

## PROTAGORAS Y EL ENUNCIADO DEL 'HOMBRE MEDIDA'.

Francisco SAMARANCH KIRNER.  
Dpt. Filosofía. UNED.

Que el célebre enunciado del 'hombre medida' fue entendido, desde la tradición platónica, como fórmula emblemática de cualquier relativismo radical que se anula y autodestruye en el gesto mismo de ponerse, es un tópico que han abonado regularmente la mayoría de las referencias y explicaciones del pensamiento protagórico. Sin embargo, el burdo esquematismo en que ese planteamiento se transmite y, más aún si cabe, la ambigüedad y hasta incoherencia en los textos que inauguran la tradición doxográfica, alimentan la sospecha de que la actitud y el pensamiento de Protágoras pudieron ser sesgadamente comprendidos. La conveniencia de explorar los entresijos de esta tradición, intentando verla a la luz de los supuestos y condicionamientos que la vertebran desde dentro, es lo que provoca este ensayo. Para ello vamos a organizar esta reflexión en dos tiempos y un epílogo más o menos conclusivo. [A] Reconsideraremos algunos de los aspectos de la polémica antiprotagórica en los textos mismos que abren la tradición doxográfica. [B] Ensayaremos una manera alternativa de abordar la postura de Protágoras. Y, con todo ello, [C] hilvanaremos algunas consideraciones acerca de los supuestos que atenazan esa fase del pensar griego, en el s. IV a. de C.

### *[A] Protágoras y la tradición doxográfica.*

Una breve ojeada sobre el acervo informativo que, acerca de Protágoras, nos ofrecen Diels-Kranz en *DIE VORSOKRATIKER* (II, 80)

*Éndoxa: Series Filosóficas, nº 5, 1995, UNED, Madrid:*  
*Francisco Samaranch: Protágoras y el enunciado del 'hombre medida'*  
*pp. 145-169.*

es suficiente para comprobar que, dejadas a un lado las cuestiones de anecdotario biográfico -todas ellas muy al estilo de la 'hagiografía' tónica y típica del mundo poshelenístico-, lo relativo al 'príncipe de los sofistas' arranca básicamente de Platón. Y, en el caso del enunciado del 'hombre medida', el punto de partida se centra en dos diálogos platónicos: el TEETETO y, en menor medida, el PROTAGORAS. Recojamos primero algunos de los textos que inauguran esta tradición.

### *1. Algunos textos.*

[1.1] "Uno de sus libros comienza así: 'el hombre es la medida de todas las cosas'..." (D.L. VIDAS IX, 50 ss.= 80 A 1 DK).

[1.2] "Como decía Protágoras, que afirmaba que 'el hombre es la medida de todas las cosas': tal como las cosas se me muestran, tales son para mí; tal como se te presentan, tales son para tí" (Platón, CRAT. 385 e =80 A 13, DK).

[1.3] "216. Protágoras pretende que 'el hombre es la medida de todas las cosas', de las que son como [o que] son, de las que no son como [o que] no son. Con medida quiere decir *criterio*, con cosas designa a los objetos. (...)

"218. Dice también (...) Los hombres perciben unas veces esto, otras veces aquello, en función de las diferencias de sus disposiciones. El hombre que está normalmente dispuesto percibe aquellas propiedades de la materia que pueden mostrarse a los que están normalmente dispuestos; el que está en una disposición contraria a la norma percibe las que corresponden a ese estado. En lo que respecta a la influencia de la edad, del sueño, de la vigilia y de los diversos tipos de disposiciones, cabe decir lo mismo. De esta manera el hombre se hace, en función de sí mismo, criterio de los seres. (...)" (Sexto Emp. HYPOT. PYRR. I, 216 ss. = 80 A 14, DK).

[1.4] "... si toda representación es verdadera, será también verdadero que ninguna representación lo es, porque, al afirmarlo, uno se apoyaría en una representación: por tanto, decir que toda representación es verdadera será falso" (Sexto Emp. ADV. MATH. VII, 389 = 80 A 15, DK).

[1.5] "Los discípulos de Protágoras hacían gran uso de ella [la tesis del hombre medida] y aun autores anteriores. Siempre la he encontrado extraordinaria: echa por tierra a todas las demás y, al mismo tiempo, se echa por tierra a sí misma" (Platón, EUTIDEMO 286 b-c = 80 A 19, DK).

[1.6] "(S) -¿Dices entonces que hay algunas cosas buenas?

"(P) -Lo afirmo.

"(S) -¿Acaso... son buenas las que son útiles a los hombres?

"(P) -Oh sí, por Zeus! Y aun si no son útiles a los hombres yo las llamo buenas. (...)

"(S) -¿A cuáles te refieres, Protágoras? ¿A las que no son útiles a ninguno de los hombres, o a las que no son en absoluto útiles? Y a esas tales ¿las llamas tú buenas?

"(P) -De ningún modo, dijo. Pero yo conozco muchas que son nocivas a los hombres: alimentos, bebidas, fármacos y mil y mil cosas más, y otras útiles. Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos (...)" (Platón, PROTAGORAS 333 d-334 a)<sup>1</sup>

[1.7] "Protágoras de Abdera ha sido colocado también, por ciertos autores, en el coro de los filósofos que han destruído el criterio de verdad: afirma, en efecto, que todas las representaciones y opiniones son verdaderas, y que la verdad es del orden de lo relativo, puesto que todo lo que es objeto de representación o de opinión para alguien está inmediatamente dotado de una existencia relativa a él. Por eso, al comienzo de sus DISCURSOS DEMOLEDORES, proclamó: 'el hombre es la medida de todas las cosas; para las que son, de su existencia; para las que no son, de su no existencia'" (Sexto Emp. ADV. MATH. VII, 60 = 80 B 1, DK).

[1.8] "(S) -Parece, ciertamente, que no has formulado una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras. Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que 'el hombre es la medida de todas

---

<sup>1</sup> Véase lo que sigue en el diálogo de Platón, 334 a-c y compárese con Heráclito B 61; Demócrito B 172, y *Dissoi Lógoi* 1, DK.

las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son'. Probablemente lo has leído ¿no?

"T. -Sí, lo he leído, y muchas veces.

"S. -¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son, y que son para tí tal como a tí te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres?

"T. -Eso es lo que dice, en efecto.

"S. -(...) ¿No es verdad que, soplando el mismo viento, para uno de nosotros es frío y para el otro no? ¿Y que para uno es ligeramente frío, mientras que para el otro es muy frío?

"T. -Sin duda.

"S. -¿Diremos, entonces, que el viento es en sí mismo frío o no? ¿O creeremos a Protágoras y diremos que es frío para el que siente frío y que no lo es para quien no lo siente?

"T. -Puede que sea así.

"S. -¿Acaso no nos parece así (de distinto) a los dos?

"T. -Sí.

