

PROTÁGORAS Y LA INVENCIÓN HUMANA DE LA POLÍTICA. LAS CONDICIONES DEL PACTO SOCIAL EN LA ATENAS DEMOCRÁTICA

JULIÁN GALLEGO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
julian_gallego@fullzero.com.ar

ARGOS 24 (2000) pp. 85-112

El artículo aborda la concepción sofística de la sociedad a partir del problema de lo que en términos modernos se conceptualiza con la idea de pacto social. Se hace especial referencia al pensamiento de Protágoras y su relación con la Atenas democrática, principalmente el mito del surgimiento de la política, la doctrina sobre la virtud política como un atributo de todos y el funcionamiento del *lógos* para hacer que un parecer cobre existencia real. Finalmente, se hace hincapié en la importancia de la educación del ciudadano como un elemento inmanente a las prácticas políticas de la democracia ateniense.

pacto social | política | discurso | verdad | parecer

Plantearse el problema del pacto social desde la perspectiva de la sofística implica moverse principalmente entre Protágoras, que es el que percibe por vez primera a la política como un pacto, y Antifonte, que traza una distinción radical entre la ley y la naturaleza, sin dejar de lado las consecuencias que se extraen de las tesis gorgianas sobre el no-ser, la verdad y la función del lenguaje. El problema del pacto consiste en establecer los vínculos adecuados entre la esfera de lo político y la de lo comunitario, separación conceptual que no existe en el pensamiento griego pero respecto de la cual es posible señalar algo a partir de las nociones de *politeía* y *koinonía*, que nos han permitido desentrañar en qué sentido podemos hablar con alguna propiedad de estado y sociedad en la Grecia antigua, puesto que la *pólis* era al mismo tiempo tanto una forma de gobierno como una comunidad.¹

Esto es justamente lo que vemos aparecer, no bajo el modo de lo simultáneo sino de manera sucesiva, en el mito del *Protágoras* de Platón: en primer lugar, gracias a Prometeo, las múltiples artes y las fuerzas

¹ GALLEGO (1994:149-60).

dispersas de los grupos humanos configuran ya una vida social; en segundo lugar, por un acto de Zeus, la unidad política de la sociedad hace que esas múltiples fuerzas sean partes de un todo social. Un relato de esta índole nos conduce sin duda a una cuestión mayor, la del estatuto de los mitos en la obra platónica, problema al que Luc Brisson le ha dedicado un libro completo.²

A partir de sus aportes y de los análisis de Pierre Vidal-Naquet,³ hemos llegado a la conclusión de que el mito en la obra platónica se coloca en posición de aquello que no puede ser representado por la razón. En efecto, si bien la cultura griega ha transitado del mito a la razón,⁴ una vez apartado y relegado el mito del pensamiento racional, aquel reaparece en este sin que pueda ser nuevamente apartado porque esta operación ya ha sido realizada. Así, el mito pasa a ocupar entonces el sitio de lo que, estando en exceso respecto del pensamiento racional, de todos modos se hace manifiesto en su interior: lo que no puede ser pensado según los criterios de adecuación entre verdad y esencia, tal la posición del mito que postulamos para esta obra platónica.

Un análisis del mito del *Protágoras* conlleva para nosotros no perder de vista esta cuestión, por lo cual será necesario preguntarse qué es aquello que en esta narración se ubica en exceso en relación con el pensamiento racional. Adelantaremos aquí que de lo que se trata en este relato es del problema de la invención de la política –aquello que para los griegos *hace ser* a la sociedad– y del pacto.⁵ cuyo consenso posibilita que de las fuerzas múltiples y dispersas, sus conflictos y sus peligros,

² BRISSON (1994).

³ VIDAL-NAQUET (1983:304-47; 1992:74-128).

⁴ Cf. VERNANT (1985:247-49, 264-66, 334-64); también UNTERSTEINER (1949:76-78), que postula la externalidad del mito respecto del pensamiento y lleva a cabo su análisis del mito de Protágoras a partir de esta distinción.

⁵ Como introducción al problema del pacto social en el pensamiento de los sofistas, GITHRIE (1988:139-50) y KERFERD (1988:179-208). Con respecto a la formulación del pacto social en el mito de Protágoras, DUPRÉEL (1948:30-35), que relaciona esta cuestión con la tesis del convencionalismo sociológico que el autor asume en torno al *méttron ánthropos* protagórico. Asimismo UNTERSTEINER (1949:79-85) y la crítica de PLÁCIDO (1973:35, n. 41), que considera algo verdaderamente forzado la aplicación que hace Untersteiner del *lógos* débil y el *lógos* fuerte a la evolución de las *tékhnai*, es decir, una etapa previa donde prima la dispersión de los intereses de las artes particulares, el *hétton lógos* de la *tékhnē*, y una etapa superadora, el *kreítton lógos* en que el técnico se convierte en exponente del interés de la comunidad. τὸ κοινῇ δόξαν. En verdad, según Plácido, el argumento fuerte es un instrumento asociado fundamentalmente al arte político.

surja una sociedad con capacidad para incluir lo múltiple.⁶

Un contexto histórico preciso permite situar esta cuestión. Hacia mediados del siglo V a.C. toma un relieve inusitado un tema que va a cristalizar alrededor de la idea del "primer inventor" (πρῶτος εὐρετής).⁷ Sófocles expone esta idea en *Antígona* (331-66) haciendo decir al coro que no existe nada más asombroso que el hombre, el cual posee una destreza técnica y una habilidad superiores a lo que podría imaginarse; él se ha enseñado a sí mismo la palabra y el pensamiento, a partir de los cuales se desarrolla la ciudad y sus formas civilizadas de comportamiento.⁸ Son los hombres, pues, los que han conquistado las técnicas, asunto sobre el que los sofistas no dejarán de insistir, por lo general en relación con el problema de la ley y la naturaleza. Esquilo también presenta una visión sobre este asunto en el *Prometeo encadenado* (436-506). El propio dios detalla cómo los hombres han recibido de su parte el conjunto completo de las invenciones (σοφίσματα), los procedimientos (μηχανήματα), las artes (τέχναι) y los recursos (πόροι), y concluye señalando que, en definitiva, "los mortales han recibido de Prometeo todas las artes (πᾶσαι τέχναι)".⁹ Es evidente que el pasaje nos lleva directamente a la concepción protagórea expresada en la obra platónica,¹⁰ pues el problema principal del que se ocupa el pasaje esquileo, así como el de Sófocles, es el del saber técnico y su adquisición por parte de los hombres.

En efecto, en el mito del *Protágoras* el problema de las *tékhnai* se destaca como una cuestión de primer orden.¹¹ "El hombre, dice Protágoras, cuando tuvo participación en el destino divino, en primer lugar, a causa del parentesco con los dioses, fue el único de los animales que creyó en los dioses y empezó a erigir altares y estatuas de los dioses. Después articuló la voz y enseguida mediante el arte las palabras, e inventó casas, vestidos, calzados, lechos y los alimentos de la tierra" (322 a). Algo similar se lee en el *Sísifo*, drama satírico atribuido al sofista Cri-

⁶ Este aspecto de la doctrina sofística, tras haber hecho *tabula rasa* mediante una crítica al extremo de los valores vigentes, implica una reconstrucción a partir de nuevos criterios. En efecto, el problema del pacto o convención es un punto positivo del pensamiento sofístico, que trata de establecer nuevos criterios con los cuales concebir la sociedad sin recurrir a las ideas tradicionales. Cf. DE ROMILLY (1997:166-90).

⁷ VIDAL-NAQUET (1983:71-72).

⁸ SEGAL (1981:152-206); KNOX (1982). Cf. Isócrates, *Sobre el cambio* XV.24.

⁹ Cf. DE ROMILLY (1997:30-31).

¹⁰ SAID (1985:131-54).

¹¹ GILLI (1988:85-115).

tías –tío de Platón, aristócrata, opositor radical de la democracia y miembro activo de los Treinta Tiranos, que toman en sus manos el gobierno de Atenas luego de la derrota en la guerra del Peloponeso–. Según el fragmento que poseemos, hubo un tiempo en que no había orden en la vida humana; después los hombres establecieron leyes punitivas y la justicia como soberano imparcial. Pero, aunque ocultamente, los crímenes seguían cometándose, por lo que un hombre astuto e inteligente inventó a los dioses para bien de los hombres. Los persuadió, a la vez, de creer en ellos y temerles, de manera que los delitos de los malvados tuvieran en los dioses a los guardianes de sus actos. Introdujo una doctrina adecuada y, ocultando la verdad con un argumento falso, extinguió así la ilegalidad que reinaba (*Critias, Sísifo* = DK 88 B 25).¹²

No obstante la semejanza, una diferencia importante se esboza: para Protágoras, los hombres tienen lazos de parentesco con los dioses; para Critias, en cambio, los dioses son una invención de un hombre sabio para persuadir a los hombres de la utilidad de vivir políticamente organizados.¹³ Ciertamente, el relato de Critias asume en plenitud la doctrina sofística en torno a la humanidad del primer inventor. En el mito del *Protágoras* esto no se esboza así, puesto que la capacidad inventiva de los hombres sólo puede desarrollarse una vez que Prometeo entrega al hombre la sabiduría técnica junto con el fuego, tras haberlos robado a Hefesto y Atenea; la organización política de la sociedad es también un don divino, de Zeus en este caso, que lo entrega al hombre por medio de Hermes (321d; 322c). El mito asume como un dato la existencia de los dioses (320c-d), y pone al nivel de estos, de su voluntad y de sus decisiones, el acto inventivo por el cual la humanidad adviene como una singularidad respecto de los demás grupos de seres vivientes.¹⁴

¹² DE ROMILLY (1997:115-19).

