

© 1977, 1980, Aguilar Argentina S.A. de Ediciones.
© por la presente edición, Ediciones Orbis, S.A.

Distribución exclusiva para Argentina,
Chile, Paraguay y Uruguay:
HISPAMERICA EDICIONES ARGENTINA S.A.
Corrientes 1437 - 5° piso - (1042) Buenos Aires
TE: 46-5197-4591/4867

ISBN: 950-614-127-4

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Primera edición

Printed in Argentina
Impreso en Argentina

VIDA Y OBRAS DE PROTÁGORAS

Tanto la vida como el pensamiento de Protágoras aparecen envueltos en la bruma. Como ya veremos, los escasos fragmentos que se nos han conservado sobre el sofista, hacen muy difícil una acertada interpretación y conocimiento de sus doctrinas. Algo análogo acontece con su vida, sobre cuyos jalones más importantes no hay unánime acuerdo entre los escritores griegos que se ocuparon del tema.

La disensión nace ya al precisar los datos acerca de su venida al mundo. Respecto de la fecha de nacimiento, no sin motivos de cierto peso para oponerse a ella, se ha fijado el año 486 a. de J. C., o a lo sumo el 485, según la acreditada opinión de Schmid y Nestle.

Según Diógenes Laercio, fue hijo de Artemón, pero según Apolodoro y Deinon, su padre fue Meandrio. No hay acuerdo entre los historiadores actuales acerca de cuál de las dos tesis es la más acertada. Algunos como Dupréel se inclinan por la primera. Otros, como Untérsteiner, prefieren la segunda, por dar mayor crédito como historiador a Apolodoro y porque el nombre de Meandrio es típicamente jónico, y no hay que olvidar que Abdera era una colonia griega fundada por los jonios.

Pero incluso las dudas sobre el origen de nuestro sofista recaen sobre la ciudad que le vio nacer. La mayoría de los autores afirman que fue natural de Abdera, una de las más importantes ciudades de

Tracia, región situada al sudeste de la península balcánica entre el Ponto Euxino y Macedonia. No obstante, Eupolis, el comediógrafo, sostiene que nació en Teos, ciudad situada en Asia Menor, en la costa del mar Egeo, al norte de Efeso. En este punto, sin embargo, parece claro que su ciudad natal fue Abdera. El error de Eupolis es comprensible si tenemos en cuenta que Abdera fue fundada por los jónios de Teos, cuando tuvieron que abandonar esta ciudad durante las guerras médicas, al ser atacados por el poder persa a causa de su fidelidad a la alianza con Atenas.

Como muchos otros de los filósofos contemporáneos, marchó a Atenas, la «ville lumière» de aquella época. De su estancia en Atenas tenemos pruebas fehacientes. Eupolis, en su comedia «Los aduladores», hace referencia de él. Igualmente, Platón, en su diálogo sobre Protágoras, le sitúa en casa de Callias. Su fama debió crecer rápidamente y de ello tenemos muchas noticias.

Eusebio de Cesárea le equipara en prestigio al gran Eurípides. Incluso Platón, que no es sospechoso de simpatía hacia los sofistas, por boca de Sócrates nos dice que alcanzó gran fama en su tiempo y que dicha fama no había decaído por entonces ni un ápice. Apuleyo le dedica frases encomiosas, e igualmente otros numerosos autores. Pero quizá la mayor prueba del prestigio alcanzado por el sofista se cifre en el hecho de que en el año 443, cuando contaba poco más o menos los cuarenta años, los atenienses le encargaron la redacción de las leyes de la ciudad de Thurii, y sabido es que la creación de estas legislaciones para las nuevas colonias eran encomendadas a hombres de extraordinaria fama.

En Atenas trabó amistad con Pericles, y es indudable que el trato con el insigne político tuvo que tener gran influencia sobre el pensamiento de Protágoras y sobre la problemática que se planteara. La preocupación por la «politiké areté», es decir, por la virtud política, no puede ser ajena a la influencia del estadista ateniense. La admiración de Protágoras por Pericles está bien clara en el relato, que nos ha transmitido Plutarco, hecho por el sofista sobre la actitud del estadista ante la muerte de sus hijos Paralo y Xantipo. Hacia el año 440, sitúa Diógenes Laercio, basado en la autoridad de Apolodoro, el «acmé», es decir, el máximo desarrollo intelectual y el esplendor de la fama del sofista de Abdera.

En Atenas debió coincidir con Gorgias, con Hippias, con Pródicoco. Es lógico que se conocieran, que intercambiaran opiniones y que, aun conservando cada uno su vigorosa personalidad, no pudieran menos de ejercer entre sí una mutua influencia.

Sin embargo, y certificando la sentencia de que la fortuna, por ser mujer, es voluble, pronto, o por lo menos antes de su muerte, se le torcieron las cosas a Protágoras. El motivo fue su conocido libro «Sobre los dioses». El agnosticismo claramente sostenido por el sofista ya desde las primeras líneas de la obra, dio lugar a que la opinión ateniense se volviera contra él. Acusado, según Diógenes Laercio, por Píndoro, según Aristóteles por Evatlo, lo cierto es que, ya en virtud de un proceso, ya por un voto condenatorio sin necesidad de proceso, Protágoras fue condenado al destierro del Ática y a que sus libros fueran quemados públicamente. El caso de Protágoras, así como el de Sócrates y el de Diágoras, y anteriormente el de Anaxágoras, indican que habría mucho que hablar sobre la pretendida y plena libertad de pensamiento en el mundo antiguo.

Lo cierto es que, cumpliendo el orden de destierro, se embarcó hacia Sicilia y, al naufragar la nave, terminó sus días. No hay seguridad sobre la edad que tenía al sobrevenirle la muerte. La opinión más aceptada es la de que contaba noventa años, pero en contra está la autoridad de Apolodoro, autor en general digno de fe, según la cual murió a los setenta años.

La obra de Protágoras debió ser extensa e interesante. En la época de Diógenes Laercio, historiador griego del siglo III d. de J. C., se conservaban, según su propio testimonio, las siguientes: «El arte de la herística», «Sobre la lucha», «Sobre las matemáticas», «Sobre el Estado», «Sobre la ambición». «Sobre las virtudes», «Sobre el estado de las cosas en el principio», «Sobre el Hades», «Sobre las malas acciones de los hombres», «El discurso preceptivo», «La disputa sobre los honorarios», y los dos primeros libros de las «Antilogías» o «Contradicciones».

En esta lista se echan de menos dos de las obras más importantes de Protágoras: «La verdad» y «Sobre los dioses», lo que ha planteado el problema del crédito que haya de darse a la enumera-

ción de Diógenes. Para algunos autores como Bodrero, la lista es veraz, y el que no figuren las obras antes citadas, se debería a que en la época de Diógenes se habían perdido, pues este autor griego, al iniciar la lista de las obras de Protágoras dice bien claramente «las obras conservadas. (τά σοιτσίμενα αυτοῦ βιβλία) son». Para otros, como Untersteiner, el catálogo de Diógenes se referiría a los títulos de las diferentes partes de una sola obra de Protágoras, las «Antilogías». Esta obra, en dos libros, trataría, según el crítico alemán, apoyándose en lo que nos dice Platón en «El sofista» (232 B - 232 E), sobre cuatro problemas: los dioses, el ser, las leyes y el Estado, las artes. Y los títulos citados por Diógenes Laercio, harían referencia cada uno de ellos a alguno de estos cuatro problemas.

