo tal exista, y por qué es importante tomarlas en cuenta para entender lo que la *arethé* significa para el ateniense? Para responder esta pregunta, retomaremos primero algunas ideas platónicas sobre el ser y la verdad que fueron desarrolladas en los capítulos anteriores. Platón considera como un hecho irrebatible que, cuando afirmamos que algo es lo que es, siempre lo hacemos presuponiendo que todo cuanto

[51] *Protágoras*, 356c-e (Gredos 37, p. 580).

decimos puede ser verdadero o falso. Para el ateniense, esto no sería posible si lo hiciéramos partiendo de una realidad que se encuentra en constante movimiento. No tendría sentido que afirmáramos que algo es lo que es si, por causa del devenir, podría no serlo después. Luego, el ser en sí tiene que ser permanente; siempre idéntico a sí mismo en toda circunstancia y en todo momento. Esto significa que, por ejemplo, puedo tener ante mí muchas piedras de diferentes tamaños y colores, y no necesito hacerme una idea individual de todas ellas para entender lo que son: sólo necesito una idea, «piedra», para saberlo. Estas realidades permanentes como lo es «piedra», son las que a su vez utilizo en mis razonamientos para afirmar lo que las cosas son: es lo único que necesito para discernir lo verdadero y lo falso. Luego, Platón concluirá que hay una clara correspondencia entre aquello que es uno y eterno en las cosas, y el pensamiento que es capaz de captarlo, de modo que "lo que es plenamente es plenamente cognoscible."[52] Aquello que es uno y eterno, es lo que Platón conoce como Ideas o Formas.

Profundicemos en las tres principales consecuencias de esta articulación platónica entre pensamiento e Ideas. Primero, si las Formas se corresponden directamente con el pensamiento, lo hacen de manera que simplemente no podríamos pensar si ellas no existiesen. Es por eso que Platón afirma en el *Parménides* que, "si alguien (…) no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma."[53] Segundo, equiparar el ser plenamente con las Formas es lo mismo que hacer depender radicalmente a lo verdadero en sí de la pura aprehensión de ellas, de modo que la verdad puede ser alcanzable únicamente con el pensamiento; el cuerpo, los sentidos, el devenir y la multiplicidad no pueden aportar verdad de ninguna manera, sino sólo engaño y apariencia, tal y como Platón afirma: "Las Ideas son pensadas, mas no vistas."[54] Y tercero, lo que es plenamente se referirá absolutamente a todo aquello de lo que podemos decir que «es»: no sólo las cosas tangibles, sino también las intangibles, como la bondad, la justicia, la piedad, etc.

[52] *República*, 477a (Gredos 94, p. 288).
[53] *Parménides*, 135b-c (Gredos 117, p. 56).
[54] *República*, 507b (Gredos 94, p. 331).

¿Qué significa que tanto lo tangible como lo intangible sean, para Platón, Ideas? Recordemos cómo el ateniense, unas páginas atrás, explicaba que una métrica de lo bueno es necesaria para que nuestra alma se encuentre "serena en la verdad."[55] Este detalle es importante en extremo para comprender mejor uno de los principales motores del pensamiento platónico: proponer la existencia de las Formas no se limita sólo a dar un suelo seguro a esa modalidad del saber que llamaremos aquí *técnica*: las Ideas no explican sólo el saber de un profesional o del científico, que fundamentan su conocimiento en conceptos firmes y con un sentido unívoco. Platón extiende esta necesidad de concebir el ser como uno e inmóvil a todo aquello que puede garantizarnos una vida feliz y serena, de modo que el ateniense muestra interés no solamente por explicar cómo es que cualquier ser humano ha de buscar su felicidad, sino por ofrecer también un programa filosófico que nos permita pensarla como un objetivo legítimamente alcanzable, al punto de no perderla nunca por los embates de un mundo siempre cambiante. En otras palabras, la *arethé* consistiría en la posesión de un conocimiento pleno de las Ideas como lo serían la de la Justicia, la de la Piedad, la del Bien, y de cualquier otra que podamos relacionar con una vida virtuosa que aspira a ser, además, permanente y segura.

El conocimiento de las Ideas como arte o tékne

Ahora, para comprender mejor en qué consiste el conocimiento de las Ideas como principio de una vida excelente, debemos señalar que, para Platón, no todos podemos participar de ella de la misma forma y, por lo tanto, esto significa que no todos somos capaces de saber lo que nos hará realmente felices. Aunque esta idea puede resultar muy polémica a simple vista, debemos tomar en cuenta que no es más que una conclusión necesaria de esta extensión que el ateniense hace de una forma técnica del saber al ámbito de la ética. Podemos comenzar el análisis de este asunto tomando en cuenta la siguiente cita de la *República*, en donde Platón explica brevemente cómo es que el artesano lleva a cabo su obra teniendo en mente la Idea o Forma de aquello que produce:

> El artesano dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos, y todas las demás cosas de la misma manera. (…) Por lo tanto, si no fabrica lo que realmente es, no fabrica lo real sino algo que es semejante a lo real mas no es real. De modo que,

[55] *Vid. Supra*, pp. 46-47.

> si alguien dijera que la obra del fabricante de camas o de cualquier otro trabajador manual es completamente real, correría el riesgo de no decir la verdad.[56]

Como decíamos anteriormente, Platón considera que la plenitud del ser y de la verdad se encuentra en las Ideas, de modo que si un artesano produce una cama, está produciendo algo que es imitación de la Idea de Cama mas no la Idea misma. La producción de algo como imitación de una Idea es lo que caracteriza a todas las artes o *téknai*: el herrero produce espadas según la Idea de Espada, el alfarero produce jarrones según la Idea de Jarrón, etc. Esto, evidentemente, requiere de cierto grado de aprehensión de la Idea que sirve de modelo de aquello que una *tékne* o arte produce, algo que claramente no poseerán todos sino solamente los que estén versados en tal o cual arte. Para Platón será necesario que, así como las cosas tangibles son conocidas e imitadas a través de diferentes *téknai*, requeriremos de un arte en particular cuyo objetivo sea la contemplación y el conocimiento de aquellas cosas que abonarían a nuestra felicidad y a nuestra excelencia como lo serían la Idea del Bien, de la Justicia, de la Piedad, etc., El ateniense concluirá que dicha *tékne* será la dialéctica, y el profesional o capacitado para ejercerla será el filósofo.

Para comprender mejor cómo es que Platón concluye que la contemplación de la Idea del Bien, de la Justicia, de la Piedad, etc., corresponderá al filósofo, proponemos analizar a continuación lo siguiente: tal y como hemos explicado anteriormente, Platón sostiene que existen dos paradigmas: el de la permanencia, en donde podemos aprehender el ser pleno y verdadero de todas las cosas, y el del devenir, que no puede más que mostrarnos apariencia y falsedad de ellas. El mundo del devenir no es más que una imitación de la verdadera realidad que es la de las Ideas de modo que, como decíamos, el artesano puede producir camas (imitaciones) según la Idea de Cama, pero nunca producirá la Idea misma: a una Idea permanente le corresponde, en el mundo del cambio y de la apariencia, algo que la aparenta. Esto no es difícil de entender si pensamos en seres tangibles, sin embargo, en el caso de los intangibles, ¿cuál sería la imitación correspondiente a la Idea del Bien, de la Justicia, de la Piedad, etc.? Esta pregunta no parece muy difícil de responder si pensamos que tales Ideas se manifestarían, necesariamente, en acciones y hechos que pudiésemos catalogarlos como buenos, justos, piadosos, etc., y esto es evidentemente posible en la medida en que logremos contemplar y conocer las Ideas que tengan