¹³ En las *Suplicantes* (480-99; 449-52) de Esquilo se lee una invocación a los dioses por parte de Dánao, aunque recomendada por Pelasgo, mediante ofrendas en los altares. Esta apelación a los dioses cumple una función utilitaria y política, lo cual no significa que para Esquilo los dioses sean una invención humana. Pero es interesante constatar el paralelismo entre ambas situaciones: en el ámbito político, las leyes y los mecanismos prácticos institucionales no aseguran un inmediato consenso. La presencia de los dioses puede entonces ser una herramienta coercitiva para lograr los fines buscados. En el caso de Pelasgo, convencer en la asamblea que se va a celebrar; en el caso del fragmento de Critias, lograr la obediencia a las leyes. Cf. GALLEGO (1999).

¹⁴ Vale la pena mencionar aquí el agnosticismo de Protágoras. Según su afirmación, sobre los dioses no se puede decir nada, ni que son ni que no son, ni cuál sea su naturaleza

Es precisamente en este punto donde la narración platónica se aparta de la temática del *prôtos heuretés*. En el diálogo entre Sócrates y Protágoras esto aparece como fruto de una elección pedagógica. Aquel pide al sofista que demuestre lo más claramente posible si la virtud es enseñable (*διδασκτόν*). Este se pregunta cómo habrá de demostrarlo, relatando un mito (*μῦθον λέγων*), como el más anciano a los más jóvenes, o discuriendo por medio de un razonamiento (*λόγῳ διεξέλθων*). El sofista elige según lo que ha de resultar más agradable al auditorio: narrar un mito (320c).

Dos conclusiones se imponen. Por un lado, el hecho de enseñar sobre la base de la persuasión es una de las formas que los sofistas utilizan para poder transmitir sus lecciones a sus discípulos. Ser más agradable (*χαριέστερον εἶναι*) es la expresión que Platón pone en boca de Protágoras, dejando en claro así el papel que los sofistas asignan al uso del lenguaje en el acto de enseñar a los demás su saber. Por otro lado, se percibe una evidente oposición entre narrar un mito o discurrir por medio de un razonamiento. Esta oposición, ligada a ese tránsito del mito a la razón ya mencionado, se presenta ahora en el terreno del *lógos*. Se trata de una oposición no de una exclusión del mito, y así se lee en el propio texto de Platón: “*μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξέλθων*”. La opción por el mito nos muestra que este se ubica dentro del campo de la razón, y es desde esta que se decide introducir un relato mítico de acuerdo con las necesidades. Pero, ¿cuáles son estas necesidades? Desde la perspectiva sofística, lo que importa es persuadir para que el lego aprenda. Pero, según el punto de vista platónico, el mito va a permitir cerrar un problema que la *epistémē* no puede racionalmente elaborar: el problema de los comienzos.

En verdad, el mito busca desentrañar por qué la virtud política es enseñable, en tanto que todos los hombres participan de ella por igual. La narración expone que es a raíz de una decisión de Zeus que la *aretē politiké* es adquirida por el hombre, y es también a causa de su disposición que todos han de participar de ella. Sin embargo, en la lógica del mito lo que se cuenta es cómo se llega a tal situación: el robo de Prometeo, en primer lugar, la piedad de Zeus, después. Estamos ante la cuestión de los comienzos de la *pólis*. Es justamente aquí donde Platón

(Diógenes Laercio IX 51 = DK 80 B 4); cf. DE ROMILLY (1997:111-15). Por lo tanto, si Protágoras utilizó en verdad el mito que Platón refiere, su función sería básicamente pedagógica y persuasiva, para enseñar y convencer a sus oyentes acerca de lo que el sofista imparte como doctrina.

se aparta de la idea de que la invención de la política, y más aún la de los dioses, sea un producto humano tal como expresaba Critias.¹⁵ Según la doctrina general del filósofo, la política de los hombres en el mundo sensible sólo puede ser una copia defectuosa de la política en tanto que esencia ideal e inmutable. La corrección para esto ha de venir de la mano del filósofo-rey.¹⁶ Pero, ¿cómo los hombres, en el mundo de la *dóxa* y las apariencias, han adquirido la política? Esto es lo que en el pensamiento platónico está en exceso respecto de la razón, es decir, lo que no puede ser pensado por ella.¹⁷ La invención de la política, que para los sofistas era una capacidad humana,¹⁸ es lo que Platón no puede aceptar como tal porque, si así fuera, haría caer a la política enteramente en el terreno de la *dóxa*, y, por tanto, no sabría ser regulada según la necesidad rigurosa del concepto que el filosofema político platónico exige.

De este modo, el mito, que en un sentido se opone al *lógos*, muestra que, en otro sentido, se halla en el interior de este (Platón, *Fedón* 61b):¹⁹ no está excluido de la razón sino que sutura los razonamientos; no opera enlaces lógicos sino míticos; torna posible la continuidad de la demostración sin que pierda efectividad ni se produzca una dispersión de la razón. El mito sutura y no deja que las fisuras de la razón irrumpan haciendo estéril el intento.²⁰ Aquello que Critias asumía como obra del "primer inventor", en tanto los hombres, por sí mismos y según las necesidades, adquirirían la política y creaban a los dioses como reaseguro y representación de las leyes, en Platón, en cambio, será obra de los dioses: sólo hay invención de la política en tanto que designio

¹⁵ VIDAL-NAQUIET (1983:342, n. 52) destaca que Platón tanto en el *Político* (274c) como en la oración fúnebre del *Menéxeno* (238b) hace una opción a partir de dos posibilidades, o la invención humana o la invención divina de las artes y las técnicas, eligiendo la versión que más se opone al humanismo.

¹⁶ Estos son los problemas que aborda la *República*. Sobre estas cuestiones, ver JAEGER (1957:656-76); más recientemente, LISI (1989).

¹⁷ Cf. RANCIÈRE (1996:31): "Tal es la lección que Platón mismo da en el gran mito del *Político*. Es vano querer buscar modelos en la época de Cronos y los necios ensueños de los reyes pastores. Entre la época de Cronos y nosotros, el corte de la distorsión ya se ha producido siempre. Cuando a uno se le ocurre fundar en su principio la proporción de la ciudad, es que la democracia ya pasó por allí. Nuestro mundo gira 'en sentido contrario', y quien quiera curar a la política de sus males no tendrá más que una solución: la mentira que inventa una naturaleza social para dar una *arkhé* a la comunidad".

¹⁸ DE ROMILLY (1997:213-24).

¹⁹ Con respecto a la oposición en Platón entre relato mítico y discurso verificable ver BRISSON (1994:114-43).

²⁰ Sobre la utilidad del mito en Platón, *ibid.* (144-51).

divino.²¹ Las decisiones y el acto mismo de creación transcurren totalmente en el mundo de los dioses, sea por la falta de inteligencia de Epimeteo, sea por el robo de Prometeo, que busca remediar la imprudencia del anterior, sea por la piedad de Zeus, que comprende que a los hombres no les basta solamente con las técnicas particulares para poder conservarse y vivir organizadamente fundando ciudades. Es menester la política. En todas las etapas, los hombres son sujetos pasivos de las empresas divinas. Lo que el mito platónico deja afuera, para permitir la coherencia de un pensamiento sin contradicciones, es la actividad humana, la invención en inmanencia de las artes y técnicas y de las prácticas políticas colectivas, eso que el coro de la *Antígona* de Sófocles o el fragmento del *Sísifo* de Critias habían ya asumido sin ambages.

Ahora bien, el lugar que ocupa el mito en el discurso filosófico de Platón no invalida que podamos considerar ciertos elementos del relato, aunque mediados por el código platónico, como aspectos explícitos de la concepción política de Protágoras. La tendencia general de los estudiosos modernos ha sido tomar el mito como un texto pertinente para comprender el pensamiento protagórico.²² Una consideración a tener en cuenta es que este mito se inserta en el plano más general de los embates platónicos contra la democracia,²³ cosa que, de todos modos, no desdice la alternativa de leer los contenidos sofísticos allí presentes. El análisis estructural de Luc Brisson pone en claro de qué modo el texto, a pesar de hacer referencia a un pasado mítico lejano, resulta inmanente a las ideas políticas de la segunda mitad del siglo V.²⁴ Se trata, ciertamente, de la política como campo de acción dominante en la vida humana.²⁵

Las polémicas sobre la democracia y sobre la inmanencia y el primado de lo político se conjugan de manera tal en el pensamiento de Protágoras que conducen tanto a la formulación de una suerte de teoría

²¹ Cf. VIDAL-NAQUET (1983:342-43). Platón, según el autor, no se aparta fácilmente de Protágoras: en el *Político*, junto al ciclo de Zeus se colocan la filosofía, la ciencia y la ciudad. Y, siguiendo a Golschmidt (n. 55), que plantea que la ciudad no parece tener ninguna utilidad en el más allá, Vidal-Naquet señala que si bien para Platón la ciencia puede ser separada en teoría de la institución cívica, en la edad de oro los hombres casi no la practican.