Sea cual fuere la opinión más acertada de las expuestas, y hay que tener en cuenta que la tesis de Untersteiner se presenta bastante discutible, lo cierto es que la obra del sofista griego se ha perdido en su totalidad, conservándose solamente algunos fragmentos citados por autores posteriores y referencias en ellos acerca de sus doctrinas.

De ahí la dificultad en la exposición de las mismas. La mayor parte de las referencias sobre ellas son breves y en muchos casos mal interpretadas, como acontece respecto de su agnosticismo sobre los dioses en el texto de Diógenes de Oenoandria o en el de San Epifanio, que le acusan de ateísmo. Por regla general los datos más extensos sobre el pensamiento de Protágoras los encontramos en Aristóteles y aún más en Platón; pero, tanto uno como otro autor, no pueden ser acreedores a que se les conceda fe en este tema, por la manifiesta animadversión que en todo momento manifiestan a los sofistas y que hace que en algunos casos se pueda comprobar lo desacertado de la interpretación que dieron a las doctrinas del pensador de Abdera. Motivo suficiente para que se reciban con cierta prevención las restantes afirmaciones sobre el sofista.

No vamos a hacer aquí una enumeración de los autores a través de los cuales nos han llegado retazos de la obra de Protágoras. Sería superfluo, dado que en este trabajo hay una traducción íntegra de todos ellos. Lo que sí haremos es exponer el criterio con arreglo al cual se han distribuido los diversos fragmentos.

No hemos adoptado un criterio cronológico, sino doctrinal, es decir, que hemos agrupado los textos que en nuestra opinión hacían referencia a un mismo tema, con objeto de facilitar la comprensión, la difícil comprensión, de la filosofía protagórica. Por otra parte, cada grupo de textos del mismo contenido doctrinal ha sido ordenado en una relación de dependencia, también a nuestro parecer. Así, por ejemplo, la teoría del «homo mensura» va situada precediendo al relativismo axiológico, ya que éste es una consecuencia de la primera. E igualmente la ontología, por cierto muy escasa tal como nos ha llegado a nosotros, de Protágoras, va situada antes del «homo mensura», ya que indudablemente éste es en gran parte consecuencia del heraclitismo del sofista de Abdera. Análogo criterio ha sido el que nos ha guiado en la ordenación de las demás partes en que se han distribuido los textos, dejándose para el final el interesante problema de la percepción de honorarios y el de los posibles plagios que sufrió nuestro sofista.

De acuerdo con este criterio, la ordenación ha sido la siguiente:

1. — Vida de Protágoras.
2. — Carácter general de la doctrina de Protágoras.
3. — Ontología de Protágoras.
4. — Psicología de Protágoras.
5. — El «homo mensura».
6. — Relativismo axiológico.
7. — Teoría de los dos juicios contrarios.
8. — Habilidad dialéctica.
9. — Doctrina sobre la retórica.
10. — Doctrina sobre la gramática.
11. — Doctrina sobre las matemáticas.
12. — Teoría sobre el origen de la ciencia y de las artes.
13. — Teoría de la sociedad.
14. — Doctrina sobre la virtud.
15. — Teoría sobre la sanción.
16. — El problema de la responsabilidad.
17. — Doctrina sobre los dioses.
18. — Doctrina sobre la educación.
19. — Doctrina sobre la poesía.
20. — El problema de los honorarios.
21. — Influencia de Protágoras.

Al comienzo de cada texto, va indicada la referencia sobre el autor y la obra de que ha sido tomado. No nos extendemos sobre este punto, ya que al erudito no le será difícil interpretar las abreviaturas empleadas, y para el que no lo fuera, es una cuestión de escaso interés.

En el curso de este trabajo hay una serie de notas con las que se han pretendido facilitar la comprensión de los textos traducidos, unas de carácter filosófico, otras históricas, otras referentes a instituciones griegas o romanas mencionadas en dichos textos.

EL PENSAMIENTO DE PROTÁGORAS

Toda la filosofía de Protágoras está basada en una concepción heraclítica de la realidad, del ser. En oposición a Parménides, sostendrá, junto con el filósofo de Efeso, la pluralidad y la movilidad del ser. Que Protágoras negó la unidad del ser lo afirma taxativamente Porfirio, según nos ha comunicado Eusebio en su «Preparación Evangélica» (X, 3, 25). El tratado «Sobre el ser» de Protágoras debió constituir un claro renacer del «pánta reí» de Heráclito.

Por otra parte, Sexto Empírico, en sus «Hipótesis pirrónicas» (I, 216 y sigs.), al analizar la tesis del sofista sobre el «homo mensura», la fundamentará en la concepción protagórica de la materia, que para Protágoras se identifica con el único ser posible, como algo fluyente (reystén), con un término de la misma raíz que el «reí» de Heráclito. Al presentarse la realidad como algo en constante cambio, al estar comprendidos dentro de esa realidad, no sólo los objetos de conocimiento, sino también el mismo sujeto que conoce, es lógico que no pueda admitirse nada inmutable, universal y necesario.

La sensación, única forma de conocimiento admitida por el sofista, se transforma constantemente en función, ya del objeto sentido, ya de las mismas disposiciones del sujeto sentiente. En esta tesis de Protágoras está encerrada de un modo potencial la totalidad de su doctrina. La materia, es decir, el ser, es percibido por los

sujetos cognoscentes, «según sus diferencias individuales». A distintas disposiciones del sujeto, corresponderán distintas representaciones del objeto, y estas disposiciones se puede decir que nunca son idénticas en ningún individuo.

En esta concepción de la realidad y del conocimiento de ésta, se basará la famosa teoría del «homo mensura». El ser es fluyente; el alma «no es otra cosa que sensaciones» que, por su propia naturaleza, y en virtud de la pluralidad de disposiciones naturales dadas en cada hombre, son también fluyentes y movedizas. Si el conocimiento es la conjunción del sujeto con el objeto, es necesario admitir que, si tanto el primero como el segundo son cambiantes, su producto tendrá que serlo. De ahí que el conocimiento no pueda ser universal y necesario para cada uno y todos los hombres, sino individualizado en cada uno de ellos sin que pueda haber ninguna comunidad cognoscitiva.

Por ello «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son».

La interpretación de esta expresión protagórica ha sido muy discutida. Prescindiendo de otras cuestiones secundarias, el problema se centra fundamentalmente en el sentido que hay que dar al término «hombre» (ánthropos). Parece innegable que éste puede recibir tres significados distintos:

- a) El hombre como ser individual, afectado en cada caso de particularidades accidentales que le diferencian de todos los demás de la misma especie humana. Se trataría del hombre concreto, «hic et nunc», de Pedro o Juan o Antonio. El «hombre» equivaldría a «homo individualis».
- b) El hombre como especie, el hombre específico, es decir, el ser humano «in genere», con particularidades comunes a todos y cada uno de los hombres, aunque distintas de las que poseen los seres de diferente especie. El «hombre» equivaldría a «homo specificus».
- c) El hombre como ser que, por naturaleza, vive en sociedad, integrado en círculos sociales, con peculiaridades mentales distintas

según el grupo social a que pertenezca, según la sociedad de que forme parte. El «hombre» sería equivalente a «homo socialis», a «pólis».