[56] *República*, 596b, 597a (Gredos 94, pp. 458, 460).

alguna relación con una vida excelente. Sin este conocimiento, de ningún modo nos será posible imitar plenamente el verdadero Bien en todas nuestras acciones, por lo que será necesario que, así como hay un experto que es capaz de producir y explicar lo que es una espada, tendrá que haber otro que sea un experto en producir acciones y discursos buenos que imiten a la Idea del Bien; así como hay *téknai* que producen espadas, jarrones, estatuas, etc., tendrá que haber una *tékne* que produzca actos y discursos buenos. Para Platón, tal *tékne* será la dialéctica, y el experto o profesional que la ejercerá será el filósofo:

> Entonces ha de llamarse 'filósofos' a los que dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí, y no 'amantes de la opinión'. (…) Son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras no son filósofos los incapaces de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada.[57]

La diferencia que Platón hace entre los *philósophos*, amantes de la sabiduría, y los *philodóxos*, amantes de la opinión, no tiene como único objetivo diferenciar la labor del filósofo de cualquier otra, sino apartarla completamente del oficio con el que se le solía confundirla: la sofística. Si recordamos que la forma de argumentar de Protágoras estaba bastante emparentada a la de Sócrates, entenderemos que Platón se ve en la necesidad de encontrar la diferencia esencial entre la dialéctica y lo que llamamos anteriormente «antilógica»: mientras que el dialéctico argumenta para purificar cada vez más nuestros discursos de la falsedad y acercarlos así a la descripción diáfana de las Ideas, el antilógico hace uso de la argumentación no para encontrar la verdad, sino para elaborar discursos convincentes que, al no aspirar al conocimiento de las Ideas, tienen como único objetivo vencer en cualquier debate y dar la impresión de poseer sabiduría. La *tékne* del sofista, dirá Platón, no produce saber, sino apariencia e imitación del mismo.[58] La crítica a Protágoras es evidente: el sofista, por más experiencia y destreza que jure tener en la *arethé* y por más que prometa que puede hacer excelentes a los demás, no lo hará por ignorar completamente la contemplación de las Ideas, aquello que es lo único que puede hacer excelente a quien quiere serlo. Así, afirmar que la contemplación de las Formas es lo que otorga la verdadera *arethé* dará pie a Platón para concluir que el más excelente o sabio de todos será necesariamente el filósofo. Por ello, será también el más capacitado para enseñarles a los demás cómo vivir verdaderamente una vida excelente, es decir, conforme a la Idea del Bien, aquélla

[57] *República*, 480a, 484b (Gredos 94, pp. 294, 295).
[58] Cfr. *Sofista*, 233a-e, 234a-b (Gredos 117, pp. 373-377).

por la que "las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas."[59] Todas, incluyendo las que son producidas por otras *téknai*, de modo que si queremos saber lo que es una espada en sí misma no bastará sólo con preguntarle a quien la produce, sino que se requerirá el discurso del filósofo para entender cómo es que podemos producir una espada *buena* y *útil*, y no meramente una espada.

No debemos pasar por alto el hecho de que Platón no coloca al filósofo como el más sabio sólo porque sí. El ateniense llega a esta conclusión porque tiene en mente una figura pública que, para él, es la evidencia irrefutable de que la Filosofía es el verdadero camino para alcanzar una vida excelente: Sócrates, quien no solamente llegó a ser él mismo excelente, sino que, al dialogar con los habitantes de Atenas, los hacía cada vez más excelentes también a ellos. Esto, a su vez, no significa que toda la filosofía platónica sea meramente un homenaje al hombre al que Platón admiraba enormemente, más bien, es un esfuerzo intelectual riguroso por explicar, primero, cómo es posible alcanzar verdaderamente una vida buena y justa, semejante a la que vivió el protagonista de sus Diálogos; y segundo, qué lugar tendría el filósofo como tal en la organización de la ciudad, porque efectivamente tendría que tenerlo: si Sócrates era excelente y hacía excelentes a los demás, es evidente que la presencia del filósofo es necesaria para que la ciudad se beneficie de su conocimiento de las Ideas del Bien, de la Justicia, de la Piedad, etc., y no que simplemente sea eliminado injustamente tal y como atestiguó Platón. Así como la ciudad se organiza y administra gracias a todo lo que producen todas las *téknai* que la mantienen, así también la ciudad tendría que organizarse y administrarse tomando en cuenta la *tékne* de la dialéctica. Ahora, ¿qué lugar tendría el filósofo en la ciudad, siendo el más excelente y sabio de todos sus habitantes?

Platón concluirá que el filósofo cumpliría mejor con su función no como consejero o maestro de los demás, sino como su gobernante, pues será capaz no sólo de dirigirse a sí mismo hacia lo que es bueno y útil por su cercanía con las Ideas, sino también a los otros al *explicarles* cómo pueden armonizar plenamente su *tékne* con la Idea de aquello que producen y con lo que es bueno y útil para la ciudad. Resaltamos el concepto «explicar» porque es importante recordar, aquí, las diferencias que hacíamos en el primer capítulo entre la opinión y el saber. El saber

[59] *República*, 505a (Gredos 94, p. 327).

pleno lo tendrá el filósofo, pero los demás, que no contemplan las Formas y apenas logran tener una idea vaga de ellas, no podrán tener más que opinión verdadera de las cosas, es decir, siempre estarán en un punto intermedio entre lo verdadero y lo falso. En palabras del mismo Platón, es claro que "en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino," de modo que el dirigir a los demás lo hará como si fuese "artesano de la moderación, de la justicia y de la excelencia cívica en general." [60] Y es así como el ateniense concluirá lo siguiente:

> A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano.[61]

El que Platón considere que la contemplación del Bien corresponda a una *tékne* en específico y, por lo tanto, a un profesional que concretamente se dedique a ella, deja claro que la excelencia no sería algo alcanzable para todos, sino sólo para los que puedan dedicarse al ejercicio de la Filosofía. La justificación de esta idea es la siguiente: si vemos la experiencia como conocimiento adquirido con el tiempo, desde el punto de vista de Protágoras, parecería que todos podemos desarrollarla en cualquier ámbito en el que apliquemos el aprendizaje y la práctica, y es por ello por lo que, en el diálogo que lleva su nombre, defiende que la *arethé* es enseñable. Pero esto no puede ser cierto si tomamos en cuenta que hay ciertas destrezas que podemos adquirir y otras que no. Para Platón, es evidente que no todos poseemos la fuerza física para dedicarnos a la gimnasia, así como no todos tenemos la capacidad intelectual para la práctica de la dialéctica. Por lo tanto, cualquier arte no dependerá solamente de producir algo según la imitación de una Idea, sino también de que la naturaleza de quien se dedica a ese arte tenga la capacidad de adquirir las destrezas requeridas para aplicarla. Así, la excelencia y la capacidad de gobernar sólo pueden ser adquiridas por quienes han sido «mezclados con oro»,[62] es decir, por quienes tengan *por naturaleza* las capacidades intelectuales suficientes para contemplar la Idea del Bien y la comunicación que ésta tiene con todas las demás Ideas, de modo que se vuelvan los más sabios y excelentes para dirigir la producción y la organización de todas las

[60] *República*, 500c-d (Gredos 94, p. 320).
[61] *República*, 473d-e (Gredos 94, pp. 282-283).
[62] Cfr. *República*, 415a (Gredos 94, p. 197).

demás *téknai* hacia lo mejor para la ciudad y, con ello, hacia lo que conviene más a todos los que forman parte de ella. En resumen, Platón considera que el mejor gobierno para una ciudad será aquél que esté conformado por quienes son, por naturaleza, los mejores para dirigirla: el buen gobierno tendrá que ser necesariamente monárquico o aristocrático, es decir, de uno o de varios filósofos. Observemos que el ateniense no concluye esto con intenciones pretenciosas; la lógica de su propio pensamiento lo orienta a pensar que quien gobierna lo hace porque tiene la naturaleza para ello. A su vez, hay que tomar en cuenta que si Platón considera al filósofo como el más excelente no es con la intención de ensalzarlo. Más bien, espera a entender y a proponer cuál será su papel dentro de la ciudad: si el filósofo debe gobernar no es para su propio beneficio, sino para el de toda la ciudad entera.