²² PLÁCIDO (1984:174, n. 11; 1973:36-37) da las referencias principales de las interpretaciones a favor o en contra de la idea de que el mito pueda considerarse una expresión significativa del pensamiento del sofista.

²³ Al respecto, CAPIZZI (1970).

²⁴ BRISSON (1975).

²⁵ Cf. LAMI (1975).

del pacto social como a una especie de historia de la humanidad al final de la cual el advenimiento de la política torna posible la existencia misma del contrato social y, por ende, de la sociedad humana.²⁶ Domingo Plácido demuestra que el mito, en su desarrollo, ofrece tres etapas diferentes de la historia de la humanidad.²⁷ La primera de ellas, la época de las interpretaciones cosmológicas, evoca el nacimiento de las especies. En la distribución de Epimeteo, vemos transcurrir el estado natural cuando el hombre se halla aún en situación de inferioridad (320c-321c). En segundo lugar nos encontramos con la etapa más primitiva de la evolución de la sociedad. A partir de la intervención de Prometeo los hombres dominan ya las técnicas pero son incapaces de nuclearse y vivir en sociedad porque carecen de la política (321c-322b). La última etapa, la que se abre con la donación de Zeus mediante su emisario Hermes, evoca el nacimiento de la política y la participación colectiva de los hombres en la ciudad, de acuerdo con relaciones de solidaridad y dependencia mutua entre los ciudadanos y contrariamente al dominio de las diversas *tékhnai* que son individuales (322c-d). Estamos ciertamente en el terreno del arte político (πολιτική τέχνη) y su atributo, la virtud política (πολιτική ἀρετή), que Zeus ha dado a todos por igual.²⁸

Esto último convoca de inmediato a la *pólis* democrática y nos lleva directamente hacia aquello que había provocado la demostración de Protágoras en el relato platónico, esto es, el argumento socrático en torno a la asamblea ateniense (319b-d)²⁹, pues para el sofista el hecho de que la virtud sea un bien colectivo hace posible su transmisión por medio de la enseñanza y el aprendizaje.³⁰ El carácter comunitario de la *aretè politiké* no se ve afectado aquí por las diferencias de grado en la posesión de la misma, hecho que, en sí mismo, depende de muchos factores. "Lo que simboliza, entonces, el don de Zeus, concluye Plácido, son las condiciones históricas generales propicias para el desarrollo de la política y que existen en la *pólis* democrática. Bien entendido, la conce-

²⁶ Cf. KAHN (1981) y NARCY (1990:41-45), que analiza el mito y la argumentación del Protágoras.

²⁷ PLÁCIDO (1984:163-66).

²⁸ GILLI (1988:143-81).

²⁹ Se trata del famoso pasaje en que Sócrates destaca que cuando los atenienses se reúnen en la asamblea y deben resolver cuestiones técnicas, consultan entonces a especialistas, pero al decidir sobre asuntos que competen a la organización de la ciudad, cualquiera puede pedir la palabra y aconsejar.

³⁰ GUTHRIE (1988:250-56).

sión de *aidós* y de *dike* no vienen de Zeus. Este es sólo un símbolo común a otras representaciones de la democracia ateniense".³¹

Está claro que el acontecimiento que periodiza esta historia de la humanidad es el nacimiento de la política. Ahora bien, ¿sobre qué elementos se asienta el contrato político? En el mito (322c), Protágoras cuenta que lo que Zeus envió a los hombres fue el respeto (*αἰδώς*) y la justicia (*δίκη*) para que ellos fueran principios ordenadores de las ciudades (*πόλεων κόσμοι*) y lazos creadores de amistad (*δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί*). El reparto del respeto y la justicia se hace entre todos los hombres, para que todos tengan su parte en ellos, puesto que si pocos participaran de ellos no surgirían ciudades (322d).³²

Barbara Cassin destaca que si bien el *lógos* parece no cumplir en la consecución del pacto políticamente organizado una función fundante (en efecto, la emisión de sonidos y la articulación de palabras son desarrollos humanos a partir de los aportes de Prometeo).³³ se puede inferir, no obstante, que en el cuadro sofístico, a diferencia de las concepciones morales platónicas, no hay una intención ética ni la autonomía de un sujeto moral, sino una moralidad práctica: respeto a las reglas del juego político. Así, *aidós* y *dike* implican sobre todo el respeto de la opinión pública, es decir, lo que los otros registran y esperan, así como la regla o el uso, esto es, el procedimiento que permite mostrar una norma de conducta requerida en público. La *aidós* lleva a sentir respeto por la *dike*, mientras que esta permite a cada uno demostrar aquella. De este modo, la ciudad se organiza a partir de la amistad, pues "no puede haber comunidad sin *philia* ni *philia* sin sentimiento de la justicia y reconocimiento de la humanidad del otro. con quien en lo sucesivo las relaciones no pasarán más por la violencia sino por la mediación del discurso persuasivo. La política es una 'técnica' y la ciudad, que no compete a la naturaleza sino a la cultura, es *artificio*".³⁴

Pero la política, en tanto algo inmanente y auto-constituyente, es para la sofística un asunto de *lógos*. ¿Cómo se acopla el mito a este requerimiento? La respuesta ya no se encuentra en el mito sino en el argumento que Protágoras desarrolla a continuación, donde saca las

³¹ PLÁCIDO (1984:166).

³² Véase GILLI (1988:358-61), que precisa cuáles son para Protágoras las condiciones para que se conforme un sujeto político: respeto y justicia repartidos para todos por igual.

³³ CASSIN (1995:215-25). Aquí, sigo de cerca su desarrollo. Dejo de lado, no obstante, su análisis de la relectura del mito protagórico por parte de Elio Aristides.

³⁴ HARTOG (1996:130).

conclusiones adecuadas para la demostración de que la virtud política es un atributo de todos que puede enseñarse y aprenderse.³⁵

En primer lugar, cuando se establece una consulta sobre la virtud política, es decir, cuando los atenienses hacen uso de la palabra en el espacio público, todos toman parte de la misma porque todos participan de esa virtud o no habría ciudades (323a). Esta conclusión, ya adelantada al final del relato mítico, deja entrever ahora el rol del discurso. El segundo elemento que establece Protágoras, para que Sócrates no crea que es engañado, consiste en demostrar que aunque alguien no sea justo debe decir igualmente que lo es: "puesto que todos los hombres piensan realmente que cada hombre participa de la justicia y de las demás virtudes políticas [...], si ven a uno que es injusto, y que sobre sí mismo dice la verdad en público (τάληθῆ ἔναντίον πολλῶν), lo que entonces pensaban que era prudencia (σωφροσύνην), decir la verdad, ahora es locura (μανίαν), y dicen que todos deben mostrar que son justos, lo sean o no (ἐάντε ὧσιν ἐάντε μή), o el que no finge justicia está loco; porque es necesario que nadie, cualquiera que sea, deje de ningún modo de participar de la misma, o no debe estar entre los hombres" (323a-c).

No se trata entonces de decir la verdad (τάληθῆ λέγειν) sino de mostrar que se es justo (φάναι εἶναι δίκαιούς), esto es, proferir lo que la virtud política exige en función de que el consenso que sostiene la situación siga vigente. Pero tal consenso sólo existe en virtud del *lógos*. No se postula nada que más allá de él sea capaz de garantizar la unidad del lazo social. Se trata, evidentemente, del régimen discursivo sofístico. Si no se dice la verdad sino que se profiere aquello que la comunidad acepta para que todos participen de la comunidad, se trata entonces de ficción, de lazo social imaginario. Volvemos a encontrarnos aquí con una formulación de igual tenor que la de Critias (*Sísifo* 25-26 = DK 88 B 25). En esta obra el respeto a la justicia a través de la vigilancia de los dioses es, en rigor, un falso argumento que oculta la verdad, pero que hace posible que el orden político de la sociedad pueda mantenerse. Para Protágoras, no debe decirse en público la verdad cuando esta atente contra el fundamento del lazo social basado en la virtud como atributo de todos. Si alguien dice ser no virtuoso debe ser excluido de la política, pues, de otro modo, la *pólis* misma corre peligro. La verdad que no puede ser dicha es la verdad de la situación, la que al advenir destru-

³⁵ KERFERD (1988:169-78).

ye el orden de lo dado. La idea de Protágoras viene, de algún modo, a reconocer lo mismo que Antifonte comprueba: la teoría del pacto no otorga garantía alguna de que se actúe con justicia; sólo establece cuál es la condición a respetar, y alcanza con que alguien muestre o diga que la respeta para que el pacto subsista. Ciertamente, Antifonte va un poco más allá que Protágoras, porque la violación sistemática de las leyes que algunos usufructúan no tiene una contraparte similar para quien elige obedecerlas (*Sobre la verdad* = DK 87 B 44, fr. I, A, cols. V-VI).³⁶ Esto conduce a la posibilidad cierta de que el lazo social se vea socavado desde su propio interior.³⁷ Por esta línea argumental nos encontramos nuevamente con Critias: puesto que el pacto sólo postula cuáles son las leyes que rigen el acuerdo pero persiste la posibilidad solapada de que sea violado, entonces, es necesario inventar un reaseguro, los dioses, dado que la creencia y el temor que infunden, al poner el respeto en un plano trascendente, garantizan un mejor cumplimiento de los postulados del pacto que la inmanencia pura de las leyes humanas. Claro que desde Protágoras hasta Antifonte y Critias, avanzamos de la primera a la segunda generación de sofistas, y transitamos también desde la *akmé* de la democracia ateniense a los estragos de su agotamiento.³⁸ Pero, igualmente, todos ellos comparten la idea básica acerca de cuáles son los fundamentos del pacto político.