Cada una de estas tres posibles interpretaciones del «ánthropos» protagórico, ha sido defendida a lo largo de la historia del pensamiento filosófico.

Platón, en el «Teetetes», aparece como defensor de la tesis individualista. En boca de Sócrates nos da su interpretación:

«¿No es verdad que (Protágoras) dice algo así: Tal como me parecen las cosas, tales son para mí; tal como te parecen, tales son para ti. Pues tú eres hombre y yo también?» (166 D y sigs.). En esta opinión abunda también Aristóteles («Metafísica», XI, 6, 1062, b, 13).

La interpretación específica, es decir, «ánthropos», como especie humana, ha sido sostenida por Goethe y Gomperz. Este último nos dice: «El hombre que aparece como opuesto a la totalidad de las cosas, no puede ser el individuo, sino únicamente el hombre en general. Es evidente que ésta es la significación más lógica, la que adoptaría cualquier lector carente de prejuicios... El hombre, es decir, la naturaleza humana, es la medida de la existencia de las cosas» («Griechische Denker», Leipzig, 1931, tomo I, págs. 478-480).

La tercera interpretación, la sociológica, ha sido defendida recientemente por Eugène Dupréel, profesor de la Universidad de Bruselas, en un interesante libro titulado «Les sophistes» (Neuchâtel, 1948):

«Le sophiste d'Abdère fut, à coup sûr, le moins «individualiste», le plus «social» de tous les penseurs de l'Antiquité... la phrase sur l'Homme mesure, loin de n'exprimer qu'une théorie de la perception et de l'apparence brute, enveloppe aussi — et c'est l'essentiel — une conception sociologique de la connaissance et de sa valeur».

¿Cuál de las tres interpretaciones será la acertada? Parece claro que la segunda interpretación, la genérica o específica, debida

a Goethe y Gomperz, no es aceptable. Habría que ver en Protágoras un precursor de Kant o de los empiristas modernos, y nada hay en las doctrinas del sofista que autorice tal interpretación.

La primera, es decir, la interpretación individualista, tiene en su favor el haber sido defendida por Platón y Aristóteles, autores muy cercanos al sofista de Abdera, cronológicamente, por supuesto. Ahora bien, tanto Platón como Aristóteles dan frecuentemente la impresión de no haber calado más allá de la corteza de las teorías de Protágoras. Y efectivamente, en nuestra opinión, esto les ha sucedido también con la tesis del «homo mensura».

En el «Teetetes», Sócrates indica, ante la afirmación del joven Teetetes de que la ciencia es sensación, que ésa es la definición de Protágoras del saber científico, tal como la condensa en su frase sobre el «homo mensura», ya que según este sofista no existe más que la apariencia, que la sensación, y que, dado que la sensación de suyo es verdadera, el conocimiento no puede conducir a error, y todo conocimiento o representación son verdaderos para aquel que los tiene. Aquello que nos parece ser, lo es desde el momento en que nos lo parece; apariencia y ser se identifican. Y el fundamento de todo esto radica en la mutabilidad de las cosas, tal como lo sostuvieron Epicarmo y Heráclito.

La falta de comprensión en Platón y Aristóteles sobre la teoría del «homo mensura» quizá se ponga de relieve de una manera bien manifiesta en la forma como intentan refutarla. Platón, en el mismo «Teetetes» (161 C), por boca de Sócrates, más que una refutación pretende satirizar la afirmación del sofista, al decir que no comprenden bien por qué sea el hombre la medida de todas las cosas y no el cerdo o el cinocéfalo u otro animal más extraño, ya que éstos, igual que el hombre, también tienen sensaciones. Afirmación platónica aguda e ingeniosa, pero que no constituye ninguna refutación del sofista.

Por su parte, Aristóteles («Metafísica», K 6, 1062 B, 12) afirma que en su frase del «homo mensura» Protágoras infringe el principio de contradicción, puesto que según ella, una misma cosa puede al mismo tiempo ser y no ser, o ser buena y mala, o bella y fea, ya que el

parecer de cada hombre es la medida. Aristóteles parece olvidar que para que el sofista hubiese infringido el citado principio de contradicción hubiera sido preciso que hubiera afirmado que una cosa podía ser buena y mala, o bella y fea, al mismo tiempo y *bajo la misma relación*, lo que indudablemente no hace Protágoras, ya que la misma cosa podrá ser buena y mala, o bella y fea, al mismo tiempo, pero con relación a distintos hombres.

¿Quiere esto decir que la interpretación individualista dada por los dos filósofos ya citados es radicalmente errónea? Claro está que no. A nuestro modo de ver, el pensamiento real del filósofo de Abdera está en la conjunción de la tesis individualista con la sociológica de Dupréel. Para Protágoras, efectivamente, cada hombre individualmente considerado, sería el determinante existencial de lo real. Ahora bien, dado que «tú eres hombres y yo también», ninguna de las representaciones puede pretender con mayor derecho ser verdadera, ya que todas lo son igualmente. En este punto y hasta aquí, damos la razón a la interpretación platónico-aristotélica. Pero hay algo más, y ese algo más está puesto bien de manifiesto en el texto ya citado de Sexto Empírico en sus «Hipopitosis pirrónicas». En él, Protágoras, después de admitir la pluralidad de representaciones en los hombres, dice que algunos distinguen entre ellas unas verdaderas y otras falsas, pero que él, por el contrario, considera «unas más convenientes que otras, pero en modo alguno más verdaderas», y ese «conveniente» tiene que ser conveniente para alguien o algo. ¿Quién o qué es ese alguien o algo? El propio Protágoras lo dirá claramente unas líneas más abajo. Transcribimos el texto, por su contundencia e interés:

«Pues lo que a cada Estado (pólis) le parece justo y bello, efectivamente lo es para él, mientras que tenga el poder de legislar».

La medida, pues, en última instancia de lo justo y lo injusto, de lo bello y lo feo, y en general, de todos los valores, es la sociedad, el Estado, la pólis. Ante la pluralidad indefinida de representaciones individuales, tiene que haber una norma que mida la mayor o menor perfección y conveniencia de las mismas, y esa norma o medida es la colectividad. Dejamos de nuevo la palabra a Protágoras:

«Esta doctrina se resuelve en estas palabras: Sobre lo justo y lo injusto, lo santo y lo no santo, estoy dispuesto a sostener con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es el parecer de la colectividad el que se hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer» (Sexto Empírico, texto citado)

Con esta interpretación de tipo sociológico, el «homo mensura» pierde el carácter ridículo que tendría si la única interpretación suya fuese la platónica-aristotélica. Protágoras no se nos presenta como un cínico, en el actual sentido de la palabra, sino como el representante de una interesante teoría que en la Edad Moderna ha recibido poderoso impulso en la obra de Spengler, Durkheim, Lévy-Brühl, Mauss, Fauconnet, Goblot, Bouglé y Vierkandt. De este convencionalismo social se derivará, como fruta madura, el relativismo axiológico del sofista. El valor no es algo objetivo sino que es «puesto» por la sociedad. La Wertsetzung es realizada por la colectividad. Para el relativismo axiológico de Protágoras —y en esto radica el error interpretativo de Platón y Aristóteles—, la mera relación de orden emocional con un sujeto individual no basta para que un objeto se estime como valioso. Hay que diferenciar el estado de agrado y desagrado y la puesta de valor. La razón de esto es que dicha puesta de valor no es verificada por el sujeto individual, sino que le es impuesta por el grupo social, por la sociedad en que vive. Es la sociedad la que estima lo valioso y lo antivalioso, y el hombre, moldeado por dicha sociedad, acata las valoraciones de ésta. Pues «la madre, la niñera, el maestro, el poeta, el teatro, informan y modelan las almas maleables e inexpertas que han recibido» (ver nota 62).