Si retomamos aquí la pregunta con la que iniciamos el desarrollo de este capítulo: ¿qué significa para Platón que *arethé* sea conocimiento?, podemos responder lo siguiente: la *arethé* es el conocimiento pleno de las Ideas de Justicia, de Piedad, del Bien, y de cualquier otra virtud. Este conocimiento tiene la forma específica de un arte o *tékne,* tal y como un herrero tiene conocimiento de lo que es una espada o como un alfarero de lo que es un jarrón, de modo que ambos pueden elaborar siempre y de la mejor forma aquello que producen según la Idea que guía su *tékne*. Por otra parte, así como no todos podemos ser herreros o alfareros porque eso dependerá de que naturalmente tengamos la capacidad para dedicarnos a una *tékne* u otra, así tampoco podremos dedicarnos todos al conocimiento de las Ideas que nos llevarán a vivir una vida excelente. A esto sólo podrá dedicarse plenamente el filósofo, es decir, aquél cuya *tékne* consiste en la dialéctica y cuya naturaleza está predispuesta para ejercitarla correctamente. Ahora, si nuestra felicidad depende del conocimiento de las Ideas para saber ajustar nuestra vida a ellas de forma medida y calculada, lo que nos es conveniente no estará determinado por las circunstancias tal y como lo pensaría Protágoras, sino más bien por una Idea que debemos conocer plenamente para que nuestra felicidad sea verdadera, es decir, permanente e inamovible, capaz de soportar todos los embates del mundo de los sentidos, de la opinión y del devenir constante: la Idea de lo Conveniente.

Lo Conveniente como Idea del justo medio

Platón explicará con mayor detalle en qué consiste lo Conveniente en sí en el diálogo del *Político,* Idea cuya existencia es importante analizar si consideramos que, para el ateniense,

contradice la postura de Protágoras sobre el *kairós* o del momento oportuno como determinado por las circunstancias. Ahora, hay que aclarar que la existencia de las Ideas como tal no es un tema desarrollado explícitamente en el *Político*, sin embargo, es evidente que Platón lo tiene en mente ya que ellas son los modelos que determinan el que una cosa sea buena o mala, si una cama está bien o mal hecha, etc.:

> Debe sostenerse concomitantemente que todas las artes existen y que el más junto con el menos son conmensurables no sólo en su relación recíproca, sino también respecto de la realización del justo medio; porque, si esta conmensurabilidad existe, existen también las artes y, si éstas existen, también existe aquélla; si, en cambio, alguno de estos términos falta, tampoco existirá jamás el otro.[63]

La cita anterior propone lo siguiente: para Platón, si todas las artes o *téknai* existen, lo hacen como métricas de un justo medio, es decir, de modelos racionales gracias a los cuales ellas se guían en su producción. En el contexto del *Político*, Platón explicará que el arte de gobernar tendrá como su propio modelo el de la ciudad en sí, así como el carpintero tiene como modelo de su propia *tékne* el de una cama o el de una silla. Ahora, para abonar a nuestra comprensión del justo medio como "aquella realidad que es necesaria a toda producción,"[64] proponemos el siguiente ejemplo: el herrero no sería capaz de producir espadas si no tuviera en la mente este modelo del justo medio. Puede que todas las espadas que produzca sean ligeramente diferentes entre ellas, de modo que algunas serán más grandes y otras más pequeñas, pero siempre obedecerán a ese modelo que le permitirá determinar si las espadas que produce son útiles y buenas; si obedecen a lo que una espada *debería* ser. Lo contrario de esto sería precisamente que fuera tan pequeña o tan grande que terminara siendo una mala espada (es decir, si estuviera más cerca de los «extremos» y no del justo medio). Esto será lo mismo que decir que estaría muy alejada del *ser* de una espada. De esto, podemos concluir con Platón, una vez más, que lo conveniente o lo oportuno no depende de la práctica, sino de la razón: toda *tékne* tiene su fundamento en el conocimiento de una Idea, de un modelo eterno e inmutable que le permite producir lo que corresponde a su propia actividad. Si se determinaran por la experiencia o la destreza (Protágoras), estarían sometidas al cambio y a la multiplicidad, por lo que un jardinero jamás podría ser realmente un buen jardinero, un político jamás podría ser un buen político y,

[63] *Político*, 284d (Gredos 117, p. 563).
[64] *Político*, 283d (Gredos 117, p. 560).

en sintonía con el sentido de la *arethé* que hemos desarrollado en este capítulo, no seríamos nunca capaces de saber realmente qué es lo que puede hacernos sabios, excelentes y felices.

¿Cuáles serían, luego, las consecuencias de que el justo medio o lo conveniente dependan de la práctica, como sostendría Protágoras, o de la razón, como defendería Platón? En el primer caso, en el que la verdad, el ser y el lenguaje tienen un peso relativo, según propone Protágoras, el sabio puede serlo si sabe lo que es lo más beneficioso para alguien, pero su sabiduría puede ser tal en una ciudad y en otra no, en un momento sí y en otro no: si su conocimiento de lo más beneficioso llegara a fallar, seguramente ya nadie lo considerará un sabio o mínimo se le pondrá en duda. Y si alguien tal defendiera en Grecia que son inadmisibles las uniones matrimoniales entre hermanos, sería aplaudido, pero dejaría de ser reconocido como sabio si propusiera lo mismo en Egipto, retomando el ejemplo de Guthrie que exponíamos en el segundo capítulo.[65] Así, lo que puede ser sabiduría o excelencia en un momento, podría después no serlo, y lo que en un momento dado podría ser considerado ignorancia o mediocridad, podría después no serlo. Ahora, en el caso de que el justo medio o lo conveniente dependiera de modelos racionales tal y como propone Platón, lo que es sabiduría y excelencia no lo serían de forma contingente, sino permanente y absolutamente. Quien sea sabio, lo será siempre porque su conocimiento de lo Conveniente le permitirá saber lo que es bueno y justo en todo momento, en cualquier situación y en cualquier tiempo. Esta forma de concebir la *arethé* como sabiduría aspira claramente a alcanzar un conocimiento de lo que nos hace felices, pero de modo que no deje ningún lugar al debate ni a las discrepancias entre lo que unos y otros podemos considerar como lo más beneficioso.