El argumento de Protágoras en cuanto a decir o no la verdad es comparable al que, con fines distintos, según otro contexto y en un régimen discursivo diferente, desarrolla Foucault cuando sostiene que se puede decir la verdad pero no estar "en la verdad" del discurso de una

³⁶ Cf. FARRAR (1988:116-17).

³⁷ Esto es lo que pone de relieve FARRAR (1988:106-23), que argumenta que si bien la apelación al *nómos* conlleva una externalización del orden, mientras que la apelación a la *phýsis* implica un fortalecimiento del orden desde adentro, de todos modos, la oposición entre *nómos* y *phýsis* muestra los peligros de la socialización: que la *phýsis* al ser expulsada afuera de la *pólis* ya no sirva de reaseguro, y que el *nómos* como orden interno no sea capaz de garantizar la fortaleza del mismo. El peligro de la socialización no es otra cosa que la disolución del lazo social. Cf. RANCIÈRE (1996:29-34).

³⁸ DE ROMILLY (1997:140-65) señala que la crítica radical de todos los valores inaugurada por la primera generación de sofistas dio paso, a partir de la segunda generación, a un inmoralismo que era una consecuencia directa de la *tabula rasa* instaurada por los sofistas en su afán de destrucción de cualquier atisbo de trascendencia. De todos modos, esta no era la única opción, pues junto al inmoralismo de la época de la guerra del Peloponeso, cuando todo recurso es válido para reafirmar las propias posiciones, existe también otra posibilidad, la de una reconstrucción positiva de los valores a partir de la *tabula rasa*.

época. "Se puede decir la verdad siempre que se diga en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo las reglas de una 'policía' discursiva que se debe reactivar en cada uno de los discursos".³⁹ Esta exterioridad salvaje es lo que en el razonamiento protagórico aparece bajo la idea de locura, puesto que, ante cualquiera que diga la verdad, si esta atenta contra los supuestos de la situación, la ciudad deberá actuar para excluirlo radicalmente de ella, de manera que su enunciado no termine por desorganizarla. Si la situación se asienta sobre el supuesto de la participación de todos en la justicia y la virtud política, ser injusto y decirlo implica ubicarse en el afuera absoluto del sistema. La función "policíaca" del discurso concebida por Foucault tiene su correlato en las constricciones que señala Protágoras (327d) cuando establece que la educación, los tribunales, las leyes o cualquier otra compulsión deben actuar sobre los hombres para que los obligue continuamente a preocuparse por la virtud, si no serían una especie de salvajes. De este modo, el mundo es un efecto del decir, esto es, el decir produce el efecto de que una situación pueda advenir. Pero a su vez, ese decir prescribe desde entonces lo enunciable y lo decible, de modo que, bajo su ley, hay discursos indecibles cuya pronunciación queda estructuralmente prohibida.⁴⁰

El último argumento de Protágoras tendiente a demostrar que de la virtud participan todos y que esto es un efecto de discurso, lo hallamos en la afirmación del sofista acerca de que todos, dentro de sus posibilidades, son maestros de virtud, lo mismo que cualquiera que enseñe a los niños a hablar griego (ἐλληνίζειν). En efecto, el aprendizaje de la lengua materna es algo similar a la enseñanza de la virtud, y por ende la *aretè politiké*, al igual que la lengua materna, debe ser objeto de la *paideia* desde la infancia (328a; 325c). Así, conjuntamente con el *lógos* comienza a transmitirse aquello que hace que las ciudades puedan existir, pues todos los hombres son aptos para participar de la *aidós* y la *dike*, o, en su defecto, no podrían existir las ciudades. La conclusión que

³⁹ FOUCAULT (1973:30-31).

⁴⁰ BADIOU (1985:91-97) denomina a esto *interdicto* del lugar como categoría no de la política sino de la ley. En efecto, siguiendo el razonamiento que hace el autor, se puede decir que la proposición "yo soy injusto" está estructuralmente prohibida, según la ley de los lugares establecida por el enunciado que sostiene que la virtud política, basada en la justicia y el respeto, es algo que se aplica a todos los hombres. Por lo tanto, enunciar que se es injusto va contra la ley establecida sobre la virtud política y excluye a quien lo profiere sin que tal enunciado tenga valor político alguno.

se impone es que si el mito se toma como un texto significativo de la doctrina protagórea, entonces el *lógos* habrá de cumplir el rol creador que le cabe según la concepción sofística.⁴¹ Para ello, como hemos visto, es menester ir más allá del mito, continuar con el razonamiento argumentativo, es decir, avanzar sobre el relato en el que el *mythos* se inscribe en el *lógos*. Esto es lo que de algún modo sintetiza el propio Protágoras: "Te he dicho, Sócrates, con un mito y un argumento cómo la virtud es enseñable" (328c).⁴² En este terreno, Protágoras no sólo inscribe la narración mítica en el pensamiento racional, sino que, sobre todo, él mismo con su propia intervención se inscribe de lleno en la decisión sofística en torno al estatuto productor del discurso.

Otra derivación de la tesis protagórea sobre la necesidad de que todos participen de la virtud política atañe a la tesis del *homo-mensura*. Ya es un tópico en las discusiones sobre el punto privilegiar o bien el aspecto subjetivista o el genérico o el convencionalista de la tesis. En concreto, la formulación de la misma dice así: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto son, de las que no son, en cuanto no son".⁴³ La interpretación subjetivista es la que realiza Sócrates en el *Teeteto* (152a), pues sostiene que "tal como una cosa me parece a mí que es, así es para mí, y tal como una cosa te parece a ti que es, así es para ti". Se trata entonces del problema de la percepción, puesto que las cosas son para cada uno lo que él percibe (152b-c). La segunda interpretación, la genérica, tal vez no haya tenido una formulación tan clara en la antigüedad. Pero en algunas glosas de Sexto Empírico (*Esbozos pironianos* I 218 = DK 80 A 14) encontramos una postura objetivista: "[Protágoras] afirma también que las causas inteligibles de todos los fenómenos radican en la materia, por cuanto la materia, en la medida en que aquellos dependen de esta, es en potencia todo cuanto a todos se revela". Este objetivismo que apunta a todos, al menos en potencia, implica una idea genérica del hombre. Veamos las consecuencias derivadas del subjetivismo y el objetivismo.

Recientemente, Emmanuel Terray ha señalado con justa razón que los sofistas optan resueltamente por la inmanencia y, por lógica conse-

⁴¹ Para una análisis del mito de Protágoras en tanto *lógos* o argumento, FARRAR (1988:87-98).

⁴² Cf. BRISSON (1975:28-36; 1994:142).

⁴³ Protágoras ap. Sexto Empírico *Contra los profesores* VII 60 = DK 80 B 1; Platón *Teeteto* 152a, 166c-d; *Crátilo* 386a. Cf. PLACIDO (1973:40-58) que a lo largo de su exposición da las diversas interpretaciones y traducciones de esta tesis; asimismo DE ROMILLY (1997:106-11).

cuencia, llevan a cabo una crítica radical de todas las formas de trascendencia. A raíz de ello, políticamente hablando no puede concebirse desde entonces ningún fundamento ontológico ni para la ciudad ni para la ley. Esto es lo que se deduce de la afirmación del sofista en la apología que leemos en el *Teeteto* (167c): "Pues lo que a cada ciudad le parezca bueno y justo lo es para ella mientras se mantenga en tal opinión". Terray pasa seguidamente a analizar la tesis del hombre como medida, que también constituye un embate contra la trascendencia.⁴⁴ Su opción es la del subjetivismo, tal como ha sido aceptado en la antigüedad a partir de la interpretación socrática que ya citamos: "el hombre de Protágoras –concluye Terray– es el individuo singular, y su doctrina es resueltamente subjetivista y sensualista". Es por eso que el autor critica decididamente la postura que da a la tesis protagórea un sentido genérico.⁴⁵

Uno de los principales sostenedores de esta otra interpretación ha sido Theodor Gomperz. En primer lugar, porque ella es preferible a la de carácter individual y subjetivista. En segundo lugar, porque en la tesis del *homo-mensura* se trata del hombre o de la naturaleza del hombre, que percibe lo que es real, en tanto que lo que no es real no puede ser objeto de percepción. Por tanto, la teoría del conocimiento del sofista de Abdera parte de la noción genérica de hombre y no del individuo. Es Platón quien atribuye a Protágoras la idea de que lo que parece a cada uno verdadero es verdadero para él, hecho que conduce a un subjetivismo o escepticismo extremos, nombres que por lo demás hacen demasiado honor a una doctrina que no era la del sofista. Así, mientras el *Protágoras* brinda un retrato fiel, aunque exagerado, el *Teeteto* en cambio es una caricatura. Por todo esto, concluye Gomperz, no hay tal escepticismo universal en el sofista sino una concepción del hombre en cuanto ser genérico.⁴⁶

La tesis convencionalista, según nosotros la entendemos, hace hincapié en un aspecto distinto al privilegiado por las posturas aludidas hasta aquí. En este sentido, Eugène Dupréel argumenta que atribuirle al sofista una visión genérica de la naturaleza humana lleva a convertirlo en un precursor de Kant, tanto si se considera esto bajo la idea de un subjetivismo a la manera kantiana o un empirismo naturalista. Para el autor,

⁴⁴ TERRAY (1990:21-24); cf. ROSSETTI (1986).