Otra de las tesis de Protágoras que promovieron mayor escándalo fue aquella según la cual «sobre cualquier tema se pueden mantener con igual valor dos tesis contrarias entre sí». Platón, en el «Eutidemo» (286 B - 286 C), por boca de Sócrates, nos dice:

«Aunque yo he oído a muchos y muchas veces esta tesis (que no existe la contradicción), siempre me quedo maravillado. Se servían a menudo de ella los de la escuela de Protágoras...». Así, pues, según Platón, y también según Aristóteles, esta afirmación protagórica implicaría la negación de la contradicción y, en consecuencia, del

principio que la regula. Protágoras no negó, sin embargo, el principio de contradicción, sino que preparó su correcta enunciación. La frase de Protágoras está indudablemente en íntima relación con la tesis del «homo mensura» y, naturalmente, de una torcida interpretación de esta última, se tiene que derivar una incorrecta comprensión de la primera. Por ello, basándose en el modo como Platón y Aristóteles comprendieron el «homo mensura», desde antiguo, desde el propio Platón, se dijo que Protágoras había querido demostrar su indiferencia respecto al pro y al contra. Lo que se niegue o afirme es igualmente válido; sólo depende del interés que a cada uno le merezca la afirmación o la negación. No obstante, no parece lógico imputar a Protágoras la imposibilidad absoluta de la contradicción, ni la indiferencia a todo valor teórico de las proposiciones, ni un cinismo que le hubiera hecho poner su arte al servicio de la picaresca.

Como ya hemos visto, Protágoras se centra en una posición relativista, en la «relación a algo». Un juicio en que se afirme un predicado de un sujeto, sólo es válido bajo una determinada relación, y su negación también será válida, pero bajo otra determinada relación. Y esta relación más que individual, habrá que interpretarla como social, como relación a cada «pólis», a cada sociedad y a cada Estado. El bien y el mal, lo bello y lo feo, para Protágoras son multiformes, con tantas formas cuantas sociedades hay. De ahí que el predicado «bueno» respecto de un determinado sujeto, podrá ser afirmado o negado con validez simultáneamente, pero con relación a distintas realidades sociales.

Por ello, hemos indicado que Protágoras preparó la correcta enunciación del principio de contradicción, ya que hizo señalar que la contradicción sólo puede darse al afirmar y negar simultáneamente y bajo la misma relación, siquiera para él —y en esto radicaría el punto discutible de sus tesis—, esa relación es siempre multiforme, de acuerdo con la pluralidad de «pólis» existentes. Para él sería contradictorio el afirmar que «el culto a Ateneas es laudable» y que «el culto a Ateneas no es laudable», desde el punto de vista o relación de la «pólis» ateniense, pero no lo sería si el primero se mantiene bajo la relación a la «pólis» ateniense y el segundo a la «pólis» persa. La contradicción para el sofista griego existe, pero el ámbito de lo

contradictorio es mucho menos extenso de lo que generalmente se creería, por el carácter pluriforme de las «relaciones a».

En profunda conexión con el «homo mensura» y la afirmación sobre la posibilidad de mantener dos tesis contrarias entre sí, está el famoso «τόν έττο λόγον κρείττο ποιεΐν», es decir, el hacer del peor argumento el mejor. Aristóteles, en su «Retórica», censura fuertemente a Protágoras por esta actitud. La habilidad dialéctica para el sofista sería un arma para hacer triunfar las causas más injustas, es decir, Protágoras defendería la habilidad retórica puesta al servicio de la mala fe. En el mismo sentido, Eudoxo sostenía que Protágoras había enseñado a sus discípulos a censurar o a alabar a la misma persona según la conveniencia. No nos parece aceptable la interpretación de Aristóteles ya citada, según la cual Protágoras sería un cínico o un pícaro.

Cierto es que el sofista afirmó — esto parece fuera de duda — la posibilidad de transformar el peor argumento en el mejor, pero ello es consecuencia del «homo mensura» y de su teoría de los juicios contrarios entre sí. Un argumento malo, una tesis débil, sólo lo será en relación a algo, bajo cierto aspecto. La habilidad del sofista lo que hará será cambiar ese «bajo cierto aspecto», buscando otro más favorable y desde el cual la tesis o argumento sea mejor y más fuerte.

Por tanto, la posibilidad de transformar en fuerte un argumento débil, no es picaresca, sino consecuencia de una doctrina gnoseológica muy discutible, cierto es, la contenida en el «homo mensura», pero en modo alguno cinismo o picardía personal.

El propio Aristóteles, quizá sin proponérselo, nos confirma en esta interpretación. En efecto, en su «Retórica» (B 24, 1402 a, 7 y sigs.), al exponer esta teoría de Protágoras nos dice:

«También en la “Retórica” se da un entimema aparente cuando no hay probabilidad en sentido absoluto, sino relativa a algo. En esto consiste el hacer del más débil argumento el más fuerte».

Se trata, pues, de distinguir entre la probabilidad en sentido absoluto y la relativa a algo. Para Aristóteles, que no es relativista,

el partir en un argumento de una probabilidad relativa a algo, es inadecuado, pero lógicamente no sucede igual con Protágoras, relativista, para quien lógicamente toda probabilidad es, en cierto aspecto, con relación a algo. Si el sofista de Abdera no lo hubiera admitido así, hubiera incurrido en una clara contradicción consigo mismo.

Protágoras concedió extraordinaria importancia a los problemas lingüísticos, nada extraño dada su importancia para el arte retórica tan preciada a los sofistas. La tradición incluso llegó a considerarle como el primero que de una manera seria se planteó este tipo de problemas, y en la solución que les dio se pone de manifiesto, una vez más, el relativismo sociológico que ya hemos visto ser la columna vertebral de todo su sistema.

Fue el primero que distinguió entre los géneros de los nombres, es decir, el masculino, femenino y neutro. Se ocupó de la estructura de los tiempos y modos verbales, así como de la división del discurso y de otros numerosos problemas de este género. Pasó en la antigüedad por haber dado categoría científica a la gramática, defendiéndola de quienes la atacaban como un conocimiento sin importancia. Gomperz le cita como a un verdadero reformador del lenguaje. Señaló que había cosas con nombre femenino, por ejemplo la cólera (ε μηνίς), aunque deberían ser masculinas por ser más propias del hombre. Se interesó también por los nombres que sirven para ambos géneros, masculino y femenino, sin variar la terminación.