Sobre el sentido de la *arethé* como conocimiento según Platón, podemos resumir lo siguiente. Primero, aunque hay un primer acuerdo con Protágoras en cuanto a que la excelencia se alcanza por el conocimiento, esto no significa lo mismo que decir que se alcanza por la experiencia y la destreza. El modelo que propone Platón es el del saber técnico, que define que toda *tékne* se fundamenta en el conocimiento de la Idea de aquello que produce. Desde esta perspectiva, *arethé* es conocimiento del Bien, de lo Conveniente, lo que posibilita a su vez poder calcular cuándo algo puede hacernos realmente felices. Segundo, esta concepción técnica de la

[65] *Vid. Supra*, p. 28.

excelencia también presupone que no todos podrán alcanzarla, así como no todos pueden ser médicos, herreros, etc. Sólo los filósofos, que son los únicos que ejercen la *tékne* de la dialéctica y que cuentan con la naturaleza adecuada para dedicarse a la contemplación de las Ideas, son también los más indicados para explicarles a los demás lo que es bueno y conveniente según el Bien y lo Conveniente en sí, al grado de que necesariamente este conocimiento privilegiado los hace los más indicados para gobernar la ciudad. Concluiremos aquí la exposición del sentido platónico de la *arethé* como conocimiento y pasaremos, en la siguiente sección, a analizar el mismo asunto desde el pensamiento de Protágoras, quien llegará a conclusiones diferentes sobre los mismos conceptos a partir de una concepción de la realidad como múltiple y cambiante.

El sentido protagórico de la arethé *como saber político*

Para interpretar la idea de que la *arethé* es conocimiento del mismo modo que lo haría Protágoras, partiremos de un punto que fue ya analizado en el capítulo segundo. Como decíamos, el objetivo de cuidar la rigurosidad lógica del discurso consiste, para el abderita, en que resulte convincente para el interlocutor del mismo. Esto, a su vez, tiene como meta modificar su disposición, de manera que pueda aceptar como verdadero el discurso que se le comparte. En caso de que esto no ocurriera, mínimo se le obligará a admitir la existencia de dos discursos diferentes sobre un mismo asunto, de modo que tendrá que optar por aceptar como verdadero uno u otro. Ahora, ¿de qué dependería la decisión del interlocutor? El discurso que asuma como convincente será aquél que le *suene* y *resulte* conveniente, es decir, aquél que puede mostrarse y demostrarse como algo bueno, adecuado a la supervivencia y al sentimiento moral de quien lo escucha. Esta concepción de lo conveniente parte de una concepción de la verdad, del ser y del lenguaje como relativos, dependientes de una realidad en constante devenir y que se presenta a nuestra percepción condicionada, a su vez, por nuestras disposiciones corporales y mentales, también siempre en movimiento: lo conveniente como tal, para Protágoras, no podrá ser algo semejante a una Idea permanente e inmóvil, sino que su sentido dependerá de que nuestra percepción nos permita identificar algo como lo más beneficioso y de que la realidad lo confirme como tal.

Es importante hacer énfasis en que el discurso conveniente es aquel que «suena» y «resulta» tal. El «sonar» se refiere no sólo a la coherencia lógica del discurso, sino también a cualquier otro recurso pedagógico que refuerce el sentido del mismo. Tenemos como ejemplo al Protágoras

que Platón representa en el diálogo que lleva el nombre del abderita, que no sólo es estricto en su argumentación, sino que también hace uso de un mito para hacer más comprensible su mensaje: Protágoras considera que, además de la lógica, es válido hacer uso de recursos retóricos y pedagógicos para convencer al otro mientras éstos busquen encaminar la disposición actual del interlocutor a otra más beneficiosa. Por otra parte, el que un discurso «resulte» conveniente depende de que éste venga acompañado de todo el peso de la evidencia. Sin esto, cualquier discurso carecería de sentido, incluso si fuese el discurso más bello y emotivo que nos podamos imaginar. Por ejemplo, si a un joven quisiera enseñársele lo importante que es que honre a sus padres, el discurso resultaría convincente si se le demostrara la buena fama de la que goza Fulano por ser buen hijo, pero también se le podría convencer si se le mostrara lo despreciable que es Mengano, de quien todo el mundo sabe que ha llegado a robar a su madre; hay que demostrarle al joven que es mejor para él honrar a sus padres no sólo con un discurso, sino también con casos reales que no le permitan negar la solidez de lo que se le dice. Las leyes y los castigos que éstas imponen educan del mismo modo: se alaba socialmente o al menos se deja tranquilo a quien cumple la ley, y esto es conveniente para llevar una vida buena. No es el caso de quien quebranta los códigos de la ciudad: a éste se le aplicará el debido castigo y se le condenará ante los ojos de toda la sociedad para forzarlo a corregirse, haciéndolo recordar lo conveniente que es para él cumplir la ley, por un lado, y poniéndolo como ejemplo para toda la ciudad de que no conviene romperla, por otro.

Lo anterior nos permite entender que el que un discurso suene convincente para que sea bueno, no tiene nada que ver con afirmar que lo bueno en sí depende *únicamente* de lo que nosotros consideramos tal. Pensar que un discurso es bueno sólo porque convence es absurdo, ya que esto equivaldría a ignorar completamente el peso de la realidad que es la que corrobora si lo que decimos de ella es verdadero o falso. Los criterios que propone el abderita para definir lo que es bueno y conveniente para nosotros son más estrictos de lo que a simple vista podría parecer, y si es verdad que dependerá de lo que en las circunstancias oportunas se adecúe a la supervivencia y al sentimiento moral de cada quien, eso no significa que la realidad no siga teniendo su propio peso; lo que creamos que es bueno debe tener su fundamento en la realidad, de lo contrario, nuestra creencia no tendría ninguna razón de ser. Recordemos que hablamos aquí de una realidad que deviene siempre y que puede confirmar como verdadera la percepción de dos

personas que, recibiendo el mismo aire, pueden sentirlo como frío en un caso y caliente en el otro, no porque una persona esté equivocada y la otra no, sino porque ambas reciben de la realidad toda la evidencia que necesitan para percibirla de una forma y de otra. Pasará lo mismo con lo que definamos como lo bueno: si discrepamos en ello, será porque lo bueno no tiene una única naturaleza, sino muchas, confirmadas todas tanto por nuestra percepción como por una realidad en movimiento que las confirma como verdaderas en el sentido en el que Protágoras entiende «verdad»: como una adecuación de lo que percibimos, lo que creemos, lo que sentimos, con una realidad que, por moverse siempre, puede confirmarla en un momento dado y después no hacerlo.

Platón nos deja una representación muy clara de esta concepción protagórica del bien fundamentada en el movimiento y la multiplicidad. En el *Teeteto*, Sócrates hace una apología de Protágoras expresando lo siguiente:

> 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 ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno. (…) Recuerda, por ejemplo, lo que se decía anteriormente, que 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 así es para ella. Pues bien, no es necesario ni es posible atribuir mayor sabiduría a una que a otra, ni hay que acusar al que está enfermo de ignorancia por las opiniones que tiene, como tampoco puede decirse del que está sano que sea sabio por opinar de otra forma. Pero hay que efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición es mejor que la otra. Esto es lo que 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. (…) 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. 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.[66]

Es el mismo Platón quien testifica que, para Protágoras, definir el bien como multiforme no significa necesariamente aceptar como beneficiosa cualquier cosa sólo porque lo «parece» (lo que pensamos y creemos), sino también porque «es» así (la realidad lo confirma), tal y como la cita anterior explica. Desde esta perspectiva, lo bueno y lo justo no se conocen por la contemplación de una Idea, sino por el peso de la *experiencia*: lo beneficioso y lo mejor no se conocen por saber «qué» son, sino por el «cuándo», el «dónde», el «cómo», por el momento

[66] *Teeteto,* 166d-e, 167a, c (Gredos 117, pp. 225-227).

oportuno, por el *kairós*. Esto, evidentemente, exigirá un esfuerzo intelectual para conocer la realidad tan riguroso como el que propone Platón, aunque los criterios filosóficos desde los cuales se haga sean muy distintos a los que el ateniense tiene en mente. Para Protágoras, el médico es tal no porque conozca las esencias «salud», «enfermedad» y «remedio», sino porque la práctica y la experiencia le han permitido ir definiendo lo que esos conceptos significan de modo que, por más que sepa él que cierta enfermedad conviene tratarla con algún medicamento, no lo recomendará si el paso de los años le ha enseñado que, bajo ciertas circunstancias, no hay que hacerlo. El sofista actúa de la misma forma: es capaz de predisponer a mejores condiciones a quien recibe sus enseñanzas porque es la experiencia la que lo ha formado para identificar cuándo, cómo y dónde lo mejor es tal; con el tiempo ha adquirido la destreza para identificar lo que es, en el momento oportuno (*kairós*), lo más beneficioso.