⁴⁵ TERRAY (1990:24-26). La tesis individualista ha sido sostenida también por autores de la talla de LESKY (1968:373-74) y de un especialista en filosofía griega como GÜTHRIE (1988:172-74, 183-92); asimismo WINDELBAND (1955:121 y n. 62).

⁴⁶ GOMPERZ (1951:I.502-13).

Protágoras era profundamente antinaturalista, el primero que deja de lado radicalmente todo recurso a la *phúsis* cuando de explicar las cosas o justificar los valores se trata. Sin embargo, ello no lo conduce a adoptar la tesis individualista que sostiene el platonismo. Protágoras fue el menos "individualista" y por ende el más "social" de todos los pensadores de la antigüedad. La idea del *homo-mensura* lejos de expresar una teoría de la percepción y la apariencia, implica en esencia una concepción sociológica del conocimiento y su valor. El criterio a tomar en cuenta es el de lo social, pero no como una naturaleza sino como una concepción mutable, cambiante, que puede ser transformada mediante la acción. Se trata de una pragmática que establece la jerarquía de los conocimientos según el grado de su valor práctico y de acuerdo con la transmisión social de los mismos por el discurso. Por eso la importancia que tienen para la sofística la educación y la oratoria. Ambas prácticas, en efecto, pueden hacer cambiar las disposiciones aún no pulidas de los individuos transformándolas en otras. Es a raíz de todo esto que, para Dupréel, la doctrina de Protágoras es un convencionalismo sociológico: "Una fórmula breve y decisiva expresa a la vez el sentido verdadero, la intención y el alcance del aforismo protagórico: las cosas no son *por la naturaleza*, son *por la ley*, no φύσει sino νόμῳ".⁴⁷

Terray tiene razón, ciertamente, cuando señala que la postura genérica de Gomperz conduce a una visión trascendente del *homo-mensura*. Pero su visión nos parece desacertada cuando critica la idea que sobre esta tesis aporta el trabajo de Françoise Caujolle-Zaslavsky, que señala más que una interpretación genérica del hombre un punto de vista sociológico o convencionalista.⁴⁸ En efecto, Caujolle establece un planteamiento cercano al de Dupréel, pues su argumento apunta a comprender al *homo-mensura* no como el hombre genérico o el individuo sino en tanto intermediario entre ambos extremos, es decir, el elemento representativo de un grupo. La idea de representatividad podría, en verdad, conducir a un retorno de la trascendencia. Pero Caujolle aclara el punto al sostener que hombre designa, de manera verosímil, la idea de una colectividad asentada en el consenso que implica el respeto a una misma ley, es decir, el hombre como un emergente de una sociedad singular e históricamente determinada.

Interpretación genérica de acuerdo con un criterio naturalista e

⁴⁷ DUPRÉEL (1948:14-25).

⁴⁸ CAUJOLLE-ZASLAWSKY (1986:157).

interpretación sociologista según la idea de una convención cuyo modo de ser es el cambio, no son evidentemente lo mismo. Mientras que la primera instala la trascendencia, la segunda pone el acento en un relativismo de orden práctico que no desdén la acción humana. Esta parece ser la interpretación políticamente más activa de la tesis del sofista. Ello justifica que se hable del hombre en sentido colectivo, es decir, ni ser genérico ni ser individual.⁴⁹ En este punto preciso, la idea protagórea de que todos los hombres han de participar de la virtud política o no han de existir las ciudades, se conecta con el principio del hombre como medida de lo que es y de lo que no es. Otra vez el enlace lo opera la función discursiva. El criterio de lo que es o no es no queda ligado a lo verdadero o lo falso sino a las representaciones imaginarias, que podrán ser, en todo caso, mejores o peores para una sociedad determinada en un momento dado y mientras una tal convención se mantenga.

Esto es lo que pone de relieve la así llamada apología de Protágoras, que Platón hace decir a Sócrates en una situación en la que este trata de reproducir cuáles serían las refutaciones del sofista ante lo que el mismo Sócrates y Teeteto han manifestado al ridiculizarlo. En esta intervención, Protágoras parece establecer un punto de detención a las interpretaciones posibles de la tesis del *homo-mensura*. En primer lugar, el problema que despeja es el de la verdad: puesto que lo que a alguien le parece que es, así es para él, no hay entonces percepciones más verdaderas unas que otras; lo que se percibe será siempre la verdad. El sabio, en consecuencia, no opera sobre la verdad, porque no hay nadie que haya trocado las opiniones falsas en verdaderas. Sabio es aquel a quien lo que le parece y es malo, lo trueca haciéndolo parecer y ser bueno. Pero sí existe la posibilidad de establecer criterios de valor: algo puede ser mejor o peor para alguien. Para un enfermo va a ser mejor lo saludable, por lo cual el médico le suministrará las medicinas (φαρμάκοις) que mejoren su estado. El sofista, compara Protágoras, logrará el cambio con palabras (λόγοις). De este modo nos encontramos con una formulación ligada a la doctrina de Gorgias que ha sido destacada por

⁴⁹ Así lo señala NESTLE (1961:117-19). UNTERSTEINER (1949:54-66) en forma más ambigua habla tanto de lo individual como de lo genérico. RODRÍGUEZ ADRADOS (1975:206-7) prefiere no introducir ninguna distinción entre uno y otro. Adrados, llamativamente, atribuye a Nestle la posición de Gomperz (que, como vimos, habla del hombre genérico) y a UNTERSTEINER (1949:56) una posición individualista que tampoco se condice con las afirmaciones de este.

Derrida: el *lógos* es un *phármakon*.⁵⁰ Pero, ¿a quién se dirige este remedio? En principio, a los que se hacen instruir. Sin embargo, antes de llegar a esta afirmación, Protágoras señala que los oradores sabios y buenos son a las ciudades lo que los médicos para los que se enferman o los campesinos para las plantas. En efecto, en tanto pueden aportarle a cada uno su respectivo remedio, todos ellos son sabios. Pero en el caso de los oradores el *phármakon* resulta ser el mismo que el del sofista, esto es, el discurso. Las "plantas" o los "enfermos" a los que los oradores o los sofistas deben volver saludables no son otra cosa que las *póleis*, es decir, las comunidades de ciudadanos, dado que su cometido es que lo benéfico, no lo pernicioso, sea y parezca justo para ellas. Porque lo que cada ciudad tenga por justo y bueno, eso es efectivamente para ella mientras siga valorándolo como tal. Así, la conclusión de la argumentación protagórea coincide con el punto de partida: "El sabio, en vez de que todas las cosas sean malas para los ciudadanos, logra que sean y parezcan buenas" (*Teeteto* 166d-167c). Todo esto conduce, a su vez, a un aspecto central de la teoría protagórea, el *kreítton lógos*, pues el orador y el sofista, a través del uso de la palabra, consiguen que algo que al comienzo se encuentra en una posición de debilidad se convierta en un elemento fuerte.

De manera que hay un parecer que hace ser (*δοκεῖν εἶναι ποιεῖν*) dice Protágoras (167c), cuestión que no debe ser asociada con la verdad (*ἀλήθεια*). En rigor, la contigüidad de estos tres infinitivos, parecer, ser, hacer, nos muestra cuáles son los ejes de la doctrina sofista: se trata, en primer término, de un hacer, una práctica; pero también de una ontología relativa que no se liga al ser como una verdad fija e inmutable sino al parecer cambiante de una colectividad. En todo caso, para que un parecer sea, hay que operar, trabajar, en pos de ello. El verbo *dokein*, tal como señala Detienne,⁵¹ es un término directamente asociado con la actuación política, del cual deriva *dóxa*, la opinión. Por lo que los sabios, los oradores y los sofistas, al hacer que algo parezca y sea, están estableciendo el modo de ser en el terreno de lo que hemos denominado un relativismo ontológico. Sin embargo, en un campo de fuerzas así concebido, el procedimiento esbozado por Protágoras implica una manera eficaz de construcción de la verdad ya no como *alétheia* sino en tanto *dóxa* ligada a lo *eikós*, lo probable o verosímil que se sostiene como

⁵⁰ DERRIDA (1975:173).