Pero el problema más interesante es el relativo al carácter convencional o no del lenguaje. En el «Cratilo» de Platón, se aborda este problema. En dicho diálogo encontramos subrayado el estrecho lazo existente entre la teoría convencionalista del lenguaje, defendida por Protágoras, y la frase del «homo mensura».

Para profundizar en su pensamiento hay que comparar a Protágoras con otro sofista. Platón, por boca de Sócrates, lo enfrenta con Hippias, cuyas teorías, opuestas a las de Protágoras, son preferidas. Sócrates representa la solución intermedia del problema. Cratilo y Hermógenes las tesis extremas.

Aduce Sócrates que, siendo los signos convencionales, puede darse el caso de que las convenciones que los establecen sean tanto mejores cuanto más afinidad tengan con la cosa que representan, y esto sucederá en el lenguaje, integrado por signos convencionales. Por eso, existen nombres bien o mal puestos, así como hay leyes mejores y peores.

Cratilo opina que cada cosa tiene sólo un nombre, existiendo entre ambos una correspondencia en razón de una naturaleza común. Y por último, Hermógenes representa la tesis estrictamente convencional:

«...porque la naturaleza no asigna nombre a ningún objeto. Lo hacen el uso y la costumbre entre los que tienen el hábito de poner nombres».

Precisamente Sócrates señala que esta tesis convencionalista es la de Protágoras. Así lo vemos reflejado en el siguiente pasaje de un diálogo con Hermógenes, al decirle éste que no conoce más que una manera justa de denominar las cosas:

«Yo llamo a cada objeto con un nombre establecido por mí, tú con el escogido por ti».

Y continúa diciendo que lo mismo ocurre con las ciudades, es decir, con las diferentes sociedades, puesto que cada una emplea un nombre diferente para los mismos objetos. En consecuencia, para Protágoras el lenguaje es producto del convencionalismo social.

Los nombres no son, en relación con la cosa que designan, a modo de imagen o copia; ni tampoco existe entre ellos una afinidad de naturaleza.

¿Son los nombres masculinos o femeninos porque la naturaleza de lo que significan, es decir, de la cosa significada, les obliga a ello para no ser acusados de falta de propiedad? No; contestaría Protágoras; un nombre no es masculino o femenino porque lo sea la cosa a la que denomina. Por el contrario, ésta tiene uno u otro género precisamente por tenerlo el nombre que la designa. Son los

animales los únicos que en razón de ellos mismos serán de uno u otro género.

Por ello, no hay que ir contra el uso establecido en materia lingüística por un grupo social, aunque pudiera parecer inexacto. Por el contrario, las faltas contra el lenguaje son las cometidas precisamente contra tal uso, hasta el extremo de que una falta cometida por toda la sociedad no puede calificarse ya como tal. El hombre, es decir, la «pólis», es también medida del lenguaje. Las cosas para ser designadas tienen que ser medidas, medida que se refiere siempre a una unidad convencionalmente adoptada por la sociedad.

Y aquí se pone bien de manifiesto que el «hombre» del «homo mensura» no puede ser el individual, sino la sociedad. Protágoras, naturalmente, no quiso sostener que cualquier signo lingüístico quedase a merced de la fantasía o arbitrio de cada hombre individual; lo que construye, crea y mide el lenguaje, es la colectividad.

Protágoras se ocupó también de problemas matemáticos. Diógenes Laercio le atribuye un tratado sobre las matemáticas. Aristóteles, en su «Metafísica» (B 2, 997 b, 32), también hace referencia a su interés por las matemáticas:

«Y por ello la tangente no toca a la circunferencia en un punto, sino de la manera que decía Protágoras al refutar a los geométras».

Era natural que el sofista de Abdera se preocupase de las matemáticas. El «homo mensura» no parece tener cabida en el ámbito de esta ciencia. El juicio matemático, los teoremas que integran esta ciencia, están más allá de todo convencionalismo. El ente ideal matemático se presenta con una consistencia, universalidad y necesidad, indiscutibles. En él no hay lugar para «distintos aspectos» o para «relaciones a algo diferentes». El relativismo sociológico se estrella ante él. Parece ser que Protágoras reconoció la peculiar estructura del ente matemático, pero señalando, y con toda razón, que no se trata de un ente real, sino de un ente ideal, al que no es aplicable el «homo mensura», cuyo ámbito de validez se extendería exclusivamente a lo real. De ahí que, probablemente, pues su

pensamiento en este punto se ha perdido en su totalidad, pero se puede muy bien deducir del texto aristotélico antes citado, pensara que las propiedades consideradas por los matemáticos son estructurales inaplicables a lo real. Las cosas redondas, materiales, y reales, tocan, efectivamente, al plano en varios puntos. La circunferencia y la tangente reales, no tienen un punto de contacto, sino varios. En cierto modo, también el ente matemático estaría englobado bajo el «homo mensura», pero debiendo entenderse en este caso concreto «hombre» en el sentido que le da Gomperz, es decir, especie humana, ya que el hombre es el que define y construye los entes matemáticos; pero, una vez así construidos, gozan de validez para todos y cada uno de los hombres, sin distinción de «pólis».

Del texto aristotélico de referencia podría deducirse que Protágoras fue enemigo de las matemáticas, ya que se habría dedicado a «refutar a los géómetras». No parece que esta interpretación sea muy adecuada. Como ha señalado Dupréel, Teodoro de Cirene, el gran géómetra griego, citado por Platón en su «Teetetes», fue amigo y discípulo de Protágoras.

Lo que Protágoras atacó fue a aquellos géómetras, entendiéndose los pitagóricos, que identificaban geometría, aritmética y física. Para los discípulos de Pitágoras, los números eran los principios de las cosas, y sus propiedades, las de la materia.

Protágoras, con su distinción implícita entre lo real y lo ideal matemático, está mucho más próximo del concepto actual de las matemáticas que los pitagóricos.

Y es muy posible que esta crítica de Protágoras al pitagorismo influyese decisivamente en la separación entre física y matemáticas, tan acentuada desde el siglo IV a. de J. C. El propio Aristóteles, en el texto citado de su «Metafísica», acepta plenamente la distinción entre el orden real y el ideal establecido por Protágoras por lo que respecta al ámbito de validez de las matemáticas.

Otro de los problemas que preocuparon a Protágoras fue el del origen de la ciencia y de las artes. Es en el «Protágoras» de Platón donde encontramos la opinión del sofista a este respecto, en la

conocida fábula o mito de Prometeo y Epimeteo. Se cuenta en este mito que cuando los dioses, llegado el momento fijado por el destino, quisieron dar existencia a las especies animales, encargaron de esta misión a dos hermanos, Prometeo y Epimeteo. Por común acuerdo, el segundo de ellos cumplió esta misión. Así cada animal fue dotado de los órganos necesarios para su subsistencia y para la conservación de la especie. Mas, una vez que Epimeteo hubo acabado su distribución, observó con embarazo que había dejado a los hombres privados de los más elementales medios para su conservación y seguridad. Y fue Prometeo el que se atrevió a robar a Hefaiestos el fuego y a Atenea las artes, gracias a los cuales los hombres pudieron subsistir y asegurar su conservación.