"S. -Y este 'parece' ¿no es percibir sensiblemente?

"T. -Así es, en efecto.

"S. -Por consiguiente, la apariencia y la sensación son lo mismo en relación al calor y a todas las cosas de este estilo; pues parece que las cosas son para cada uno tal y como uno las percibe" (Platón, TEETETO 151 e-152 a = 80 B 1, DK).

[1.9] "S. -Ha dicho [Protágoras] algunas cosas que me parecen muy bien, como eso de que aquello que le parece a cada uno también es. Pero me sorprendieron sus palabras iniciales, ya que, al comienzo de LA VERDAD, no dijo que 'el cerdo es medida de todas las cosas', o el 'cinocéfalo', o algún otro animal de los que tienen percepción. Si así lo hubiera hecho, el inicio de su discurso habría sido espléndido y arrogante en alto grado. Nos habría mostrado que, mientras nosotros lo admiramos como a un dios por su sabiduría, no es superior en inteligencia a un simple renacuajo, ni a cualquier otro hombre" (Platón, TEET. 161 c = 80 B 1, DK).

## 2. *Qué nos dicen esos testimonios (primera lectura).*

2.1. El primero de los testimonios que hemos recogido [1.1] se limita a dar fe de que Protágoras fue el autor del enunciado sobre el 'hombre medida' y a decirnos que la frase se encontraba al comienzo de 'uno de sus libros'. Pero Diógenes Laercio, que enumera hasta un total de doce títulos de obras del sofista, no dice cuál era ese libro. En cambio, los testimonios [1.7] y [1.9] sí parecen remitirnos a un título concreto: pero mientras que Sexto Empírico lo sitúa al comienzo de LOS (DISCURSOS) DEMOLEDORES, el TEETETO platónico menciona un tratado titulado LA VERDAD. Ahora bien, ninguno de estos dos títulos figura en el catálogo del biógrafo. Podría argüirse que Diógenes Laercio solo habla de obras 'conservadas' en su tiempo; la no mención de esas dos obras en su catálogo significaría tan solo que, en su tiempo, se habían perdido. O, tal vez, que su lista no fuera muy de fiar: "en el siglo V -escribe Guthrie<sup>2</sup> - la costumbre de atribuir títulos a obras en prosa estaba en su infancia y, durante mucho tiempo, los que las citaban atribuían un nombre descriptivo a lo que era tan solo una parte de una obra continua más extensa".

En nuestro caso, el problema de los dos títulos lo sería solo en apariencia. Todo parece indicar que el título originario del escrito pudo ser LA VERDAD -como en Platón-, pero que recibió posteriormente un segundo título, el de DISCURSOS DEMOLEDORES, que usa Sexto Empírico. Este segundo título, además, nos remitiría al carácter antiparmenidiano del escrito, en una línea afín a la de Gorgias. Cosa que así mismo apoyaría el testimonio de Porfirio que conservó Eusebio<sup>3</sup>: "Escasos son los libros de los filósofos anteriores a Platón, pues, si se poseyeran, se descubrirían muchos más (plagios) del filósofo. Precisamente yo he leído por azar el libro de Protágoras SOBRE EL SER, libro en el que se refuta a los que sostienen que el ser es uno, y encuentro que Platón se sirve de la misma argumentación".

---

<sup>2</sup> W. K. C. Guthrie, A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY, Cambridge Univ. Press, Cambridge, Tomo III (1969), p. 264.

<sup>3</sup> Porfirio, en Eusebio, PRAEP. EVANG. X, 3, 25 (=80 B DK).

Notemos finalmente, en cuanto a la expresión, que en el testimonio de Diógenes Laercio el enunciado aparece en su forma más corriente -'el hombre es la medida de todas las cosas'-, con la aclaración 'de las que son en cuanto o como son (*hos ésti*) y de las que no son en cuanto o como no son (*hos ouk éstin*). Trataremos de la cuestión del vocabulario del enunciado en otro momento.

2.2. De Platón, hemos tomado aquí cinco textos. Los cinco han sido recogidos también en Diels-Kranz y se citan aquí como muestra representativa de las actitudes que adoptan los escritos platónicos. Podrían haberse escogido muchos más y, de hecho, serán otros los que también se tengan en cuenta en el ensayo.

El texto de [1.5] alude al enunciado solo indirectamente, calificándolo por modo de alusión como el más capaz de anularse a sí mismo junto con todos los demás. El texto del PROTAGORAS, [1.6], es importante para el contexto de lectura del enunciado; este no aparece citado de forma directa, pero los aspectos de relativización de los valores que en él se aprecian serán difícilmente compatibles con el subjetivismo absoluto que se le atribuye en otros momentos. En los tres restantes, el del CRATILO, [1.2], y los dos del TEETETO, [1.8] y [1.9], encontramos el enunciado formulado en su totalidad, pero con algunas variantes en la segunda parte del mismo: así, en el texto [1.2], leemos "tales como a mí me parecen... tales son para mí" (*hoía... toiaúta*); en el [1.8] encontramos la que parece la fórmula más común: "de lo que es como [o que] es, de lo que no es como [o que] no es" (*hos ésti... hos ouk éstin*); mientras que en el [1.9] la fórmula empleada es: "lo que a cada uno le parece esto también es" (*tò dokoûn hekásto toûto kai éstin*).

Aparte de los dos últimos casos citados, el TEETETO cita o menciona parcialmente el enunciado en otros pasajes -sobre todo en 166 d-167 a, 170 e-171 a y 178 b-c. Todos ellos resultarán importantes en nuestro análisis.

2.3. Digamos algo, en fin, de los textos de Sexto Empírico. En el primero de los tres citados, el [1.3], el enunciado aparece expresado en la terminología más corriente (... *hos ésti... hos ouk éstin*), con la explicación adicional de que, con *métron*, se quiere significar 'criterio' (*kriterion*), y con *chrémata*, cosas u objetos (*prágmata*). Un poco

después, en el mismo texto, se fundamenta el pensar de Protágoras en el carácter relativo de las percepciones humanas, debido a las distintas disposiciones o estados del sujeto.

El segundo texto, [1.4], se hace eco de la tradicional interpretación auto-refutativa del enunciado, formulado como "toda representación es verdadera", e incluyendo en el universal "toda" la proposición que dice que "alguna representación no es verdadera".

En cuanto al último texto, [1.7], comienza insistiendo en esa última manera de expresar el enunciado y en la idea de que, para Protágoras, según la tradición, "la verdad es del orden de lo relativo", para terminar con la presentación del enunciado en su forma habitual (*métron... hos ésti... hos ouk éstin*).