⁵¹ DETIENNE (1981:115, 120).

fruto de una convención o acuerdo: el tiempo durante el que una idea se mantenga como socialmente válida para una ciudad dada es el lapso de vigencia de una verdad construida según los criterios analizados. Si en un primer momento el problema del *homo-mensura* Protágoras lo plantea ligado a la percepción (αἴσθησις) como verdad, en un segundo momento, sin embargo, el ser viene dado por el parecer, al cual se llega a partir de la disyuntiva entre lo bueno o lo malo, lo mejor o lo peor. Así, mientras la percepción es del orden de los sentidos de cada cual, e implica un subjetivismo manifiesto, el parecer, en cambio, conlleva adentrarse en el terreno de unas prácticas colectivas donde es posible un uso persuasivo del lenguaje que conduce a la conformación de un imaginario social. El *parecer* es lo que *efectivamente* es para una ciudad que toma eso como ley, norma o costumbre. Obsérvese que el parecer, que Sócrates ponía en principio al nivel del individuo, adquiere en esta formulación un modo de implementación social que convalida la interpretación que Dupréel planteaba sobre el convencionalismo sociológico.⁵² El subjetivismo socrático es, tal como el propio Sócrates lo señala cuando comienza a imaginar lo que el propio Protágoras diría, la ridiculización de las ideas del sofista. La formulación protagórea podría expresarse así: el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto son, de las que no son, en cuanto no son. Y puesto que se es hombre en tanto se participa de la virtud política, hombre designa al ser político, es decir, al ciudadano. Así, aquello que cada ciudad haga parecer y ser para sus ciudadanos mediante el arte político y la persuasión basada en el procedimiento del argumento fuerte, eso será la medida del ser de las cosas.⁵³

Pero, de todas maneras, no hay que desdeñar la posibilidad de analizar en la tesis la presencia de un sentido individualista, aunque no en una dimensión absoluta. Se trataría más bien de un derivado de la educación protagórea como medio de dominio individual que permite que las propias opiniones de cada uno se hagan fuertes, esto es, que las opiniones de un cualquiera tengan validez. Ahora bien, que un cualquiera tenga cabida en el espacio político conduce especialmente a la situa-

⁵² DUPRÉEL (1948:25).

⁵³ Debe recordarse en este contexto que la virtud política es un atributo de todos los hombres, siempre y cuando ellos se atengan a respetar no la verdad sino el parecer de la comunidad, dado que, en toda circunstancia, se debe mostrar que se es justo, sin importar si esto es verdadero o no. Decir la verdad, decir que se es injusto, conduce a la exclusión de la locura o al salvajismo de los misántropos (cf. Platón, *Protágoras* 327d).

ción de la democracia ateniense, sus asambleas y tribunales, donde un cualquiera tiene la posibilidad de proponer o enmendar leyes, votar en contra o a favor de un político, etc. Es decir que un cualquiera implica a todos los hombres, y, por consiguiente, volvemos a encontrarnos con la tesis del *Protágoras* de Platón, donde el sofista sostiene que la virtud la comparten todos.⁵⁴ Por otra parte, si bien importa la opinión individual, e importa sobremanera la colectiva, tampoco es menos cierto que en la reflexión del sofista la unidad humana es, como bien reconoce Plácido, muy relativa. Porque es básicamente el habitante de la ciudad democrática el que es capaz de aprender la virtud política por medio de esa contraposición de verdades que se realiza día tras día. Entonces, con este procedimiento, la opinión individual se supera en la colectiva. Por ende, el mundo es asumido como algo cambiante, porque también el hombre cambia. E interesa principalmente el hombre, puesto que es él quien establece la mejor norma e informa con su accionar al conjunto del mundo material.⁵⁵ Estamos ante una concepción dinámica que torna posible la aceptación de la capacidad inventiva del hombre para establecer sus propios destinos políticos, idea condensada con claridad en la imagen del *prótos heuretés*.

Este hombre no es una entidad abstracta e intemporal sino un sujeto modelado de acuerdo con unas prácticas políticas específicas, las de la ciudad democrática, las de Atenas principalmente. Pero este entramado de prácticas no debe ser pensado ni como una objetividad insoslayable ni como una trascendencia.⁵⁶ En el seno de un conjunto de instituciones, hábitos y normas hay, en verdad, un espacio para una subjetividad de carácter colectivo. Se trata de situaciones históricas; por

⁵⁴ Se recordará aquí que la crítica de Sócrates al hecho de que cualquiera pueda levantarse en la asamblea y pedir la palabra para dar su opinión en los asuntos políticos, aunque no sepa nada, es lo que provocó la demostración de Protágoras en torno a la idea de que la virtud pueda y deba ser enseñada a todos (cf. Platón *Protágoras* 319d-e). Un hombre cualquiera no es más que un individuo, no *el* individuo tomado como medida subjetiva, e implica no discernir dentro del conjunto social mucho más allá de esa categoría. Un cualquiera, un alguien, es similar a la categoría de *algo* que HEGEL (1968: 104-5) analizaba como la menos determinada de todas. En este caso, alguien, un cualquiera, predica la existencia de la posibilidad de implementar individualmente la tesis del *homo-mensura*, pero nada más que eso. El relativismo de esta fórmula protagórea requiere entonces una delimitación mayor, y esto viene dado por las determinaciones sociales, que si bien no anulan el relativismo, implican, eso sí, lo social como condición.

⁵⁵ PLÁCIDO (1973:56-57, y nn. 150-151).

⁵⁶ Sobre el sentido que damos a las ideas de trascendencia e immanencia ver, en un plano teórico-filosófico, DELEUZE-GUATTARI (1993:39-62).

tanto, estamos frente a una materialidad mutable, cambiante. Es en la inmanencia de estas prácticas que los hombres pueden subjetivarse. En consecuencia, la posición genérica o la individual sólo pueden ser planteadas en relación con el criterio de lo colectivo. Pero este criterio no implica armonía o falta de contradicción. Se trata, pues, de un momento dado en el estado de las fuerzas políticas. Dentro del campo de lo colectivo, ligado a una comunidad históricamente dada, la perspectiva genérica puede ser argüida: se trata, en todo caso, de una fuerza que conduce a una trascendencia y, por tanto, a la fijación de un orden como una especie de naturaleza. El punto de vista individual también puede ser sostenido: es también una fuerza que conduce a un escepticismo basado en un subjetivismo extremo que no permite llevar a cabo ninguna acción. Entre las fuerzas lo que se instala es el conflicto, que en el marco democrático puede aportar resoluciones parciales pero nunca definitivas. El discurso es el campo de esta contienda; las antilogías, una manera de asumir las contradicciones en tanto que reales; la puja entre el argumento fuerte y el débil, el modo de indicar que toda lucha arroja vencedores y vencidos, pero también la posibilidad de volver a la contienda. El enunciado de la tesis del *homo-mensura* no otorga la certeza agradable de un habla o un acto con garantías, sean estas objetivas o subjetivas. Esta tesis es más bien el terreno mismo de la lucha entre los diversos opuestos que hemos visto aparecer a lo largo de esta argumentación. En todo caso, la formulación pone el acento en la profanidad de un tiempo, la segunda mitad del siglo V a.C., en el que el hombre –sin una definición de su esencia– es colocado en el centro de la escena, como actor de su destino, como inventor de su mundo.⁵⁷ El mundo de los dioses queda así limitado en cuanto a sus acciones y sus efectos; ya no se puede afirmar nada sobre los dioses, ni si existen ni si no existen, ni cuál sea su naturaleza, porque no pertenecen a la dimensión donde se desarrolla la experiencia humana. Se puede incluso extremar la tesis del *homo-mensura* y sostener, como en el *Sísifo* de Critias, que los dioses, al igual que la sociedad, son invenciones humanas. Pero es preciso insistir: nada de esto implica la trascendencia de la figura humana como elemento sustancial e inmutable. La sofística no busca el ser del hombre sino que practica un relativismo ontológico radical. El hombre es según lo que la convención política permite que sea, esto es, de acuerdo con lo que el lazo social imaginario, en que se sostiene la experiencia comunitaria,

⁵⁷ Cf. ESCOHOTADO (1975:152-77).

hace que sea.⁵⁸ El criterio es práctico y, por lo tanto, producido mediante intervenciones, forzamientos, actos. Se trata de política y de discurso.

Por eso, toda la polémica entre lo genérico y lo individual ha estado mal planteada, buscando criterios objetivos o subjetivos de adecuación o inadecuación entre el mundo y el intelecto, el objeto gnoseológico y el sujeto cognoscente.⁵⁹ Los sofistas sólo se plantean la cuestión del conocimiento en función del problema del *lógos* y la política. Lo que descubren a través de su trabajo sobre la lengua es la potencia del discurso para producir, hacer ser. Esto en política implica una fuerza capaz de introducir la alteridad en el seno de lo mismo, de "invaginar", como sostenía Derrida,⁶⁰ en la metafísica de la representación el límite mismo de un surco múltiple y divergente. Este surco no es la comodidad de las reglas institucionales que rigen una lengua e invitan a decir con garantías.⁶¹ No se trata, pues, de decir por decir trazando una relación sin fisuras entre un *lógos* y otro. No todo es discurso; o, mejor aún, en el discurso no todo es *lógos*. También hay *prâgma*, la fuerza en tanto que práctica. Si hasta aquí no hemos trazado distinción alguna entre *lógos* y discurso y los hemos utilizado incluso para traducir uno a otro, es necesario a partir de este momento comprender esta diferencia, que es interna al *lógos* mismo. Esto significa que hay una parte del *lógos* que no es *lógos* sino *prâgma*, decisión práctica. Puede parecer paradójico o ambiguo. Pero tales aporías son las que la sofística pone a producir en el discurso al postular que la palabra hace ser. Existe aquello de lo que no se puede hablar. Pero no se trata, en tal caso, de callar sino de actuar.