Para Protágoras, por tanto, la actividad científica y artística es realizada por el hombre para hacer frente a las necesidades que le plantea su existencia. De las tres teorías que fundamentalmente se han esbozado para dar razón de la actividad intelectual del hombre, es decir, la ciencia como derivada de la magia primitiva, la ciencia como producto del afán especulativo del hombre y la ciencia como útil para hacer frente a las necesidades, Protágoras evidentemente se inclina por esta última. Con ello, por otra parte, abandona la conocida tesis de la Edad de Oro, según la cual el hombre en el comienzo de su existencia histórica habría gozado de un estado paradisiaco en el que todas sus necesidades estarían plenamente cubiertas. Para Protágoras, por el contrario, el hombre ha tenido que realizar un arduo y doloroso esfuerzo para ir, mediante la creación de la ciencia y la práctica de las artes, cubriendo poco a poco sus más elementales necesidades. La naturaleza no es una madre, sino una madrastra, y, abandonado por ella, el hombre tiene que suplir sus deficiencias mediante su esfuerzo, su poder creador y su capacidad técnica.

En el mismo mito Protágoras hace un estudio de la sociedad. Dos puntos fundamentales son tratados por él. El origen de la sociedad y la relación entre ésta y el hombre. Por lo que respecta al origen, Protágoras parece inclinarse por la doctrina del pacto social. Pese al fuego y a las artes con que lo dotó Prometeo, el hombre no hubiera podido subsistir en el estado de aislamiento primitivo, ya que era débil con respecto a los peligros que le acechaban en la naturaleza.

Sólo en la unión y en la constitución de la sociedad, basada en el respeto mutuo y en la práctica de la justicia, pudieron hallar medios para superar dichos peligros. De un primitivo estado de dispersión y aislamiento, los hombres, por un pacto ya implícito, ya explícito (punto éste que no aclara Protágoras), pasaron a vivir en sociedad. El hombre, por tanto, frente a la tesis aristotélica de que es social por naturaleza, para el sofista lo es sólo por conveniencia y utilidad. En este punto está más cerca Protágoras de Platón que del Estagirita.

Ahora bien, si la sociedad surgió con una intención puramente utilitaria, lo cierto es que la vida social perfecciona al hombre en virtud. Para Protágoras, claro antecesor de Hobbes en este punto, el hombre en estado no social es un lobo para el hombre. El mayor criminal dentro de un grupo social, es un santo comparado con el hombre en estado de naturaleza. Si cualquier hombre criado en sociedad se encontrase entre un grupo de seres humanos en estado natural, añoraría incluso la presencia de Euribatos y Frinondas, dos típicos «hombres malos» en la historia de la Grecia antigua. Nuevamente en este punto, Protágoras se aleja del mito de la Edad de Oro, según el cual en dicha Edad, «los corderos pacían tranquilamente junto a los lobos». El hombre es malvado por naturaleza, el estado de naturaleza es una guerra de todos contra todos y únicamente la sociedad puede redimir al hombre de este abismo de perversión.

Con ello Protágoras se aleja del pensamiento platónico de carácter típicamente rousseauiano. Se puede decir que Protágoras fue el creador de este pesimismo antropológico que tan profunda resonancia ha tenido en la historia del pensamiento humano, desde el sofista de Abdera hasta Spengler.

Problema capital en Protágoras es el de la virtud. No en vano Platón, por boca de Sócrates, en el «Protágoras», dirá:

«Al proclamarte públicamente ante todos los griegos como sofista, te has revelado profesor de educación y de virtud».

Dos problemas fundamentales se plantea Protágoras en los textos conservados: el de la posibilidad de aprendizaje de la virtud y el de la

misión de ésta en el seno de la sociedad. Respecto del primero, cuestión capital, ya que si la virtud no fuese aprendible, tampoco podría tener sentido el pretender ser maestro de virtud, lo resuelve Protágoras afirmando taxativamente que la virtud puede ser aprendida y, por tanto, debe ser enseñada. Con ello se opone a Gorgias. Para Protágoras hay un argumento fundamental: el castigo del culpable. Dicho castigo sólo tiene sentido, si queremos evitar caer en la venganza irracional, partiendo de la idea de que la virtud puede enseñarse, y precisamente, como veremos, toda la tarea educativa se cifra en la enseñanza de la virtud.

Mas no sólo la virtud puede ser aprendible, sino que tiene que ser aprendida y practicada por todos los componentes de la sociedad. En la ya citada fábula de Prometeo y Epimeteo, Protágoras nos dirá que la sociedad sólo es posible mediante el mutuo respeto y la práctica de la justicia, es decir, mediante la virtud. Por ello Zeus encargó a Hermes que la entregase a los hombres, al igual que Prometeo había hecho con el fuego y las artes, pero con una diferencia fundamental: con respecto a las artes, no es preciso que todos los hombres participen de cada una de ellas, no es preciso que todos los hombres sean médicos y arquitectos y orfebres. Por el contrario, la virtud tiene que ser participada por todos los componentes de un grupo social, si se quiere que este grupo social subsista y, por ello, Hermes distribuyó la virtud entre todos y cada uno de los hombres. Es más, Hermes comunicó a los hombres el siguiente mandato de Zeus:

«Que se mate, como a una peste social, al que no pueda ser partícipe del respeto y de la justicia».

Y en otro lugar del mismo diálogo, el sofista se asombrará de que los hombres enseñen a sus hijos todo menos la virtud.

Problema fundamental en ética, indudablemente relacionado con el de la virtud, es el de la responsabilidad. Sólo se puede ser virtuoso o no virtuoso con relación a los actos de los que somos responsables. Pero el discernir a quién hay que atribuir la responsabilidad de un acto, es un problema nada fácil, y con su fino sentido Protágoras se dio perfecta cuenta. Plutarco, en sus «Vidas Paralelas» (Pericles, 36),

nos cuenta que en un pentathlon, uno hirió involuntariamente con su jabalina a Epiteimo de Farsalia, con motivo de lo cual Pericles y Protágoras estuvieron discutiendo un día entero sobre a quién debía considerarse culpable de la desgracia, si a la jabalina, al que la lanzó o al organizador del certamen. La solución del sofista es la siguiente: ante tal hecho no se puede determinar con certeza el culpable y, por ello, se designa por convencionalismo y por razones extrañas al mismo hecho, no por algo objetivo que justifique la imputación. Nuevamente Protágoras acude al convencionalismo social como panacea que le permite resolver toda clase de problemas.

Y es también con un criterio social, como justifica la sanción del delito. Al culpable no se le puede castigar teniendo en cuenta únicamente y a causa del delito que cometió, ya que el delito es algo pasado y lo que ya se ha hecho no puede borrarse. La justificación del delito está en el futuro. Al culpable se le castiga para intimidarle, para que ni él ni los que tengan conocimiento del delito, puedan en lo porvenir sentir inclinación a infringir las leyes. Sólo la intimidación es el fin que puede hacer racional la aplicación de una sanción. Cualquier otro motivo llevaría consigo el que la sanción no fuese tal, sino venganza irracional, lo que haría al hombre semejante a las fieras.

Pero, con todo, el problema fundamental para Protágoras es el de la educación. Por algo Jaeger ha mantenido que los sofistas fueron los creadores de la pedagogía. Toda la actividad de Protágoras parece ser que estuvo encaminada a este fin, y todas sus teorías sólo tienen sentido como base para sus doctrinas pedagógicas.