### 3. El relativismo de Protágoras 'visto por' Platón.

Vamos a ceñir nuestro análisis a los pasajes que Platón dedica a Protágoras en el TEETETO y, complementariamente, a los que le dedica en PROTAGORAS. Los testimonios de Sexto Empírico, en efecto, o bien no nos dicen nada nuevo y distinto, y se reducen a Platón como a su fuente última, o bien merecen una cierta reserva; después de todo "el lenguaje de Sexto es tan enteramente el de una época tardía como para hacer sospechoso su contenido de fondo"<sup>4</sup>. Otro tanto ocurre con las demás informaciones doxográficas tardías. En cuanto a las referencias que nos ofrece Aristóteles -y de las que diremos algo más adelante- tampoco aportan nada radicalmente nuevo respecto a lo que encontramos en Platón. Veamos, pues, qué nos dice este.

3.1. En la exposición platónica del sentido e implicaciones del enunciado, hallamos una primera constante: la versión 'individualista' del mismo. De una manera sistemática, las clarificaciones del enunciado adoptan formas como "las cosas son *para mí* como *a mí* me parecen y son *para tí* tal y como *a tí* te parece que son" (TEET. 152 a); "parece que las cosas son *para cada uno* tal y como uno las percibe" (152 c); "las cosas que aparecen *a cada uno* son tal y como *a él* le aparecen" (158

---

<sup>4</sup> Guthrie, o.c., p. 185.

a); o también, "yo soy juez, de acuerdo con Protágoras, del ser de lo que es *para mí...*" (160 c); "si *para cada uno* es verdadero..." (161 c); "*cada uno* de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es"; o incluso -en la interpelación (fingida) de Protágoras a Sócrates- "tú, quieras o no, no tienes más remedio que aceptar que *eres* medida" (167 d)<sup>5</sup>.

El 'hombre medida' es, pues, 'cada hombre individual': "¿No somos tú y yo hombres?" le insta Sócrates a Teeteto, después de leerle el enunciado en el sentido de 'para mí... para tí' (152 a, texto [1.8]).

3.2. Una segunda constante a tener en cuenta es la que afecta al sentido que se da al término *chrémata*, 'cosas'. Todos los ejemplos que, sin excepción, se movilizan para hacer inteligible el enunciado de Protágoras -ejemplos que, según todos los indicios, se remontan a él y su contexto- pertenecen al ámbito de las cualidades y los valores, especialmente el bien. Más aún, como señala Guthrie, no nos ha llegado ningún testimonio "de que el criterio se hiciera extensivo a la existencia de seres como árbol o piedra<sup>6</sup>. Y, cuando no se explicita la cosa de cuya existencia se es medida, el modo de decir nos remite expresamente al registro de lo cualitativo: p. e. *hoia... toiaûta* -tales... cuales- y expresiones equivalentes. Recordemos algunos de estos textos.

En TEETETO, encontramos como primer ejemplo el del viento 'frío'; que le permite a Sócrates su primera finta argumentativa, la de identificar apariencia y percepción: "aparencia y percepción son lo mismo en lo relativo al calor y a todas las cosas de este género" (152 b y c). La argumentación continúa haciendo referencia a los contrarios heraclitianos -grande y pequeño, caliente y frío, pesado y ligero, etc.- (152 d-e). En 159 c aparece el ejemplo de lo dulce y amargo, a propósito del vino, y el mismo par reaparece en 166 e (en B.2. relacionaremos esto con la medicina hipocrática). En 171 e, finalmente, se nos recuerda que "la mayor parte de las cosas... eran para cada uno como a él le parece. Tal

---

<sup>5</sup> Las palabras en cursiva son, obviamente un artificio nuestro. En general, para las traducciones de Platón hemos recurrido a la edición de los diálogos de Gredos, Madrid. En algún caso con leves modificaciones.

<sup>6</sup> Guthrie, o.c., p. 192.

era el caso de lo cálido, lo seco, lo dulce y de todas las cosas por el estilo". Para pasar de inmediato a "cuestiones políticas, lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío, y cuanto cada ciudad considere legal..." (172 a).

"Aparte ese sesgo de referencia a la colectividad humana -al que volveremos en seguida-, es importante advertir aquí un cierto nexo analógico subyacente, que va de lo sensible a lo que son propiamente valores éticos o políticos. Qué sentido pueda tener esto se nos hará claro en los puntos B.1. y B.2. del ensayo.

3.3. Como se ha señalado hace poco, el puente que enlaza el carácter relativo de las cualidades sensibles y los valores, por una parte, y el carácter individualista y subjetivo que se asigna al enunciado del 'hombre medida', por la otra, parece estar en la total y plena identificación entre el 'aparecer' -*pháinetai*, *tò phainómenon*, etc.- y la 'percepción sensible'. Así lo hemos leído expresamente en el TEETETO: "este 'parece' [*pháinetai*] ¿no es percibir sensorialmente?" (152 b); y "apariencia [*phantasia*] y sensación [*áisthesis*] son lo mismo en lo relativo al calor y a todas las cosas de este género" (152 c).

Esta estrategia conceptual resulta una pieza clave en el proceso de argumentación que llevará a negar todo valor cognoscitivo a las impresiones subjetivas. Definida la sensación en forma radicalmente opositiva por referencia al saber, se le negarán a aquella, de manera lógica, todas las condiciones que se postulan en ése. No tan solo el estar referido a lo absolutamente universal, a lo necesario, a lo idéntico a sí mismo e inmutable, a lo objetivo, etc., sino también otros matices menos radicales del mismo: si podemos pensar (*dianoein*) a la vez en cosas que son objeto de percepciones sensibles distintas -p.e. el oído y la vista-, ese 'pensar' no puede explicarse por ninguno de los dos modos dichos de la sensación ni, por tanto, por la sensación sin más (184 d-185 b). Así ocurre con aquellos 'aspectos comunes' que atribuímos a las cosas percibidas -ser o no ser, semejanza o desemejanza, identidad y diferencia, etc.- (185 c-e).

3.4. Nos encontramos así ante una especie de atomización monádica de las captaciones sensoriales que se hace depender de -y se refuerza con- la atribución a Protágoras de una ontología heraclitiana extrema: el

hombre es medida -'perceptiva'- de todas las cosas, porque "lo duro, lo cálido y todo lo demás tienen que entenderse de la misma manera: nada es en sí y por sí, tal como decíamos antes, sino que es en la unión de unas con otras como todas las cosas surgen en toda su diversidad a partir del movimiento, ya que, como ellos dicen, no es posible que lo que es activo y lo que es pasivo sean algo definido..." (156 e-157 a).

Esta identificación del trasfondo ontológico del enunciado con un heraclitismo así entendido será uno de los recursos más eficaces para probar que las percepciones de cada cual no pueden ser todas verdaderas. En efecto, si todo está en movimiento y si, por tanto, las cosas no tienen cualidades permanentes -ni son ellas mismas tales 'cosas' habría que añadir-, ¿cómo asignarles una denominación correcta? (182 d)<sup>7</sup>. En definitiva, si la realidad es heraclitiana -puro devenir sin sentido-, la percepción no puede, evidentemente, ser tomada como un saber (182 c). De hecho, ni siquiera es posible ningún saber.