⁵⁸ Véase GALLEGO-LEWKOWICZ (1996).

⁵⁹ Para un intento de resolución de estas cuestiones, ver BERNSEN (1969:141-42), que luego de un recorrido por las fuentes, los fragmentos y las interpretaciones de la tesis protagórea, concluye que el subjetivismo extremo no puede sostenerse; es necesario un punto de objetividad. Sin embargo, su interpretación, centrada en el problema de los fundamentos del conocimiento, no implica un cierre definitivo del asunto: "La tesis del *homo-mensura* diría: 'Es una verdad objetiva que no hay verdades objetivas'. En mi opinión sólo resultará posible negar la existencia de un concepto objetivo de verdad a través de esta expresión en sí misma contradictoria. Y siendo la expresión en sí misma contradictoria encontramos difícil decir que afirma o niega algo en absoluto: la expresión carece de un sentido definitivo [...] Por ende, debemos concluir que la tesis real del *homo-mensura* no versa sobre, sino que sólo pretende versar sobre el concepto de verdad objetiva, y que no es claro cómo la tesis posiblemente tratara del concepto de verdad sin desistir de representar un subjetivismo consistente".

⁶⁰ DERRIDA (1989:47).

⁶¹ FOUCAULT (1973); BADIOU (1982:92-101).

Actuar en el *lógos* no sólo significa hablar sino tomar debidamente en cuenta el momento oportuno, *kairós*. La circunstancia, pues, implica la acción encarnada en una decisión.

Cynthia Farrar, que le dedica a la cuestión del hombre como medida un capítulo completo de su libro sobre el pensamiento democrático y la invención de la política en la Atenas clásica, concluye que Protágoras no sólo fue un pensador de lo político sino también el primer teórico democrático en la historia del mundo. Si la teoría protagórea es expresiva de la autonomía del hombre y su búsqueda de lo que cree que son sus intereses, también lo es de la posibilidad de conseguir el orden mediante la interacción de las fuerzas sociales, un orden que no debe ser entendido como algo trascendente. Hay, pues, una interacción entre el hombre y el mundo que define la realidad que puede ser conocida; dicha interacción es, según Farrar, estable en lo general cuanto variable localmente. En este sentido, la tesis del *homo-mensura* se asocia, en especial, con la sociedad ateniense, una democracia directa y participativa capaz de incluir a los más pobres, es decir, a todos y cada uno de los habitantes del Ática. Luego, su contenido es político. En efecto, dado el contexto político e intelectual ateniense, Protágoras interpreta el proceso de interacción democrática como algo capaz por sí mismo de proveer respuestas a las cuestiones suscitadas en su desarrollo. El sofista brinda a partir de esto una explicación de la naturaleza humana y la política, fundadas ambas sobre la forma en que el hombre realmente experimenta su vida en sociedad. Así, la acción política es tanto una expresión de la propia personalidad colectiva como un dominio colectivo de sí misma que la comunidad ateniense produce en su devenir. El orden es, pues, completamente immanente a la dimensión social de la experiencia humana, y la razón y la acción son los únicos modos de dominio de sí que los hombres poseen para vivir en sociedad. Ello conlleva poner en correlación la sociedad civil, las cualidades sociales o cívicas y la búsqueda de una armonía social. Pero todo esto no trasluce un punto de vista empírico y concreto que se ligue directamente a las relaciones sociales atenienses; la de Protágoras, acota Farrar, es una teoría que asume la dimensión política de la democracia desde un afuera de las prácticas.⁶²

Habíamos señalado antes que la tesis del *homo-mensura* habilitaba una articulación entre *lógos* y *prágrma* en la que la elección del momento adecuado conducía al problema de la decisión, y, por ende, al de

⁶² FARRAR (1988:44-49, 77-78, 87, 97-98).

la acción subjetiva. Ahora bien, la conclusión de Farrar parece ubicar a Protágoras no en un plano activo sino en el de la contemplación. ¿Es que el sofista demoleedor de toda trascendencia, partidario de la inmanencia, se ubica él mismo en trascendencia respecto de las prácticas? Su posición de extranjero no es en sí misma sinónimo de exterioridad. Hay de parte suya un accionar concreto que se asocia de inmediato con su teoría y su práctica en el seno de la *pólis* ateniense: su voluntad educativa. Esto que Protágoras de algún modo pone en marcha, y que luego es continuado por Gorgias y otros, señala la necesidad no sólo de hablar o razonar sino también de actuar. El sofista en la ciudad es alguien que habla y procura que los demás asuman el discurso como un acto. Esto es justamente lo que plantea Sócrates en el *Teeteto* (152b), cuando señala que Protágoras no habla neciamente o sólo por hablar, no es un charlatán. Algo similar refiere en el *Protágoras* (329b): el sofista es capaz de decir largos discursos o hablar brevemente según la necesidad. Y esto es también lo que a los ojos de Sócrates lo distingue de todos los demás: los oradores populares, el propio Pericles o cualquiera de los que son hábiles para hablar (328e-329a). Pero nos llevaríamos una idea errada si asumiéramos las palabras de Sócrates como una forma de exclusión de Protágoras de los aspectos propiamente sofísticos de su prédica real.⁶³

Su práctica, plenamente sofística, es tanto una *paideia* como una actividad económica que se conecta con las prácticas políticas.⁶⁴ Busca, por cierto, a quienes son capaces de pagar sus enseñanzas; establece relaciones individuales, de maestro a discípulo. Pero su fin consiste en enseñar la virtud porque ella es enseñable y así lo creen también los ate-

⁶³ Cf. CASSIN (1995:110-13).

⁶⁴ Esto ya lo había visto con gran agudeza HEGEL (1955:11-12): "Llamamos cultura [...] al concepto aplicado en la realidad [...] La cultura, así entendida, se convierte en la finalidad general de la enseñanza; por eso surgió por doquier multitud de maestros de sofística. Más aún, los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir en ésta la cultura. [...] No en vano el fin del estado es siempre lo general, dentro de lo que queda encerrado lo particular. Los sofistas, al aspirar a este tipo de cultura y a su difusión, se convierten en una clase especial dedicada a la enseñanza como negocio o como oficio, es decir, como una misión, en vez de confiar ésta a las escuelas; recorren para ello, en incesante peregrinar, las ciudades de Grecia y toman en sus manos la educación y la instrucción de la juventud". Esto conducirá a la paradoja del consenso, respecto del cual ver CASSIN (1995:192-95): la educación, que es "pública" y afecta a los valores comunes, implica un consenso; pero ¿cómo pensar entonces el cambio?

nienses (Platón *Protágoras* 328c). En consecuencia, su exterioridad respecto de las prácticas políticas no lo es tal en relación con la cultura política de esa sociedad cara-a-cara que es la Atenas clásica. En inmanencia a la situación de la comunidad democrática ateniense en tanto colectividad convencional, es decir, en inmanencia a las discursividades que traman el lazo social imaginario, los sofistas desarrollan una actividad cultural de nuevo tipo, retribuida, basada en su labor intelectual, su saber enciclopédico y el arte de la elocuencia. La mediación del dinero en las transacciones entre los sofistas y aquellos que podían acceder a sus enseñanzas, posibilitó a las nuevas clases sociales enriquecidas adquirir una formación que los aristócratas tradicionales, en principio, no recibían, pues estos eran los destinatarios de una *paideía* centrada en los simposios y los ritos iniciáticos. De este modo, la actividad pedagógica sofística no tomaba en cuenta la jerarquía social sino que se abstraía de ella por medio del dinero, una convención socialmente aceptada que tornaba posible apuntar al ciudadano, cualquiera fuera este, para conformarlo como artífice activo mediante su participación en la vida política. "El gran éxito y el amplio predicamento, aduce Bruno Gentili, que obtuvieron esos profesionales del intelecto en una ciudad como Atenas se ha de poner necesariamente en relación con el carácter democrático de su constitución, que abría el área del poder a las clases tradicionalmente excluidas de él".⁶⁵ Por otra parte, la reflexión sofística sobre el *lógos* junto con los procedimientos persuasivos ligados al dominio del discurso entroncan directamente con el funcionamiento práctico de la asamblea en tanto cuerpo donde el *démos* desarrolla su soberanía. Por tanto, en contra de la conclusión de Farrar, sostenemos que el pensamiento sofístico se establece en interioridad a las prácticas políticas, asumiendo en plenitud las consecuencias de un mundo sensible-profano. El otro aspecto de esta reflexión sobre la política atañe al tema