La importancia que la actividad educativa tuvo en Protágoras, la puso el propio sofista de manifiesto, según nos dice Platón, en su «Protágoras», (317 B):

«Yo he seguido, y sigo, un camino radicalmente opuesto al de éstos, y confieso que soy sofista y educador de los hombres y en verdad que ya llevo ejerciendo este arte durante bastantes años, que en conjunto son muchos... Joven, he aquí lo que obtendrás si estás junto a mí: cuando hayas pasado un día a mi lado, volverás a tu

casa más perfecto; lo mismo te ocurrirá al día siguiente y así cada día, sin interrupción, progresarás hacia la perfección».

La doctrina pedagógica de Protágoras está basada en su teoría del «homo mensura» y en su pesimismo antropológico. En efecto, dado que cada individuo humano tiene una pluralidad de representaciones, de valoraciones, de afectos y sentimientos distintos de los demás, y dado que es preciso que cada hombre acepte como más convenientes aquellas representaciones, valoraciones, afectos y sentimientos que son beneficiosos para la sociedad, medida última de todas las cosas, y siendo, por otra parte, indudable para el sofista que el hombre por naturaleza, es decir, en estado natural es incapaz de acomodarse a la vida social, es preciso que mediante la educación, el hombre, de antisocial se transforme en un ser social. La educación es, por tanto, para el sofista un proceso de socialización, un proceso en el que el hombre individual, que en estado natural es la medida de todas las cosas, sea transformado en un hombre social, a través del cual la sociedad es la que mide todo lo real. En resumen, la educación para Protágoras es un devenir a lo largo del cual las valoraciones individualistas e individuales del hombre, son sustituidas por las valoraciones de la sociedad. En cierto modo, Protágoras podría suscribir la afirmación de Kunkel de que la educación es el paso del «yo» al «nosotros».

En esta teoría de la educación del sofista de Abdera, se puede ver una preocupación ético-pedagógica muy ajena a la interpretación peyorativa que ha recibido generalmente el pensamiento de los sofistas en general y de Protágoras en particular.

Ahora bien, ¿en qué consiste en cada caso concreto y cómo ha de realizarse el proceso educativo? En un interesante texto conservado por Plutarco, Protágoras sostuvo que la cultura y, por tanto, la educación no brota en el alma si no se va muy profundo. La educación, en consecuencia, no puede consistir en un barniz superficial sino en una radical «metanoia» del hombre. Protágoras, en el «Teetetes» (166 D y sigs.), desarrollará con gran precisión este concepto. No se puede conseguir, nos dirá, que quien tiene opiniones falsas («pseudes»; ésta es la palabra usada por Platón en el texto. No obstante, de acuerdo con el pensamiento del sofista,

debería haberse dicho «más convenientes para la sociedad») pueda pasar a tenerlas verdaderas, es decir, más convenientes, ya que las opiniones en el hombre son consecuencia de la estructura del alma. Por tanto, lo que es preciso en la tarea educativa no es intentar cambiar las opiniones de un modo superficial, dejando intacta la estructura anímica, sino modificar radicalmente la naturaleza humana, tarea posible para Protágoras, ya que el ser no es inmutable (de ahí su oposición a Parménides, pues, si la naturaleza del hombre fuese inmutable, la tarea educativa sería imposible), sino fluyente, tesis protagórica que nos ha transmitido, como ya dijimos, Sexto Empírico; y una vez verificada esa profunda «metanoia», que el sofista la conseguirá mediante sus discursos, de la misma manera que el médico transforma el cuerpo enfermo en sano con sus medicinas (de ahí la importancia que concedió Protágoras a la retórica, no como mera palabrería hueca, sino como medio para una estructuración coherente y, ¿por qué no?, elegante, del discurso, de forma que fuese más convincente), se habrá conseguido la educación y la finalidad con ella buscada, tal como nos dice el propio sofista en el texto citado del «Teetetes»:

«Y el sabio hace que las normas sociales parezcan y sean convenientes a cada ciudadano en lugar de perniciosas».

Es decir, el hombre, de su «lobeidad» natural habrá pasado a la sociabilidad plena.

Naturalmente que esta tarea no es nada fácil y Protágoras tuvo plena conciencia de ello. De ahí la importancia que dio a la tarea educativa, es decir, a la inserción de la virtud en el hombre y que sintiera legítimo orgullo por ser él uno de los consagrados a la misma, por poco que pudiera lograr en esta misión. Así nos lo dice en el «Protágoras»:

«Por tanto, si hay alguien que se distinga por hacernos avanzar, aunque sea un poco hacia la virtud, ese alguien debe ser estimado. Y yo creo ser uno de éstos».

Sólo con la educación, mediante la cual el hombre adquiere las virtudes necesarias para la sociabilidad, es posible la vida social.

Y precisamente por ser la educación una «conditio sine qua non» de la existencia de la sociedad, tal como hemos visto anteriormente en el mito de Prometeo y Epimeteo, es por lo que para Protágoras la enseñanza de la «areté politiké», de la virtud social, es la misión más urgente y más noble a que puede consagrarse el hombre.

Y pasamos a un problema que, en nuestra opinión, es la última «ratio» de todo el sistema protagórico. Nos referimos a su actitud ante los dioses. Ya en la antigüedad, como puede verse perfectamente en Platón, la opinión protagórica sobre los dioses aparece como episodio esporádico en el seno de su doctrina, desvinculado de ésta. Tanto el filósofo ateniense como Sexto Empírico, al pretender hallar la explicación del «homo mensura», la cifran en el heracliteísmo de Protágoras, tal como lo hemos indicado. Análogo postura han adoptado los modernos historiadores de la filosofía. Buenos ejemplos de ellos son Gomperz, Bodrero e incluso Dupréel, buen conocedor de la sofística.

Cierto es que el «homomensura», y así lo hemos indicado de esta conocida afirmación de Protágoras, se fundamenta en el moviismo heraclíteo. Esto está fuera de duda y es perfectamente lógico. Lo que a nuestro modo de ver se ha olvidado y, que sepamos, no ha sido señalado, es que a su vez el moviismo universal protagórico se basa en su actitud ante los dioses.

Protágoras es claramente agnóstico. Por tanto, la divinidad, al ignorarse su existencia o su inexistencia, no puede entrar en el juego del sistema de ideas de Protágoras. Y de ahí se deriva el resto de su doctrina. A nuestro parecer, es indudable que si Protágoras hubiese admitido la existencia de la divinidad, no hubiera podido sostener el sistema filosófico que creó, o, si lo hubiera hecho, hubiera incurrido en una contradicción lógica manifiesta. Al tener que prescindir de la existencia de la divinidad como naturaleza inmutable, como fundamento de una ordenación axiológica universal y necesaria, Protágoras se desliza en el relativismo. Privado de la divinidad, sólo quedan los hombres, con su pluralidad de opiniones y su disensión en las representaciones respectivas, sin que ninguna de ellas pueda pretender ser superior a las demás, «pues tú eres hombre y yo también», y no hay razón para preferirte a ti sobre mí o a mí sobre ti,

y lo mismo acontecería con las respectivas valoraciones hechas por cada grupo social.