No otra es, de hecho, la interpretación ontológica que subyace a dos de los textos de Aristóteles que más habitualmente se citan en relación a Protágoras y su enunciado del 'hombre medida'. El primero, procedente del libro Gamma de la METAFISICA, parte directamente de la asimilación del sesgo subjetivo de las impresiones con la atribución de los opuestos a las mismas cosas: "además, si todas las proposiciones contradictorias relativas a un mismo objeto son verdaderas al mismo tiempo, es evidente que todo será uno. Serán una misma cosa la trireme, el muro y el hombre si, a propósito de cualquier objeto, se puede bien afirmar, bien negar, lo que uno quiera, como se ven forzados a admitir los que sostienen el razonamiento de Protágoras..." (4, 1007 b 18 ss.)<sup>8</sup>. El otro texto, uno de los tres que citan el enunciado de forma directa, procede de la misma METAFISICA, libro Kappa: "Protágoras dice que 'el hombre es la medida de todas las cosas'; con ello no quiere decir otra cosa sino que lo que se muestra a cada uno es el ser en su solidez. De

---

<sup>7</sup> Recuérdese CRATILO 439 d: "¿Acaso, pues, será posible calificarlo [lo bello en sí] con exactitud, afirmando, primero, que existe y, después, que es tal cosa, si no deja de evadirse? ¿O si, al tiempo que hablamos, se convierte forzosamente en otra cosa, se evade y ya no es así?"

<sup>8</sup> 80 A 19, DK.

eso resulta que la misma cosa es y no es, es a la vez mala y buena, y lo mismo respecto de las proposiciones que afirman los opuestos, porque lo que a menudo parece bello a los unos es feo para los otros, y lo que se muestra [*tò phainómenon*] es, para cada uno, medida" (6, 1062 b 13 ss.)<sup>9</sup>.

Lo único relativamente nuevo en estos textos es un cierto deslizamiento del referente del término 'cosas' del enunciado, desde el espacio de la cualidad al de las cosas mismas. En los ejemplos que presenta el libro Gamma, esto se hace posible situando los opuestos en el espacio de la predicación y sustituyéndolos por cualquier posible predicado, que hace las veces de opuesto -es decir, se amplía la oposición a lo ontológicamente diferencial-. En el libro Kappa, en realidad, encontramos la coexistencia de ambos referentes: se habla primero del "ser en su solidez" (no deja de ser curiosa la presencia, en este texto, del adverbio *pagios*, que usa también en un contexto análogo TEETETO, 157 a) y se aplica en su sentido más literal: "de ello resulta que la misma cosa es y no es..." (¿Es con esto Aristóteles el eslabón hacia algunas de las expresiones de Sexto Empírico? Un problema menor en relación a lo que ahora nos ocupa).

3.5. Estos son básicamente los hilos con que Platón -usando unos como urdimbre y otros como trama- tejerá su argumentación contra el enunciado del 'hombre medida', dando con ello origen, en lo esencial, a la tradición doxográfica e historiográfica que conocemos.

El marco en que el enunciado se situará será el de la cuestión general del saber que aborda el TEETETO -de forma aporética, por cierto-. En ese contexto, el enunciado del 'hombre medida' será considerado como un criterio universal de verdad, un criterio evidentemente insostenible dentro de los parámetros en que se plantea la cuestión: el criterio se anula a sí mismo. Esa autoanulación del enunciado es uno de los temas mayores de la polémica. Está ya claramente en Platón: aparece en el EUTIDEMO -texto [1.5]- y de múltiples maneras en el TEETETO: si toda opinión es verdadera, también lo será la de que hay opiniones falsas (170 a-171 d); y en la forma derivada que deja sin contenido la profesión

---

<sup>9</sup> 80 A 19, DK.

misma del sofista: si toda opinión es verdadera -para cada uno la suya-, ¿qué es lo que puede enseñar Protágoras? (161 d-e); tal doctrina, en efecto, "hace a todo el mundo autosuficiente en lo que a inteligencia se refiere" (169 d), de modo que toda enseñanza es superflua.

De ahí pasará a Aristóteles, en especial en el contexto de su justificación del principio de no contradicción, en MET. Gamma, haciendo a Protágoras reo de lesa no contradicción por no avenirse a su postulado de la absoluta univocidad -a menos que la 'decisión de sentido' que se exige en todo modo de hablar no suponga ya postular el propio principio<sup>10</sup>-. Y lo encontramos perpetuado en Sexto Empírico, tal como podemos leer, p.e. en el texto [1.4].

Sin embargo, hay algo, a través de la extensa discusión del TEETETO, que deja insatisfecho al lector. ¿Se sigue esa conclusión de lo que realmente pudo decir Protágoras, o es más bien consecuencia de la forma en que se le hace decir lo que supuestamente dice?

#### *4. Las sombras de la polémica platónica.*

Ese sentimiento de desazón tiene una especie de eco subyacente en la exposición que, del pensar de Protágoras, hace Guthrie. El punto de vista subjetivista del enunciado se infiere, para él, de los ejemplos que, en el TEETETO, lo aclaran<sup>11</sup>. Como si las percepciones sensibles -cuyo uso aquí parece decididamente analógico- pudieran ser otra cosa que individuales y como si, por añadidura, no estuvieran abiertas a la capacidad humana de poner en común las experiencias de cada uno. Cuando Protágoras esboza esa transición y refiere ciertos valores al consenso de la ciudad, Guthrie apunta la sospecha de que tal cosa pudiera deberse a Platón. ¿Por qué no al revés? Lo platónico podría ser la reducción individualista -su dialéctica daba pie sobradamente a ello-, tanto más cuanto que la vertiente convencionalista era más bien ajena a Platón. Por supuesto, Guthrie no encuentra razones para poner en duda

---

<sup>10</sup> Véase B. Cassin-M. Nancy, LA DÉCISION DU SENS, J. Vrin, Paris 1989, pp. 106, 110.