Tenemos suficientes elementos para, ahora, analizar en qué consiste la sabiduría para Protágoras. Mientras que Platón sostendrá que el sabio es aquél que posee un conocimiento profundo de las Ideas, Protágoras reconocerá como tal a aquél que es capaz de convencer al otro para que se predisponga a pensar y a actuar de un modo que le sea más conveniente, porque es la experiencia la que lo avala como persona capacitada para orientar a los demás. Esta forma de comprender la sabiduría, como podemos imaginar, no se corresponde con una forma del conocimiento más cercana a lo que anteriormente llamamos *saber técnico*, propio del profesional o especialista que posee un manejo hábil y preciso de los conceptos que maneja en su campo de trabajo: es un conocimiento de talante esencialmente *teórico*. Protágoras, más bien, sostiene una concepción de sabiduría más cercana a lo *práctico* y a lo cotidiano, una forma del conocimiento que explica, en un primer momento, cómo es que nos convencemos de que las cosas son lo que son. En un segundo momento, define al sabio no como a aquel que ha logrado conocer un sentido absoluto de lo bueno en sí, sino como a aquél que ha adquirido la destreza y la experiencia para saber qué es lo que conviene según las circunstancias porque, aunque la realidad se encuentre en constante devenir, ésta no ha dejado de confirmarle que lo que él ha aprendido que es lo más beneficioso, efectivamente lo es.

Con lo anterior, podemos comprender con claridad la articulación del conocimiento con los conceptos de «experiencia» y «destreza». Podemos citar un fragmento del *Protágoras* en donde el abderita asemeja el aprendizaje de la excelencia al de la lengua griega: así como todos somos

capaces de adquirir experiencia y destreza en el uso de la lengua sin necesidad de un maestro, también podemos hacerlo con la excelencia: "No es fácil, Sócrates, que aparezca un maestro de esas cosas, mientras que es fácil, en cambio, encontrarlo para las cosas inhabituales; y así sucede para la virtud (*arethé*) y todo lo semejante."[67] Pensemos en el siguiente ejemplo: puede que a un niño se le asigne un cuidador que le enseñe cómo comportarse con los demás y cuáles serán sus obligaciones cívicas cuando crezca, pero la realidad es que no es necesario que tenga un maestro para aprender todo eso. Perfectamente lo hará adquiriendo experiencia (léase *conociendo*) de lo que está bien y lo que está mal mientras se relaciona cotidianamente con los que están a su alrededor. Puede llegar a ser un hombre sabio por la experiencia, es decir, por un conocimiento adquirido con el tiempo de lo más beneficioso, por un lado, y por la destreza o fineza para detectar ágilmente los detalles más sutiles que hacen que algo sea bueno o malo, por otro. Esto último se refiere a lo que coloquialmente le llamamos «agarrar maña»: hay una forma del conocimiento que se adquiere con la práctica y no con la teoría. Por poner un ejemplo, supongamos que quiero abrir un negocio, pero necesito aprender a comunicarme con mis futuros clientes: puede que lea muchos libros y vea varios videos en internet sobre cómo hacerlo correctamente y que eso me ayude hasta cierto punto, pero sutilidades como entender lo que necesita un cliente por sus gestos, su tono de voz, su mirada, etc., no podré identificarlas. Para eso, requeriré correr el riesgo de intentar entenderme con ellos y equivocarme en el intento, y eso lamentablemente implicará que quizá pierda uno que otro cliente si mi trato no les resultara satisfactorio. Con el tiempo, la experiencia me permitirá ir adquiriendo esas destrezas para comunicarme mejor poco a poco: son el ensayo y el error los que van sembrando y cultivando el conocimiento.

Si la *arethé* es algo que puede adquirirse con el tiempo del mismo modo que, cuando éramos niños, aprendimos a utilizar el lenguaje de forma cada vez más compleja y hábil, es comprensible que Protágoras defienda una postura filosófica absolutamente antagónica a la de Platón: mientras el ateniense considera que la *arethé* no se puede enseñar porque su cultivo dependerá de que alguien tenga la naturaleza adecuada para desarrollarla, Protágoras encuentra más que justificado afirmar absolutamente lo contrario: sí es posible enseñar la *arethé*. Por lo tanto, saber lo que es lo bueno en sí no estará al alcance de unos pocos, sino de todos, aunque

[67] *Protágoras*, 328a (Gredos 37, p. 535).

sea evidente que todos participarán de una vida excelente en mayor o menor medida dependiendo de su experiencia adquirida sobre lo más beneficioso. En este caso, la adecuada administración y organización de la ciudad no podrá estar en manos de unos pocos que sepan lo que es más beneficioso para ella, simplemente porque saberlo dependerá de todos los que la habitan. Por lo tanto, lo mejor para la ciudad se definirá no por el análisis de las Ideas, sino por el debate público, en donde el discurso que se imponga será el que suene y demuestre ser el más convincente de todos. Así, el saber para Protágoras, a diferencia de Platón, no será técnico, sino *político*:

> 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. (…) Mi enseñanza es 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. (…) [Enseñar el saber político y hacer a los hombres buenos ciudadanos], ése mismo es, Sócrates, el programa que yo profeso.[68]

Pensar que el bien es algo determinado por el debate público parece sugerir, aunque no contemos con evidencia histórica suficiente para corroborarlo, que Protágoras no apostaría por una ciudad organizada y dirigida por una única persona o por un grupo selecto, es decir, por una monarquía o aristocracia, tal y como sí propone Platón. El abderita, más bien, consideraría como lo más beneficioso el que la ciudad estuviera regida por una democracia, y si pudiésemos citar algún testimonio que lo confirme, solamente contamos con lo que parece ser una alusión de Platón en el diálogo *Político*:

> ¿Crees acaso que la muchedumbre de una ciudad es capaz de procurarse esta ciencia [política]? (…) Si así fuera, sería ella la más fácil de todas las artes. Porque sabemos que de entre mil hombres jamás podría darse tal número de jugadores eximios de tablas reales, comparados con los de otras partes de Grecia, y mucho menos semejante cantidad de reyes. (…) Y, como consecuencia de esto, creo yo, el recto gobierno debemos buscarlo en uno, en dos o en un número muy reducido de personas, en el caso de que se realice un gobierno recto. (…) Ninguna muchedumbre es capaz de adquirir un arte, sea el que fuere. (…) Por lo tanto, si existe un arte real, ni la muchedumbre de los ricos ni el pueblo todo podrán jamás adquirir esta ciencia política.[69]