El relativismo de Protágoras es, desde su punto de partida agnóstico, la única vía posible. Carente de Dios, el filósofo sólo puede lógicamente incurrir en el relativismo. Una posición de objetividad axiológica en este supuesto, sólo puede ser contradictoria y, por tanto, fallida. Buena prueba de ello es el ejemplo que nos ha dado N. Hartmann en su «Ethik».

De esta forma el agnosticismo de Protágoras se nos presenta como la raíz de todo su sistema; y una vez más la metafísica se constituye como el núcleo central de un sistema filosófico: el agnosticismo (teodicea) y el moviilismo universal, de él consecuencia (ontología).

Con esto podemos dar por terminada la exposición que hemos intentado del pensamiento de Protágoras. Vamos a tratar ahora de dos cuestiones que ya no forman parte del sistema filosófico de Protágoras, pero que hacen referencia a éste como hombre.

Con insistente machaconería Platón y Aristóteles censuran a Protágoras el haber percibido honorarios por sus enseñanzas. La calificación de «mercaderes» de la enseñanza es constante (ver, por ejemplo, Platón, «Protágoras», 313 C y 312 A, e igualmente Aristóteles, «Razonamientos sofísticos», I, 165 a 21). La crítica de ambos filósofos atenienses recae, en este aspecto, por el hecho de que Protágoras, como igualmente los demás sofistas, percibieran honorarios por sus enseñanzas. Y lo más curioso es que hoy en día, en que la enseñanza retribuida es norma universal, como, por otra parte, es completamente lógico y necesario, también al mencionarse esta característica de los sofistas se hace con cierto matiz reprobatario.

A nuestro modo de ver es una injusticia manifiesta derivada, entre otras razones, del peso que en la historia del pensamiento humano han tenido Platón y Aristóteles, y de que no se ha sabido separar en ellos el grano, que es muy abundante, de la paja, que en algunas ocasiones también está presente.

Hay que tener en cuenta que Protágoras carecía de fortuna familiar. Según nos dice Diógenes Laercio, basado en la autoridad de Epicuro, fue mozo de cuerda, lo que no parece compatible con una posición económica desahogada «a parte ante». De ahí que no veamos ninguna censura y, por el contrario, muchas razones de peso en favor de que percibiera honorarios por su enseñanza. Claro es que a Platón, rico terrateniente del Ática, y a Aristóteles, hijo de Nicómaco, médico del rey Amintas II de Macedonia, preceptor de Alejandro y amigo de él, la percepción de honorarios por la enseñanza les podría parecer extraña, dado que es también cierto que los sofistas inauguraron esta modalidad. Pero lo que no nos parece lógico es que aún hoy en día se les pueda reprochar su enseñanza retribuida.

Verdad es que los honorarios percibidos por el sofista no eran módicos ni mucho menos, pero también es cierto que aun en este caso, él no obligaba a nadie a recibir sus enseñanzas, por lo que podríamos aplicar aquí la conocida máxima jurídica de que «volenti non fit iniuria».

Por último, hay dos datos que ennoblecen enormemente la actitud de Protágoras en esta cuestión.

El primero, es el hecho de que no negara su enseñanza a quien no podía pagar momentáneamente sus honorarios, como lo prueba el conocido caso de Evatio, al que Protágoras demoró la entrega de los mismos hasta que estuvieran en situación de hacerlo. Con mal resultado, tal como nos dice la historia.

Pero aún hay más. Tenemos un interesante testimonio de Platón («Protágoras», 328 B), testimonio a no dudar poco sospechoso de parcialidad favorable al sofista, y que revela la magnanimidad, a nuestro modo de ver, y creemos que al de todos, realmente asombrosa de Protágoras. Por su interés transcribimos a continuación el texto:

«Por lo cual he establecido para el pago de mis honorarios este criterio. Cuando alguien ha terminado de recibir mis enseñanzas, me paga el precio que le pido, si le parece bien; en caso contrario,

yendo a un templo y bajo juramento, manifiesta en cuánto evalúa mis enseñanzas, entregándome sólo esa cantidad».

Creemos que no hacen falta comentarios. Lo que sí señalaremos es la interesante opinión de Filóstrato, según la cual el que cobrara sus lecciones nuestro sofista y el que fuera el primero en introducir este uso entre los griegos no es nada censurable, «ya que damos más valor a lo que nos cuesta dinero que a lo gratuito».

Para terminar, indicaremos que la influencia de Protágoras en la cultura griega fue extraordinaria. Es, sin duda, el más grande de los sofistas, incluso superior a Gorgias. Gran parte del pensamiento griego bebió en sus doctrinas. Hasta es posible que el propio Platón fuese influenciado por el sistema del sofista, más de lo que él mismo creyera, lo cual dio lugar a la acusación, a nuestro modo de ver, injusta, de acuerdo con Gomperz, de que la «República» de Platón se encontraba casi entera en las «Antilogías» de Protágoras, conforme nos dicen Aristoxeno y Favorino.

Con Protágoras se inicia el llamado «período antropológico» en la filosofía griega. Su «corpus» doctrinal fue, tal como creemos haber demostrado, extraordinariamente interesante. Así lo han reconocido gran número de historiadores modernos como Hegel, Lange, Brentano, Gomperz, Bodrero y Jaeger, Wilcken y tantos otros que han rehabilitado su memoria.

Protágoras fue un innovador. Por ello no es de extrañar que no se le comprendiera, e incluso que se le tergiversara por Aristóteles y aún más por Platón. Y es muy posible, según hemos dicho, que la influencia de las dos máximas cumbres de la filosofía griega, haya sido la razón de que se haya minusvalorado y no se haya entrado más a fondo en la obra de Protágoras, el solista de Abdera.

JOSE BARRIO GUTIÉRREZ

BIBLIOGRAFÍA

- Bodrero, E.: *Protágora*, Bari, Laterza, 1914, 2 volúmenes.
Bodrero, E.: *Le opere di Protágora*, Riv. di Fil., 1903, 558-595.
Covotti, A.: *Studi sulla filosofia teoretica di Protágora*, Pisa, 1896.
Dupréel, E.: *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruselas, 1922.
Dupréel, E.: *Les sophistes*, Neuchatel, 1948.
Dvink, P. J. H.: *Philosophie und Sophistik*, La Haya, 1940.
Engel, R.: *Die «Wahrheit» des Protágoras*, 1910.
Funk Brentano, Th.: *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, 1879.
Gomperz, Th.: *Sophistik und Rethorik*, Leipzig, 1912.
Gomperz, Th.: *Griechische Denker*, Leipzig, 1931.
Harpf, A.: *Die Ethik des Protágoras und deren zweifache Moralbe-gründung kritisch untersucht*, 1884.
Illmann: *Die Philosophie des Protágoras nach der platonischen Darstellung*, 1908.
Jaeger, W.: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I, II (Berlín, 1944), III (Oxford 1945, Berlín 1947). Traducción castellana Fondo de Cultura Económica, México, 3 volúmenes, 1944-1946.
Levi, A.: *The ethical and social thought of Protágoras*, Mind, 49, 1940, págs. 284-302.
Levi, A.: *Studien on Protágoras*, Philosophy, 15, 1940.
Levi, A. - Viale, A.: *Studi su Protágoras*, Logos, 25, 1942.
Loinen, D.: *Protágoras and the Greek Community*, 1941.