<sup>11</sup> Guthrie, o.c., p. 183.

la corrección del testimonio platónico<sup>12</sup>. Una vez más, como si la dialéctica de Platón no estuviera lastrada por sus propios supuestos, tan convencionales como los de otro cualquier modo de pensar, y como si esos no fueran a influir en la forma de entender otro modo de pensar. A propósito de Aristóteles se concede -¿retóricamente?- que éste, en METAFISICA 1053 a 31, "habla desde su punto de vista y el de la filosofía de Platón"<sup>13</sup>. Pese a lo cual, la interpretación subjetivista que ahí, lo mismo que en TEETETO, se plantea, prima sin vacilación cuando se establece que la conclusión lógica de la misma era "la anarquía moral y política"; cosa que, sin embargo, "estaba lejos de su [=Protágoras] manera de pensar", ya que "la moral y el orden social eran salvados por esta curiosa doctrina... por la que el patrón de la verdad o falsedad es abandonado, pero es sustituido por el patrón de lo mejor o lo peor". Guthrie se cuida bien de reconocer que esto "quiebra" la doctrina epistemológica y ontológica de la pura subjetividad<sup>14</sup>; pero esto no hace tambalear la interpretación global del pensamiento del sofista. ¿Cómo matizar la versión platónica, o tacharla acaso de parcial, en lugar de cargar sobre el sofista la acusación de inconsistencia y de ser portador de una 'curiosa' doctrina? Solo que esta opción nos obliga a hacernos otra pregunta: ¿por qué Platón perdió tanto tiempo -un diálogo entero y buena parte de otro- con un adversario de tan poca monta?

De hecho, una historia más realista nos permite comprobar que las enseñanzas de los sofistas "fueron exageradas y distorsionadas en el ambiente de crisis moral de fines de la guerra del Peloponeso. (...) solo conocemos a los sofistas a través de sus rivales, Platón y los platónicos que, por otra parte, identificaban a toda la escuela con sus epígonos más desmoralizados"<sup>15</sup>. Opinión que, por lo demás, parece compartir Guthrie, en otro pasaje de la obra citada: "El más distinguido defensor del carácter relativo de los valores (si bien, como inevitablemente ocurre,

---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Guthrie, o.c., p. 184.

<sup>14</sup> Guthrie, o.c. p. 187.

<sup>15</sup> F. Rodríguez Adrados, CARA Y CRUZ DE LOS SOFISTAS, en PALABRAS E IDEAS, Edics. Clásicas, Madrid 1992, p. 91.

su pensamiento fue con frecuencia distorsionado en cuanto se filtró por otras mentes menos dotadas) fue Protágoras..."<sup>16</sup>. El paréntesis parece una 'curiosa' premonición. En todo caso, solo una hipótesis de este estilo -que intentaremos perfilar en la parte C.- puede dar cuenta de las ambigüedades que nos ofrecen los textos platónicos. Veamos alguna muestra de éstas.

En el pasaje de PROTÁGORAS que hemos tomado como texto [1.6], vemos cómo el relativismo de lo bueno y lo útil tiene como referencia no tanto a los individuos cuanto a los colectivos o 'clases' de seres. Completemos esto con tres citas más. En 325 a -habla Protágoras- leemos: "No se trata de la carpintería, ni de la técnica metalúrgica, ni de la 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". El propio sofista insiste, algo más abajo, en que "te he expuesto un razonamiento acerca de cómo la virtud es enseñable" (328 c). Y Sócrates, en otro momento: "Decías... que Zeus enseñó a los hombres la justicia y el sentido moral, y luego repetidamente en tus palabras se aludía a la justicia, la sensatez, la piedad y todas estas cosas, como si en conjunto formaran una cierta unidad, la virtud" (329 c). ¿Hasta qué punto es esto compatible con un subjetivismo extremo, como el que se le achaca a Protágoras en TEETETO? Se dirá que, en PROTÁGORAS, se habla de virtud, y en este diálogo solo del saber. Y que Protágoras entra en él precisamente como representante de una teoría sensualista del conocimiento. De ser esto así, ¿quién nos garantiza que ese papel no condiciona la versión que se da de su doctrina? Aun así, también en este último diálogo hay ambigüedades, cosas que no casan con ese subjetivismo sensualista y solipsista que se le asigna. Un botón como muestra.

En los pasajes en que se enfatiza el carácter subjetivo de lo dulce y lo amargo, se especifica que la diferencia de la percepción se debe a la condición del sujeto sentiente. Y esta condición se define como de 'sano' o 'enfermo', o como de 'normal' o 'anormal'. ¿No implica esto la existencia de un parámetro de referencia extrasubjetivo? Así mismo,

---

<sup>16</sup> Guthrie, o.c., p. 166.

después de las ridiculizaciones a que Sócrates ha sometido el pensar de Protágoras (161 d a 165 d), Sócrates finge reproducir una defensa del propio Protágoras (166 d-167 a). Recordemos algunas de las cosas que se le hacen decir al sofista: "Yo 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 aparecérsese a él y existir para él lo malo, le aparezca y exista lo bueno. (...) Recuerda (...) 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 es así para ella. (...) Pero hay que efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una situación es mejor que otra. Esto es lo que ocurre también en la educación..." ¿Es esto, una vez más, consistente con una versión puramente subjetivista y solipsista de la verdad, como la que da a entender en otros momentos el TEETETO?

[B] *Tras el modo de pensar de Protágoras.*

Intentemos reconstruir algo del pensamiento de Protágoras, al margen de los rígidos moldes de la dialéctica platónica.

### *1. El mito de Prometeo: la antropología protagórica.*

Conocemos este mito por la versión platónica de PROTÁGORAS. De ser veraz la información que nos da, en su catálogo, Diógenes Laercio, el mito pertenecería seguramente a un escrito -o parte de él- titulado **SOBRE LA CONDICION DE LOS HOMBRES EN SU ORIGEN**. Perdido este, nos queda sin embargo la versión platónica, suficientemente extensa y explícita como para inferir de ella una serie de aspectos preciosos del pensar de Protágoras<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> El mito y su desarrollo se encuentran en PROTÁGORAS 320 c-322 d y 322 d-328 d, respectivamente. El mito ha sido objeto de múltiples comentarios. En castellano se puede ver, p.e., C. García Gual, **PROMETEO, MITO Y TRAGEDIA**, Peralta, Madrid 1979. Un buen análisis del mismo puede verse en Antonio Alegre, **LA SOFÍSTICA Y SÓCRATES**, Montesinos, Barcelona 1986.

El mito nos sitúa en el momento en que se van a producir las razas de los vivientes mortales. Los dioses moldean a los distintos vivientes, incluido el hombre, en el centro de la tierra, como una mezcla de tierra y fuego "y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego (320 d). Este primer tiempo nos remite, pues, al espacio que han acotado las cosmogonías jónicas. Viene entonces el encargo a Prometeo de dotar a esos vivientes de los medios necesarios para que, tan pronto salgan a la luz, puedan sobrevivir. Epimeteo, el hermano necio de Prometeo, le pide le confíe a él esta tarea: "después de hacer yo el reparto, tú lo inspeccionas" (320 d). Andaba ya Epimeteo muy avanzado en su cometido, cuando Prometeo advierte que "los demás animales tenían cuidadosamente de todo, mientras que el hombre estaba desnudo y descalzo, y sin coberturas ni armas" (321 c). Y era ya el día en que ese tenía que salir a la luz. Prometeo, a toda prisa, "roba a Hefesto y Átenea su sabiduría profesional junto con el fuego -ya que era imposible que, sin el fuego, aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien-, y así la ofrece como regalo al hombre" (321 d). El ser humano aparecerá, pues, dotado con unos medios de otra naturaleza que los concedidos a los demás vivientes: la técnica. Sin embargo, entre estas *technai*, Prometeo no pudo ofrecer al hombre el arte de la política, porque esta "dependía de Zeus". Tuvo que ser finalmente Hermes quien, por encargo expreso de Zeus para que la especie no se destruyera a sí misma y pereciera, "trajera a los hombres el sentido moral y la justicia..." (322 c). Esta es, en rápidas pinceladas, la historia del hombre para Protágoras. Veamos qué implica todo esto.