Sin embargo, si consideramos dos elementos del pensamiento protagórico, es decir, el sentido de *arethé* como experiencia y destreza enseñables, por un lado, y la multiformidad del bien, por otro, es posible llegar a la siguiente conclusión: si bien es cierto que el modelo político

[68] *Protágoras*, 318a, e, 319a (Gredos 37, pp. 519-521).
[69] *Político*, 292e-293a, 300e (Gredos 117, pp. 579, 580, 594).

aparentemente más cercano al pensamiento del Protágoras es el democrático, el abderita no rechazaría que la ciudad se organizase con un modelo diferente dependiendo, claro, de que los ciudadanos lo consideren lo más conveniente para ellos. Después de todo, si el bien es multiforme y todos podemos participar de *arethé* en mayor o menos medida, la administración de la ciudad dependería de lo que los ciudadanos, por *convención*[70], decidieran que fuese lo más beneficioso, y no hay nada que les impida pensar que les convenga que uno, o pocos, o un gran consejo legislativo, por citar algunos ejemplos, sean los que gobiernen la ciudad. Incluso es posible que los ciudadanos consideren asumir una forma de gobierno para luego cambiarla por otra si lo vieran necesario, todo dependerá de lo que resulte lo más conveniente en las circunstancias oportunas. Esto último es algo que debemos analizar con mucha atención: así como el gobierno de una ciudad no posee una naturaleza específica, de modo que no tendría por qué ser necesariamente monárquico o aristocrático, tampoco la ciudad en sí posee una naturaleza propia; Protágoras no comparte con Platón, en absoluto, que algo como una Idea de Ciudad exista y que la ciudad, como imitación de aquélla, hará depender su organización y existencia del conocimiento que tenga de su Forma. La política, para el abderita, no se definiría nunca por modelos permanentes y eternos, sino por la relatividad de las circunstancias y de cómo éstas determinen lo que conviene o no a la ciudad, de modo que ella puede adoptar diversas formas de administrarse ya sea para mantenerse existente en medio de un mundo que está en constante devenir, ya sea para, en algún momento, desaparecer. Esto último es también absolutamente contrastante con el ideal de ciudad platónico, en donde la destrucción de ella ocurre no porque el devenir de las circunstancias se haya impuesto de manera irremediable, sino porque la ignorancia de los gobernantes, que no han alcanzado un conocimiento suficiente de la Ciudad en sí, ha provocado su desaparición.

[70] Es importante tomar en cuenta que el contexto histórico de la época se prestaba mucho para desarrollar un pensamiento filosófico como el de Protágoras. Las necesidades cada vez más complejas de la vida en la *polis* exigían que la excelencia ya no fuera únicamente un asunto de los aristócratas, es decir, de aquellos que eran descendientes de grandes figuras heroicas o acaudalas que, por su reconocimiento, concentraban el poder y lo hacían depender de la sangre heredada. Ahora, la adecuada dirección de la ciudad (estamos pensando aquí más concretamente en la Atenas de Pericles, en la que Protágoras ejerció como sofista) exigía que la excelencia se viera determinada por la discusión política y la capacidad de convencimiento, es decir, de poder defender de forma coherente y sólida el propio punto de vista y hacer que los otros lo adoptaran; el prestigio y el reconocimiento dependían ahora del debate público, y ya no del árbol genealógico. Para profundizar en este contexto histórico, es imprescindible la lectura de *Paideia: los ideales de la cultura griega*, de Werner Jaeger.

Conclusión

Podemos concluir este capítulo con lo siguiente: aunque Platón y Protágoras concuerdan en que la excelencia es conocimiento, discrepan en el sentido de esta idea. Platón sostendrá un modelo técnico del saber, en donde sólo unos pocos se dedicarán a un arte o *tékne* si poseen la naturaleza adecuada para ello, y en el que la producción de toda *tékne* será la imitación de una Idea, es decir, de un modelo eterno e inmutable. Por lo tanto, si la excelencia es conocimiento, ésta sólo podrá ser alcanzable para quien tenga la naturaleza adecuada para contemplar y conocer las Ideas del Bien, de la Justicia, de la Piedad, etc. Ellas, como modelos absolutos de las cosas múltiples y cambiantes, son la propuesta más radical de Platón a favor de la unidad y de la permanencia; todo cuanto perciben nuestros sentidos son sólo imitación de ellas. Por lo tanto, las Ideas son la plenitud del ser y de la verdad. Esto tendrá como consecuencia que el saber de lo que conviene a la organización de la ciudad corresponderá a unos pocos, de modo que la política será la *tékne* de un rey o de una aristocracia.

Protágoras, por su parte, entenderá la excelencia como alcanzable para todos, adquirida por experiencia y destreza y no por predisposición natural. El abderita puede llegar a esta conclusión porque, al ser para él la realidad múltiple y cambiante, el bien posee múltiples formas y no una naturaleza única. Por lo tanto, todos pueden participar de la excelencia en mayor o menor medida. Así, lo bueno o lo conveniente como tal no lo conocemos de forma teórica, sino práctica, a la luz del momento oportuno, y de lo que todos consideremos bueno por común acuerdo en el debate público. De esto, podemos concluir que Protágoras defendería como bueno cualquier modelo de gobierno que fuese considerado como tal por los ciudadanos, aunque su postura parece especialmente más cercana a la democracia.

Conclusiones

En el presente ensayo, hemos analizado tres ideas en tres capítulos distintos: la *aísthesis* como punto de partida del conocimiento, el sentido de la verdad como correspondencia de lo que percibimos con la realidad, y el hecho de que la *arethé*, la excelencia, es conocimiento. Hemos hecho esto planteando en la introducción de este trabajo una pregunta que ha guiado todo su desarrollo: a pesar de la aparente rivalidad filosófica entre Protágoras y Platón, ¿cuál es el problema esencial que los une?, presuponiendo que ambos filósofos comparten un mismo suelo epistemológico, es decir, una preconcepción del mundo que hace que las cosas sean lo que son de un modo tan evidente que no es cuestionada en ningún momento. Esto es así no porque no se «deba» de cuestionar, sino porque al pensamiento griego de la época le resulta tan evidente que sería totalmente absurdo ponerla en duda; así como sería absurdo poner en duda que el sol saldrá cada mañana, para Platón y Protágoras hay una preconcepción de las cosas que haría absurdo pensarlas fuera de ella. Ahora, ¿cuál sería este suelo epistemológico que ambos filósofos dan por hecho y que el presente ensayo ha buscado esclarecer? Ese suelo es el del devenir y el de la permanencia.

Nos hemos limitado a analizar únicamente a dos filósofos del mundo griego (siglos VI-IV a. de C.) para demostrar cómo es que la permanencia y el devenir hacen constante presencia en el pensamiento de la época. Sin embargo, podríamos citar a cualquier otro filósofo para corroborarlo. Por ejemplo, antes de que la realidad pueda ser definida como *ápeiron* que rige un juego de retribuciones (Anaximandro), de explicarse a partir de algún elemento como el agua o el fuego (Tales de Mileto y Heráclito de Éfeso), o de ser pensada como átomos en constante movimiento e infinitos en número (Demócrito de Abdera), es indudablemente movimiento y permanencia. Lo que se podía poner en duda era si lo que regía el mundo era un Orden que efectivamente no se podía definir en algo más concreto (*ápeiron* significa «lo indefinido»), si la realidad era agua o fuego o si el mundo se podía explicar por partículas infinitas e indivisibles, pero de ninguna forma era posible rechazar que la realidad, en principio, poseía algo que siempre devenía y que siempre se mantenía siendo lo mismo eternamente.