⁶⁵ GENTILI (1996:350); también DE ROMILLY (1997:22-23). Para una visión global del problema de la educación impartida por los sofistas, JAEGER (1957:263-302). Debemos destacar asimismo la importancia que reviste ubicar los problemas sofísticos en el marco de las prácticas de oralidad y escritura. La *paideía* es uno de ellos, tema que recientemente ha sido reconsiderado por ROBB (1994), trabajo relevante que estudia la cuestión desde la entrada del alfabeto en la cultura oral de la Grecia del siglo VIII hasta la alianza de la literatura y la *paideía* en el siglo IV, pero que, lamentablemente, no otorga en esta evolución un lugar destacado a los sofistas de la segunda mitad del siglo V. En torno al tema ver MUIR (1982), que pondera la relación de los sofistas con la educación a partir de un hecho concreto: la organización política, institucional y legal de la colonia de Turios, de la que Protágoras habría sido uno de los redactores de las leyes.

del *nómos* y su relación con la *phýsis*. Este otro terreno trabajado por la sofística hace de esta corriente de pensamiento la gran transformadora de los problemas filosóficos. Así, paralelamente al paso del ser al *lógos*, hay en la sofística un tránsito de la *phýsis* a la política.⁶⁶

La política, como vimos en los desarrollos referidos al mito de Protágoras, implica un pacto. Este acuerdo es un asunto de justicia y de respeto, y sus imbricaciones recíprocas: respeto por la justicia, una justicia basada en el respeto. Esto constituye el despliegue del arte político que Zeus dona a los hombres para que no perezcan. Hay un pacto que requiere reconocer en todo momento las bondades de la justicia y sostener siempre el carácter justo, y por ende virtuoso, de cada una de las acciones y decisiones individuales. Estamos ante un problema de ley y de consenso. Sin respeto a la convención política no hay ley que pueda imponerse al estado de naturaleza; sin ley que respetar, es decir, sin lo político en tanto esfera de existencia de las ciudades, no hay tampoco modo alguno para los hombres de superar la posición de debilidad inicial con relación al estado natural. Incluso el dominio de las diferentes técnicas resulta insuficiente, y provoca la preocupación de Zeus que termina enviando a Hermes para que a todos los hombres los haga partícipes de la virtud política. En definitiva, para Protágoras la ley es, pues, un valor fundamental que permite que advenga esa sociedad política que es la *pólis*.⁶⁷

⁶⁶ Problema que constituye un tópico cada vez que se plantea un análisis de la producción de los sofistas, sobre lo cual ver BARKER (1960:74-76) y ADKINS (1972:106-12). Para una síntesis reciente, TERRAY (1990:56-63). Para tratamientos sistemáticos globales, GUTHRIE (1988:64-136) y KERFERD (1988:143-67). Por su parte, DE ROMILLY (1971:73-95), coloca a los sofistas en su lugar correspondiente en la evolución del pensamiento griego en torno a la ley. Vale la pena poner de relieve asimismo el fundamentado análisis histórico de OSTWALD (1986:250-73) que realiza una detallada exposición del momento en que las tesis sofistas sobre la oposición *phýsis-nómos* adquieren más peso a partir de la mayor polarización política, social e intelectual de la década del 420; también KELLEY (1990:14-34), visión que trasciende el ámbito helénico trazando una genealogía del pensamiento occidental sobre la ley y ubicando en dicho contexto los aportes del pensamiento griego al respecto.

⁶⁷ Respecto de esto último, ver BERTRAND (1999:15-37).

BIBLIOGRAFÍA

- ADKINS, A. W. H. (1972) *Moral values and political behaviour in ancient Greece. From Homer to the end of the fifth century*, London.
- BADIOU, A. (1982) *Théorie du sujet*, París.
- (1985) *Peut-on penser la politique?*, París.
- BARKER, E. (1960) *Greek political theory. Plato and his predecessors*, 3ª edición, London.
- BERNSEN, N. O. (1969) "Protagoras' homo-mensura thesis", *Classica & Mediaevalia*, 30, pp. 109-44.
- BERTRAND, J.-M. (1999) *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, París.
- BRISSON, L. (1975) "Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 20, pp. 7-37.
- (1994) *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, 2ª edición, París.
- CAPIZZI, A. (1970) "Il 'mito di Protagora' e la polemica sulla democrazia", *Cultura*, 8, pp. 552-71.
- CASSIN, B. (1986) *Positions de la sophistique*, París.
- (1995) *L'effet sophistique*, París.
- CAJOLLE-ZASLAWSKY, F. (1986) "Sophistique et scepticisme. L'image de Protagoras dans l'œuvre de Sextus Empiricus", en CASSIN (1986: 149-65).
- DE ROMILLY, J. (1971) *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, París.
- (1997) *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles* (1988), Barcelona.
- DELEUZE, G. – GUATTARI, F. (1993) *¿Qué es la filosofía?* (1992), Barcelona.
- DERRIDA, J. (1975) "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, Madrid (1972), pp. 91-260.
- (1989) *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona (1987).
- DETIENNE, M. (1981) *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid (1967).
- DUPRÉEL, E. (1948), *Les sophistes*, Neuchâtel.
- ESCOHOTADO, A. (1975) *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona.
- FARRAR, C. (1988) *The origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens*, Cambridge.
- FOUCAULT, M. (1973) *El orden del discurso*, Barcelona (1970).

- GALLEGO, J. (1994) "Aristóteles, la ciudad-estado y la asamblea democrática. Reflexiones en torno al libro III de la *Política*", *Gerión*, 14, pp. 143-82.
- (1999), "Religión y política en la ciudad democrática. La ritualidad cívica en las *Suplicantes de Esquilo*", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 32, pp. 5-28.
- GALLEGO, J. – LEWKOWICZ, I. (1996) "En búsqueda del eslabón perdido: el hombre griego", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 29, pp. 147-67.
- GENTILI, B. (1996) *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona (1984).
- GILLI, G. A. (1988) *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino.
- GOMPERZ, T. (1951) *Pensadores griegos. Historia de la filosofía en la Antigüedad*, I, Buenos Aires (1902).
- GUTHRIE, W. K. C. (1988) *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*, Madrid (1969).
- HARTOG, F. (1996) *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris.
- HEGEL, G. W. F. (1955) *Lecciones sobre historia de la filosofía*, II, México (1833).
- (1968) *Ciencia de la Lógica*, 2ª edición, Buenos Aires (1948).
- JAEGER, W. (1957) *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México (1933).
- KAHN, C. H. (1981) "The origins of social contract theory", en KERFERD, G. B. (ed.) *The sophists and their legacy*, Wiesbaden, pp. 92-108.
- KELLEY, D. R. (1990) *The human measure. Social thought in the Western legal tradition*, Harvard.
- KERFERD, G. B. (1988) *I sofisti*, Bolonia (1981).
- KNOX, B. (1982) "Sophocles and the polis", en AA. VV., *Sophocle*, Ginebra, pp. 1-27 (*Entretiens sur l'Antiquité Classique*, XXIX).
- LAMI, A. (1975) "Il mito del Protagora e il primato della politica", *Critica Storica*, 12, pp. 1-45.
- LESKY, A. (1968) *Historia de la literatura griega*, Madrid (1963).
- LISI, F. L. (1989) "La clasificación de los Estados en la teoría platónica", *Memorias de Historia Antigua*, 10, pp. 23-43.
- MUIR, J. V. (1982) "Protagoras and education at Thourioi", *Greece & Rome*, 19, pp. 17-24.
- NARCY, M. (1990) "Le contrat social: d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique", *Philosophie*, 28, pp. 32-56.
- NESTLE, W. (1961) *Historia del espíritu griego*, Madrid (1944).
- OSTWALD, M. (1986) *From popular sovereignty to the sovereignty of*

- law. Law, society, and politics in fifth-century Athens*, Berkeley.
- PLÁCIDO, D. (1973) "El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles", *Hispania Antiqua*, 3, pp. 29-68.
- (1984) "Protogoras et la société athénienne: le mythe de Prométhée", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 10, pp. 161-78.
- RANCIÈRE, J. (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires (1994).
- ROBB, K. (1994) *Literacy and paideia in ancient Greece*, Oxford.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1975) *La democracia ateniense*, Madrid.
- ROSSETTI, L. (1986) "La certitude subjective inébranlable", en CASSIN (1986:195-209).
- SAÏD, S. (1985) *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris.
- SEGAL, C. (1981) *Tragedy and civilization. An interpretation of Sophocles*, Cambridge, Mass.
- TERRAY, E. (1990) *La politique dans la caveme*, Paris.
- ÜNTERSTEINER, M. (1949) *I sofisti*, Torino.
- VERNANT, J.-P. (1985) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 2ª edición, Barcelona (1965).
- VIDAL-NAQUIET, P. (1983) *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona (1981).
- (1992) *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Madrid (1990).
- WINDELBAND, W. (1955) *Historia de la filosofía antigua*, Buenos Aires (1912).

ABSTRACT

The paper approaches the sophistic conception of society starting from the issue of what is conceptualised with the idea of social contract in modern terms. A special emphasis is given to Protágoras' thought and its relationship with democratic Athens, mainly the myth of the emergence of politics, the doctrine about the political virtue as an attribute of everyone and the working of *logos* to make that an opinion gets a real existence. Finally, stress is made on the importance of the citizen education as an immanent element to the political practices of the Athenian democracy.

social contract | politics | discourse | truth | opinion