En primer lugar, en comparación con las demás especies animales, el hombre es como "un olvido de la naturaleza"<sup>18</sup>. El hombre, en efecto, queda de alguna manera al margen del sistema de fuerzas y compensaciones que ha establecido aquella. Y, sin embargo, sin tener un papel definido determinado por ella, el hombre sobrevive, crece e impone su dominio sobre la tierra. En él se ha realizado, de manera paradigmática, el que será eslogan clásico de la sofística: 'el débil vence al fuerte'<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Jean-Louis Poirier, LES SOPHISTES, en LES PRESOCRATIQUES, Enc. de la Pléiade, Gallimard, Paris 1988, p. 1.529.

<sup>19</sup> Poirier, o.c. p. 1.529.

El hombre llega a ser con esto poderoso, inventivo. E histórico: "porque lo que transmite la técnica, las habilidades, los saberes, de una generación a otra, a falta de herencia biológica, es todavía una operación humana: la educación. Que el sofista sea 'enseñante' no es casualidad o necesidad de vivir ejerciendo una profesión: la enseñanza es la primera tarea humana, la que hace posible la humanidad"<sup>20</sup>.

La técnica, con todo, no fue suficiente en ese tiempo inaugural: el hombre necesitó un don adicional de los dioses, el del sentido de la sociedad, de la justicia. Sin este aspecto, que hace posible toda donación consensuada de sentido, el hombre no será lo que es. Tenemos así, en ese origen, una nueva dualidad: si el don de la técnica ha sido, después de todo, robado, el de la socialidad ha tenido que venir directamente de Zeus. "La humanidad no puede pensar su origen; solo el mito le revela la configuración de éste. La creación del hombre por el hombre supone un ingenio original que tiene que ser dado"<sup>21</sup>. El mismo gesto que repetirá una vez y otra Platón: donde la dialéctica tiene que detenerse, entra en juego la mitología.

Nos encontramos, pues, ante una concepción del mundo y el hombre casi turbadora en su extemporánea modernidad. Podemos ver todo lo que hay como constituido por dos clases de 'razón'<sup>22</sup>: una razón natural o epimetéica, de alguna manera ciega y necesitante; y otra razón 'técnica' o prometéica. La primera es insuficiente para la expansión de la vida humana; la *physis* -también en Sófocles, p.e.- debe ser completada, en el hombre, con la sabiduría. Sorprendentemente anticipativa la idea: de lo más o menos ciegamente codificado brota lo abierto y autocodificable.

## 2. La medicina hipocrática y el espacio de la 'techne'.

2.1. En el PROTAGORAS, el sofista nos explica en qué consiste su enseñanza, luego de desmarcarla de la que ofrecen otros, a saber, la de los que enseñan a los jóvenes "cálculos, astronomía, geometría y música". "Mi enseñanza -dice Protágoras- es la buena administración de los bienes

---

<sup>20</sup> Poirier, o.c., p. 1.530.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> La idea está en A. Alegre, o.c., p. 42 y ss.

familiares, de modo que él pueda dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir" (318 e-319 a).

Que 'la virtud política' ha de ser enseñable ofrece pocas dudas para Protágoras: a los humanos no se les castiga por ser feos, bajos o débiles (323 d), pero sí por no poseer las virtudes necesarias para la convivencia; por ello, desde la más tierna infancia, al niño, "tan pronto como comprende lo que se le dice, ... le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir, y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso, y esotro feo, que una cosa es piadosa, y otra impía" (325 c-d). Y, si no hace caso por las buenas, "como a un tallo torcido o curvado, lo enderezan con amenazas y golpes" (Ibid.).

Recordemos, así mismo, dos pasajes del TEETETO, de aquellos en los que se finge que habla por sí mismo Protágoras: "empleo la palabra 'sabio' para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que... etc." (ver antes [A] 4). "Ahora bien, el médico produce este cambio por medio de sus fármacos, y el sofista por medio de los discursos [o razonamientos]" (167 a). Y "sí puede uno hacer, creo yo, que quien, con una disposición insana de su alma, se forma opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda, con una disposición beneficiosa, tener las opiniones que a este estado le corresponden. Precisamente estas representaciones algunos, por su inexperiencia [o 'por mantenerse al margen de la experiencia'], las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas. Y, de ningún modo, querido Sócrates, afirmo que los sabios sean batracios [véase el texto [1.9]]; antes bien, a los que se ocupan del cuerpo los llamo 'médicos'... y... los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial" (167 b-c).

2.2. Los paralelos entre lo que Protágoras dice hacer y el mundo de las *technai* en general -ver PROTÁGORAS, sobre todo- y la medicina en particular -TEETETO, sobre todo- saltan a la vista. El tratado SOBRE

LA MEDICINA ANTIGUA<sup>23</sup>, del *Corpus Hippocraticum*, ofrece a este respecto analogías nada casuales. El tratado, del s. V a. de C., responde en general "a una clara concepción histórica -y no cíclica- del desarrollo de la ciencia médica y del conocimiento humano"<sup>24</sup>. Con lo que plantea un modo de intervención del hombre sobre la naturaleza. No, por supuesto, de modo meramente empíricista o mágico, sino en virtud de unas pautas de acción meditadas y razonadas. En el capítulo 1, por ejemplo, vemos al autor del tratado rechazar el recurso teórico a los 'opuestos' -calor, frío; seco, húmedo-, porque quienes los usan "cometen errores de bulto en muchas de sus afirmaciones por querer reducir al mínimo la causa de las enfermedades y de la muerte del hombre, atribuyendo a todas el mismo origen en base a uno o dos postulados". Y el c. 23 dice rotundamente no a las generalizaciones simplificadas y a los esquematismos fáciles, porque el valor de un fármaco o una dieta está más bien en "el hecho de estar bien combinados, sin ningún elemento intemperado y fuerte, sino formando todo el conjunto una unidad simple" (c. 14), los diversos humores que los componen. En lugar de lo caliente sin más, p.e., hay que ver "si hay algo que sea a la vez caliente y astringente, o caliente e insípido, o caliente y flatulento" (c. 15). Encontramos aquí, pues, ese sentido de las transiciones, los matices, las gradaciones, cuya ausencia provoca la indignación -de sobra justificada- de Protágoras, cuando Sócrates le obliga a tener que identificar valor y conocimiento simplemente porque hay entre ambas cosas áreas de intersección y coincidencia (la cuestión empieza a plantearse ya en PROT. 329 e ss.).