En el caso de Platón y Protágoras, consideramos que este ensayo ha podido clarificar el lugar que ambas categorías tienen en el pensamiento de uno y de otro. En el caso de Platón, el devenir es el paradigma del engaño, de la falsedad y de la ignorancia, mientras que la permanencia es el

paradigma en el que las cosas revelan su ser plenamente, el de la verdad y el del conocimiento. En el caso de Protágoras, el devenir es la verdadera naturaleza de las cosas, pero eso no es lo mismo que decir que el devenir no puede ordenarse de formas distintas y de un modo relativamente estable, de modo que sí es posible que el conocimiento y la verdad existan aunque dependan de que la realidad y nuestra naturaleza humana, también en constante devenir por ser parte del mundo, no sufran alguna modificación en su orden interno que obligue a que lo que percibimos de una forma en un momento dado, luego lo percibamos de otra. Puede que tanto Platón como Protágoras le den mayor peso al devenir o a la permanencia, pero, con independencia de esto, ninguno de los dos puede hacer a un lado alguna de estas dos categorías: es más que evidente que ambas *son* la realidad y ambas requieren ser explicadas, incluso si el devenir *debe* ser explicado como engaño o apariencia o incluso si la permanencia *debe* ser explicada como algo relativo que depende del movimiento. En otras palabras, en el mundo griego de los siglos VI-IV a. de C., se puede rebatir cualquier postura filosófica, pero no se puede negar de ninguna manera que hay devenir, y hay permanencia. En esta época, el pensamiento ya está *premoldeado* por estas dos categorías, de modo que cualquier interpretación de la realidad no podrá hacerse sin darlas ya por hecho.

A lo anterior, quisiéramos añadir dos reflexiones que pueden ayudarnos a enriquecer el presente ensayo. La primera de ellas quisiera señalar que, si bien hemos catalogado la permanencia y el devenir como categorías sin las cuales no había pensamiento en la época que Platón y Protágoras vivieron, eso no significa que la lejanía histórica entre nosotros y ellos nos impida encontrar cierta familiaridad con los problemas intelectuales a los que se enfrentaron. Quizás nuestro pensamiento no esté ya moldeado de la misma forma (está moldeado de otra que tendría que ser esclarecida en un trabajo aparte), pero comparte todavía algo de las preocupaciones que tenía el mundo griego; quizás no interpretamos las cosas presuponiendo que su naturaleza se mueve y permanece a la vez, pero esto no es necesario para que podamos percibir cierta identificación con aquellos tiempos. La mejor explicación que podemos dar a esto es que las categorías con las que pensamos el mundo, aunque no son exactamente las mismas, han seguido guardando cierto parecido con las de Platón y Protágoras. Pero, ¿cuáles son esas categorías actuales y que todavía guardan alguna semejanza con las de hace 2500 años? Esta pregunta quizás no podamos responderla ahora debido a que, para eso, sería necesario que pudiésemos observar nuestra época

actual «desde fuera»: si podemos analizar el pensamiento griego y podemos clasificar sus categorías epistemológicas, es porque podemos colocarlo ante nosotros para analizarlo y comprenderlo, pero, ¿cómo poner nuestra propia época ante nosotros cuando *somos* esa época ahora mismo? ¿Cómo salir de nosotros mismos para entender las categorías que moldean nuestra forma de pensar actual? Esto es evidentemente imposible, y es éste precisamente el motivo por el que solamente podemos limitarnos, no podemos hacer más, a encontrar cierta identificación entre nosotros y los tiempos en los que Platón y Protágoras desarrollaron su pensamiento.

La segunda reflexión con la que quisiéramos enriquecer este ensayo es la siguiente: esta cercanía entre nosotros y el mundo griego puede ayudarnos a evitar la tentación de creer que, por la lejanía histórica entre nosotros y Platón y Protágoras, cualquier esfuerzo por comprenderlos terminaría siendo ocioso. Al contrario, retomar su pensamiento es la oportunidad de escuchar las voces de dos grandes pensadores que compartieron preocupaciones semejantes a las que actualmente tenemos. Después de todo, notemos que el problema del conocimiento no se queda clausurado en sí mismo: Platón y Protágoras lo consideran relacionado a un tema que es para ellos mucho más importante, es decir, cómo *vivir* una vida excelente, y de forma más precisa, cómo *saber* lo que nos hace excelentes. La excelencia, entendida como lo haría un griego, no es un concepto que nosotros usemos actualmente, pero tenemos otro que guarda ciertas semejanzas con él: felicidad. Así como Platón y Protágoras se preguntaron de qué manera podemos saber lo que nos hace excelentes, nosotros nos preguntamos ahora cómo podemos saber lo que nos hace felices.

Pensamos que no nos equivocamos si nos atrevemos a afirmar que, por encima de todas las preguntas que podemos hacernos acerca de nosotros mismos y acerca de la realidad, la más apremiante e importante de todas es la que pregunta sobre nuestra felicidad. Y sería ése el motivo por el que es la pregunta más difícil de responder, tan es así, que la excelencia buscada por Platón y Protágoras les exigió desarrollar todo un sistema filosófico que considerara no sólo el problema del conocimiento, sino también la naturaleza del mundo y la forma en la que deberíamos organizarnos en la ciudad. En otras palabras, la pregunta por la excelencia es una pregunta que obliga a responder, principalmente, desde tres frentes: uno epistemológico, otro ontológico y, finalmente, otro político.

Además de que nosotros no nos enfrentamos con dificultades menores a las que Platón y Protágoras se enfrentaron en su momento, hemos complejizado todavía más la pregunta por lo que ahora llamamos felicidad en vez de excelencia. Ahora ella requiere una respuesta desde muchos más frentes: el neurológico, el psicológico, el nutricional, el jurídico, el económico, el religioso, el antropológico, el sociológico… Y podemos seguir extendiendo la lista de disciplinas que actualmente participan de alguna forma en los esfuerzos por responderla. Quizás es por eso que, cuando pensamos que tenemos más herramientas para definir y alcanzar la felicidad, es cuando nuestro mundo actual se siente más alejado de ella: la pregunta por la felicidad, mientras más compleja sea, exigirá una respuesta cada vez más compleja y, por lo tanto, más difícil de encontrar. Es esto por lo que aquí proponemos sintetizarla en una visión más sencilla en donde sólo se consideren los aspectos más cotidianos de nuestro día a día, aclarando que no pretendemos con esto lograr que la pregunta se responda de una vez por todas, más bien, tenemos la esperanza de descargarla de la complejidad en la que se le ha encerrado. Platón y Protágoras pueden ayudarnos perfectamente a alcanzar nuestro objetivo: a saber, cómo es el mundo en el que existimos y vivimos (ontología), a saber, cómo podemos comprenderlo para relacionarnos de mejor forma con él y con nosotros mismos (epistemología), y a saber cómo es que podemos relacionarnos también de la mejor forma posible con los demás (política).