2.3. El paralelo es igualmente claro en la cuestión del carácter relativo de las percepciones sensibles. Relativismo que se fundamenta bien en la distinción de naturaleza -p. e. entre animales y humanos-, bien en la diferencia de las disposiciones -p. e. entre sanos y enfermos-: la medicina, en efecto, no habría sido necesaria "si a los enfermos les hubieran convenido, en sus dietas y alimentación, las mismas cosas que

---

<sup>23</sup> Edic. de M<sup>º</sup> D. Lara Nava, en TRATADOS HIPOCRÁTICOS I, Gredos, Madrid 1983.

<sup>24</sup> M<sup>º</sup> D. Lara, o.c., p. 125.

comen y beben los sanos (...) la alimentación de los enfermos no requería lo mismo que la de los sanos (...) creo que la dieta y la alimentación que usan hoy los hombres sanos no hubiera sido descubierta si el hombre hubiera podido beber y comer plantas, frutos, ramas o hierbas como hace un buey, un caballo o cualquier otro animal" (c. 3. Compárese con el texto [1.6] de PROTAGORAS). El colofón, en fin, del c. 24 resulta significativo: "lo mejor es siempre lo que se aparta más de lo inadecuado". Ese registro de lo eficaz y operativo, que está entrafado en la expresión *hypò apeirías* -'falta de familiaridad con el mundo de la experiencia'-, es lo que Protágoras echa de menos en los que todo lo ven en términos de verdad (167 b). A los que se niegan a comprender que hay también una 'sabiduría' del vivir y enseñar a vivir (167 a).

Por lo demás, no se trata de un relativismo sin referencias; las hay y muy claras, por mucho que no sean absolutas: la norma o régimen de comidas -"para la mayor parte de los hombres no suele haber diferencia entre seguir una norma u otra"; pero "hay algunos que, si se salen de su norma, no se librarán fácilmente de sus consecuencias y padecerán lo increíble con alterar su régimen un solo día" (c. 10). Y hay una medida: "hay que apuntar a una cierta medida. Y la única medida, número o peso válido, al que uno podrá referirse para conocer qué es lo preciso, es la percepción sensible del cuerpo humano" (c. 9).

### 3. El vocabulario del enunciado.

Si colocamos a Protágoras en ese medio de la *téchne*, del saber hacer, regido por un firme compromiso entre una fiel observación de lo dado y el rigor del *logismós*, del razonamiento plausible y prudente, se hace necesario reconsiderar algunos de los sentidos tradicionalmente atribuidos a los términos clave del enunciado del 'hombre medida'.

3.1. Hemos prestado ya alguna atención a dos de esos términos. En relación al término *chrémata*, 'cosas', ([A] 3.2), hemos visto su vinculación semántica constante al ámbito de lo cualitativo y axiológico. Pero es importante así mismo entender su relación con el espacio de lo útil y fungible. En general, el término *chréma* funciona en griego de modo tan polisémico como para poder indicar cualquier cosa "desde un oráculo a

dinero"<sup>25</sup>. Sin embargo, parece haber en él un uso mayoritario por el que se significa "cualquier cosa que uno necesita o usa"<sup>26</sup>. Categoría esa -la de lo útil- que está igualmente presente en el pensar del propio Sócrates, para quien la bondad es relativa a un fin deseado, y que consideró que la bondad de algo está en su aptitud para realizar su función propia<sup>27</sup>.

También hemos insistido en el matiz 'modal' -y, por ello, más inclinado hacia lo cualitativo que al hecho como tal de la existencia de algo- de la conjunción *hos*. Guthrie señala igualmente como preferente este sentido<sup>28</sup>.

3.2. El término *métron*, 'medida', ha sido sistemáticamente entendido, en la tradición que inaugura Platón, como 'criterio de verdad' (ver, p.e. texto [1.7]). Parece claro que esta connotación le viene dada, en buena parte al menos, por el propio contexto del TEETETO, que se plantea el saber en función de un objeto verdadero e infalible; y 'real', es decir, idéntico a sí mismo e inmutable. Se dirá que el contexto 'verdad' venía dado de antemano por el título mismo del libro de Protágoras. Pero esto resulta poco convincente. Como nos sugiere el segundo título dado a la obra, (DISCURSOS) DEMOLEDORES, el texto protagórico debió situar el concepto de 'verdad' en unas coordenadas semánticas y epistémicas opuestas a las de Parménides y Platón. De modo que, o Platón no había entendido lo que quería decir Protágoras, o simplemente partió de su propio concepto de verdad como de algo indiscutible y redujo a él la 'verdad' de Protágoras.

Parece, pues, más adecuado releer el término *métron* en el contexto en que nació, el de la polémica contra el parmenidismo y el de las *téchnai*, muy en especial el de la medicina hipocrática. El criterio o medida consistiría entonces en una escala o paradigma de evaluación para lo conveniente, lo útil, lo adecuado, lo bueno; y tendría su paralelo

---

<sup>25</sup> Guthrie, o.c., p. 190.

<sup>26</sup> Liddle-Scott-Jones, GREEK ENGLISH LEXICON, s.v. *chréma*.

<sup>27</sup> Véase Guthrie, o.c., p. 463 s. Y Jenofonte, RECUERDOS DE SÓCRATES (Gredos 1993), III, 8, 1-7, y IV, 6, 8-9.

<sup>28</sup> Guthrie, o.c., p. 190.

analógico en el criterio relativo a las variaciones perceptivas de los humanos, según sus estados o disposiciones corporales. Después de todo, el sofista se define a menudo, en su relación al alma del hombre, del mismo modo que lo hace el médico en su relación con el cuerpo.

3.3. Nos resta el término *ánthropos*, 'hombre' o 'el hombre'. Guthrie somete a la consideración del lector tres posibles supuestos: a) se diría en sentido universal; b) se diría en sentido particular o individual; c) Protágoras no habría sido consciente de la diferencia entre a) y b)<sup>29</sup>. En esa tradición exegética de la que Guthrie se hace eco hay algo de esclerosado apriorismo. Esa abrupta dicotomía entre un uso puro y formalmente universal y un uso formalmente individual del término se hace operativa, por axiomatización o convención, en el marco de la misma dialéctica opositiva que Platón esgrime en su polémica con Protágoras. Pero no se aviene, no ya con el uso vagamente generalista del modo de hablar cotidiano -del que parte, sin embargo, la filosofía-, sino tampoco -y menos aún- con la perspectiva de una racionalidad fluida, anclada en la perentoriedad de los hechos, que es la de la medicina hipocrática, la de la sofística y, en general, de la *téchne*. La resistencia de Protágoras -como la de la medicina hipocrática- a operar con principios y conceptos absolutos e inverificables, abona el sentido de una universalidad meramente fáctica -es decir, no esencialista-, operativa y fungible, para moverse con posibilidades de éxito en el espacio del quehacer práctico. Solo este sentido parece coherente con la entonación epistémica que caracteriza a Protágoras y su entorno. Y con el papel que él mismo se atribuye y que correctamente le asigna Guthrie: "diagnosticar la situación particular y prescribir el mejor modo de acción, para un hombre o para un estado, en unas condiciones dadas, como el médico hace con su paciente"<sup>30</sup>.

### [C] LAS SERVIDUMBRES DE LA DIALECTICA PLATONICA.

1. Entre las rigideces que condicionan la versión platónica del pensar de Protágoras, destaca la de la oposición radical entre saber y sensación.

---

<sup>29</sup> O.c., p. 188.

<sup>30</sup> Guthrie, o.c., p. 187.

Polarizados en el 'saber' todos los rasgos que configuran la racionalidad humana -desde el conocimiento idealmente absoluto hasta el simple manejo semántico de la experiencia en la comunicación espontánea o el cálculo estratégico de la más sencilla praxis-, la sensación había de quedar reducida al mero acto aislado de cada órgano sensorial. El sensualismo de Protágoras resulta, pues, de esta estipulación previa, no de una lectura de su teoría. Hemos ya recordado de paso que el diálogo en cuestión era aporético. Pero eso exige ahora una clarificación. El diálogo es, en efecto, aporético en cuanto en él no se llega a ninguna conclusión determinada. Pero eso no es acaso más que una consecuencia de que previamente se había ya estipulado una cierta idea del saber. Cuando Protágoras entra en escena de la mano de Teodoro, lo hace ya en calidad de representante de una teoría -supuesta o real- que se quiere debelar. Nada más. La opinión de Protágoras sobre el tema -"pero yo llamo 'sabio'..." (166 d)- no es tenida en cuenta en ningún momento. Simplemente no coincidía con la de Platón.

Es este mismo supuesto el que lleva a catalogar el enunciado del 'hombre medida' como radical relativismo epistémico. Platón lo ha reducido todo, de antemano, a un solo registro: el teórico; y es a él al que hay que reconducir a Protágoras, sin detenerse a considerar la posibilidad de que este relativismo no sea "teórico, sino operativo; no se traduce en un escepticismo universal (...); establece, por el contrario, que, si la ciencia y la moral no están fundadas en naturaleza, están fundadas -y suficientemente fundadas- por la operación de los hombres... y por su acuerdo: la convención. Que la distinción entre el bien y el mal sea convencional no significa que el bien y el mal sean indiferentes, sino que nos toca a nosotros establecer la distinción"<sup>31</sup>.

2. Podría decirse que, de una manera radical, es la dialéctica misma de los opuestos o, mejor quizás aún, el espíritu que la nutre desde dentro, lo que abre un abismo infranqueable entre los dos modos de pensar. Toda la discusión sobre la unidad o pluralidad de la virtud en PROTÁGORAS es -en el peor de los sentidos- sofística. Y lo es de parte de Sócrates

---

<sup>31</sup> Poirier, o.c., p. 1.527.

precisamente. ¿Por qué dos áreas de valor tienen que ser idénticas por el mero hecho de que sus campos de aplicación se superpongan en parte? No en vano Protágoras ha de sentirse molesto ante quien le exige constantemente escoger entre blanco y negro, cuando las cosas se le muestran en una inmensa y compleja gama de grises. El ideal socrático de anclar toda virtud en la posibilidad de una definición inviolable, el sueño platónico de fundamentar alética y ontológicamente tales definiciones, conducen a ese inmenso proceso de poda de que son testigos los textos mencionados, un proceso que atenta contra la realidad plural e indomable, y que aspira a ahorrar la multiplicidad en el espejismo de un decir sin resquicios. El lastre parmenidiano sigue paralizándolo el discurso.

3. El profesor Rodríguez Adrados escribió, no hace mucho<sup>32</sup>: "si la gran línea de la filosofía griega que nos ha sido relativamente bien transmitida (...) es una línea esencialista primero, realista después (...), existe la segunda línea, la de Demócrito, los sofistas y Epicuro, línea relativista y puramente humanista".

Ahí estaría en última instancia la raíz del problema. Se trata de dos opciones en la manera de ver el mundo -de hecho, 'el mundo del hombre'-. En un caso, el punto de partida se pone en una verdad supuestamente metaempírica y absoluta, de modo que el hombre, en su acontecer temporal, es siempre un avatar, más o menos logrado, del modelo trascendente. En el otro caso, si el hombre es de entrada un 'olvido de la naturaleza', se ve obligado a buscarse y crearse a cada momento el modelo que considere más adecuado. En el primero, lo que hay que hacer es deductivamente definible, y el acontecer es previsible y predecible. En el segundo, lo que hay que hacer es objeto de invención creativa y el acontecer es edificable. El optimismo teórico del primero se dobla de un pesimismo práctico: la realidad es siempre una copia degenerada del ideal; el hombre tiende a vivir en la nostalgia de un origen perdido y a evadirse hacia las *aetates aureae*. El pesimismo teórico del segundo tiene como continuación un optimismo práctico: el

---

<sup>32</sup> CARA Y CRUZ DE LOS SOFISTAS 1989, o.c., p. 92.

hombre puede llegar a ser lo que se empeñe en ser por sí mismo y su meta es convertir ese 'argumento más débil' que es él mismo -en ningún sitio débil significa 'malo', salvo interpretación sesgada- en el más fuerte; el hombre se orienta mayoritariamente hacia el futuro. Si el primero, en fin, confía en la magia del discurso sin fisuras para apuntalar sus verdades metaempíricas, confundiendo el ser con su ser dicho, el otro se contenta con una auscultación paciente de lo que se le da, a fin de descubrir las vías que allí se le ofrecen a su autorealización. En última instancia 'el hombre es medida de todas las cosas'.

De hecho, el 'hombre' Platón, en el s. IV a. de C., movido por una serie de circunstancias personales y por su modo de encajar una crisis social que le angustiaba, realizó su opción. Puso toda su fe y su empeño en justificar la existencia de una hipótesis *anhypóthetos*. Pero ni su deseo ni su esfuerzo pudieron evitar que ese sueño se desvaneciera una vez y otra. Desde este compromiso personal, intentó deshacerse de la opción que más alejada le parecía de la suya, la que más dañaba y reducía a escombros su sueño, la que había elegido Protágoras. Pero, al hacerlo, acabó dándole la razón.