Pongamos entonces algunos ejemplos de lo que Platón y Protágoras pueden aportarnos a nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI, en cada uno de estos tres campos de la reflexión filosófica. En el plano ontológico y epistemológico, Platón puede aportarnos herramientas racionales para pensar un mundo que nos da evidencia suficiente, esto es indudable, de que podemos conocer su ser y su actuar de una forma que nos ha permitido, a lo largo de la historia, alcanzar los avances científicos de los que nos beneficiamos, incluso sin darnos cuenta, en nuestra época actual. El talante filosófico de Platón, tan entusiasta y optimista con la posibilidad de alcanzar un conocimiento pleno de todas las cosas, que son lo que son de forma permanente y eterna por naturaleza, es la que guía la ciencia hasta el día de hoy. Sin embargo, el talante filosófico de Protágoras, más caracterizado por un espíritu modesto y diligente nos recuerda que, si bien es verdad que podemos alcanzar un conocimiento muy profundo y cada vez más complejo de la realidad, no debemos olvidar que éste tiene sus límites. Por lo tanto, no se trata de caer en un pesimismo que nos niegue el derecho legítimo de usar nuestra principal

herramienta para movernos en el mundo: la razón. Protágoras solamente está recordándonos que, si no tenemos cuidado, el talante entusiasta de la filosofía podría degradarse en un ímpetu pretencioso de control y dominio total sobre la naturaleza, lo cual podría resquebrajar unos límites que no conviene franquear porque, si lo hace, las consecuencias pueden ser graves e irreparables. La ciencia nos ofrece dos ejemplos de esto: la misma razón que nos ha permitido alcanzar avances admirables en la medicina es la misma que ha fabricado las herramientas para que, en unos pocos minutos, se desate un apocalipsis nuclear que nos haga desaparecer para siempre. Tomemos en cuenta que, en nuestros días, cuando pensábamos que este peligro había desaparecido o al menos se nos había ocultado, nuevamente asoma la cabeza en un momento histórico que da indicios de ser una Segunda Guerra Fría.

Por otra parte, Platón nos recuerda que la política necesita ser un espacio de conceptos y de acuerdos que deben ser compartidos entre todos los que participamos de ella. El entendimiento con los demás y la organización que establecemos unos con otros para alcanzar juntos objetivos comunes, requiere que nos elaboremos un lenguaje común. Puede que no pensemos ya en que el bien y la justicia son imitaciones de una Idea, sin embargo, sí estaremos de acuerdo en que estos conceptos requieren tener una solidez y una univocidad semejante a la que Platón defiende, porque si no fuese así simplemente no podríamos entendernos. No podemos dejar la política en manos de relativismos morales que, bajo la excusa de que el bien tiene muchas formas y que por eso no debe definirse unívocamente, se dan la libertad de actuar como se les da la gana, pasando por encima del bien de los demás y denunciando de discriminación y de autoritarismo cualquier alto que se les quiera imponer para que no rompan la cohesión social: estamos convencidos de que no a pocos les sonará bastante esta situación. Sin embargo, Protágoras nos ayuda a recordar que muchas veces la búsqueda de sentidos unívocos y permanentes de lo bueno y lo justo, es precisamente el caldo de cultivo de ideologías políticas muy intolerantes y agresivas con quienes no comparten sus ideales. Puede que el bien tenga muchas formas, pero tal y como vimos en el presente ensayo, esto no necesariamente nos lleva a creer que cualquier forma de pensar y de actuar está moralmente justificada. Aunque afirmar la multiformidad del bien lleva innegablemente consigo ese peligro (Platón lo tiene bastante claro), tiene también la ventaja de recordarnos que no podemos dar por hecho que una definición del bien sea aplicable a cualquier circunstancia. Así como reconocer los límites de nuestra razón nos salva de ser

pretenciosos con nuestro conocimiento del mundo, también nos guarda de querer condenar, castigar e incluso erradicar a quienes no compartan nuestra concepción de lo que es bueno y justo. Admitir que no siempre compartiremos la misma idea sobre lo bueno no necesariamente nos lleva a la guerra, al contrario: es un freno necesario a presuponer que nuestra idea del bien es la única correcta, y es lo que nos permite prestar oídos atentos a lo que el otro piensa al respecto; el reconocimiento de que existen concepciones del bien muy diferentes a la propia es el primer paso para llegar a acuerdos y vivir en paz entre nosotros.

Como podemos observar, este ensayo no ha pretendido menoscabar a alguno de los dos grandes pensadores que hemos expuesto aquí. Más bien ha tenido la intención, desde un principio, de recoger lo mejor de dos posturas filosóficas que, si bien parten de concepciones del mundo distintas, comparten una misma época, un mismo suelo epistemológico y las mismas preocupaciones sobre lo que nos puede permitir saber qué es lo que puede hacernos excelentes. Su rivalidad no los antepone, más bien los complementa, y esto resulta profundamente enriquecedor para nosotros que, aunque nos encontramos en una época histórica diferente, claramente seguimos compartiendo cierta cercanía con el mundo griego tan interesado por conocer la verdadera naturaleza del mundo y lo que nos hace excelentes y felices. Quizás no hemos podido todavía responder la pregunta por nuestra felicidad, pero sí tenemos claro ahora, o al menos ha sido ésa la intención de este ensayo, la necesidad de rescatar los dos talantes de Platón y Protágoras: de la permanencia platónica, un talante entusiasta y optimista para no dejar de confiar que nuestra razón puede ayudarnos a conocer qué puede hacernos realmente felices; del devenir protagórico, el talante modesto y diligente para recordar que el camino de la razón es de ensayo y error, y de esfuerzo arduo por destruir y reconstruir nuestra interpretación del mundo según sea necesario, y sin desfallecer.

Hemos privilegiado la lectura directa de los Diálogos de Platón y de los testimonios históricos sobre el pensamiento de Protágoras de Abdera en sus ediciones de Gredos. Como obras que permitieran complementar la elaboración de este ensayo con elementos históricos y explicativos, hemos priorizado la consulta del *Protágoras de Abdera. Dissoi Lógoi. Textos relativistas* de José Solana Dueso y los tomos I, II, III y IV de la *Historia de la Filosofía Griega* de W. K. C. Guthrie. Privilegiar las obras mencionadas no ha pretendido descartar, de ningún modo, otras fuentes documentales que podrían ser utilizadas para una investigación futura y más

especializada, como *La teoría platónica del conocimiento*. *Traducción y comentario del* Teeteto *y el* Sofista, de Francis Cornford M., y *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, de Jaquelline Romilly.

BIBLIOGRAFÍA:

Biblioteca Clásica Gredos, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica 221), 1996.

Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito. Tomo II*, Gredos, Madrid, 1986.

Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Tomo I*, Gredos, Madrid, 1984.

Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega. Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época. Tomo IV*, Gredos, Madrid, 1990.

Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega. Siglo V. Ilustración. Tomo III*, Gredos, Madrid, 1988.

Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Gredos (Biblioteca Clásica 182), Madrid, 1993.

José Solana Dueso, *Protágoras de Abdera. Dissoi Lógoi. Textos relativistas*. Madrid, Akal S. A., 1996.

Lorena Rojas Parma, "Protágoras y el significado de la *aísthesis*" en *Revista de Filosofía*. Universidad Católica Andrés Bello, s/l, volumen 71, 2015. Pp. 127-149.

Miguel García-Baró, *De Homero a Sócrates. Invitación a la Filosofía*, Sígueme, Salamanca, 2004.

Platón, *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Gredos (Biblioteca Clásica 37), Madrid, 1981.

Platón, *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Gredos (Biblioteca Clásica 61), Madrid, 1983.

Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos (Biblioteca Clásica 93), Madrid, 1986.

Platón, *Diálogos IV: República*. Gredos (Biblioteca Clásica 94), Madrid, 1986.

Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Gredos (Biblioteca Clásica 117), Madrid, 1988.

Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.