

# **EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN EL PROTÁGORAS HISTÓRICO Y EL ESTABLECIMIENTO DE LA τέχνη RETÓRICA**

*Marco Ortiz Palanques\**  
Escuela de Ciencias Políticas  
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas  
Universidad de Los Andes  
Mérida – Venezuela  
*ortizmar@telcel.net.ve*

## **Resumen**

Se intenta realizar una interpretación del pensamiento de Protágoras a partir de los textos mismos que de él se conservan, así como establecer desde cuáles parámetros pudiera considerarse el pensamiento de Protágoras, sin señalar de plano la existencia de una contradicción entre su modo de pensar y su práctica. El hombre-medida, tomado como afirmación universal, impide ciertamente la posibilidad de la enseñanza. Pero si separamos los niveles entre la descripción de la percepción y la efectiva realización de ésta se abre la posibilidad de un ejercicio coherente de la práctica de la enseñanza que intente cambiar las percepciones del hombre y limita el ámbito de aplicación de la frase sobre el hombre-medida a su relación con los objetos sensorialmente percibibles. Este camino es el de la “trascendencia” del sistema de Protágoras. En ella, la tesis del “hombre-medida” sirve para explicar una forma de mundo desde otro mundo que lo contempla. De ser cierta, la “trascendencia” permitiría dar cuenta de un sistema completo que volviera unitaria no sólo la actividad reflexionante del sofista, sino ésta con su actividad de maestro de sabiduría.

**Palabras clave:** Protágoras, techne, relativismo, trascendencia.

---

\* *Politólogo y Magister en Filosofía. Profesor Agregado de la Escuela de Ciencias Políticas, Universidad de Los Andes. Ha publicado: “Leviathán y Behemot: El mito y la redefinición hobbesiana” (Revista Presente y Pasado No. 4, Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes, Julio-Diciembre de 1997), “¿Es ‘estasiología’ un término adecuado para nombrar la ciencia que estudia los partidos políticos?” (Politeia, UCV, en prensa), entre otros. Actualmente dirige un proyecto de investigación sobre el cambio generacional en las presidencias venezolanas.*

## THE PROBLEM OF TRUTH IN THE HISTORICAL PROTAGORAS AND THE ESTABLISHMENT OF THE RHETORICAL *TEXNH*

### Abstract

This is an attempt to interpret Protagoras' ideas on the basis of authentic surviving texts and to study viable approaches to his thought without directly confronting the contradiction between his way of thinking and its practical application. As a universal statement, "man-measure" is an obvious obstacle to teaching. But if we establish levels between describing what perception is and how it actually works, then we open up the possibility of a coherent, practical pedagogical exercise, which attempts to change human perception and limits the application of "man-measure" to physically perceptible objects. This is the way to "transcendence" in Protagoras' system, in which the "man-measure" statement is a way of explaining the world from another world which is observing it. If it is valid, "transcendence" would allow us to give an account of a complete system, and would unify not only the sophist's reflections, but also unify these with his activities as a teacher of wisdom.

**Key words:** Protagoras, τέχνη, relativism, transcendence.

### Introducción

Lo considerado como palabras del propio Protágoras y que ha llegado hasta nosotros es muy poco y se reduce a unas pocas frases<sup>1</sup>. Su principio del hombre como medida, su negación de la cognoscibilidad de los dioses y el principio de hacer fuerte el discurso débil. De otro lado, la mayor parte de su interpretación proviene de Platón y Aristóteles, siendo inseguro dónde termina lo verdaderamente "Protágorico" y dónde comienza lo de Platón y Aristóteles, por lo que se hace poco confiable el nivel de acercamiento al sofista. Sí es posible, sin embargo, reconstruir, de las sentencias que han permanecido, una concepción del mundo y una posición acerca de lo que sea verdadero. Intentaremos aquí llegar a una conclusión respecto a lo que Protágoras consideraría que es la "verdad", basándonos principalmente en los mismos textos que se han conservado. Las interpretaciones de Platón que introduciremos sólo serán usadas de forma aclaratoria frente a las preguntas que ya se hacían en la época clásica y que permanecen todavía. Finalmente, se introducirán algunas ideas

modernas que permitan aclarar la posición de Protágoras y mostrarla como una posibilidad de pensamiento digna de seguir siendo tomada en cuenta.

## Los textos

Los textos a estudiar aquí son fundamentalmente cuatro. En primer lugar su afirmación de que “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” (πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν)<sup>2</sup>. Luego tenemos lo que dijo sobre los dioses: “Acercas de los dioses no puedo saber, ni cómo son ni cómo no son, ni la forma como tales sean. Pues muchas cosas impiden conocerla, siendo no clara y corta la vida del hombre” (περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ’ ὡς εἰσὶν οὐθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ’ ὅποιοί τινες ιδέαν· πολλὰ γάρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ’ ἀδηλόγητος καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου)<sup>3</sup>. En cuanto al arte retórico, tenemos las frases: “Acercas de todo hecho hay dos discursos que yacen opuestos uno a otro” (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις)<sup>4</sup> y “hacer fuerte el discurso débil” (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν)<sup>5</sup>.

## Discusión

De estos textos y sus interpretaciones se ha concluido la existencia de un relativismo casi absoluto en el pensador, el cual debe ser colocado en justa perspectiva visto el hecho mismo de haber pronunciado estas frases. Veamos la primera frase sobre el “hombre-medida” (ἀνθρώπος μέτρον). Es interpretación casi universal y heredada de Platón<sup>6</sup> que con su afirmación Protágoras se refería a cada hombre en particular y para nada a la especie. La frase en sí posee dos partes. La primera es completamente afirmativa: “El hombre es la medida de todas las cosas”. Esta frase señala una cualidad de todos los hombres, pero no restringe la posibilidad de medir las cosas solamente a la especie humana<sup>7</sup>. La siguiente parte de la frase (de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son) indica el modo en que se realiza la medición. Esta medición no es una operación cuantitativa, como se desprende del contexto mismo de la frase. Aun sin pronunciarnos acerca del cómo de la operación de “medida” es obvio que esta tiene que ver con la calificación del

ser de las cosas. La primera distinción establece que hay “cosas que son” y “cosas que no son”. El calificar a una “cosa” como existente no presenta problemas. Ahora bien, ¿cómo puede una cosa “no ser”? El término usado por Protágoras puede ayudarnos al efecto. La palabra “χρῆμα” no se refiere únicamente a cualquier objeto sino a uno que es útil (en el mismo sentido originario de la res latina), capaz de producir incluso riqueza; es decir es una “cosa calificada como útil”. En este sentido uno puede toparse con un “objeto no útil” y decir entonces que no es χρῆμα. Esta apreciación, de ser correcta, reduciría significativamente el ámbito de aplicación de la frase y retrotraería a cada hombre en particular la responsabilidad de calificar algo como útil o no útil. El término χρῆμα, por su lado, no pareciera significar “medida cuantitativa”, sino más bien delimitación y, por lo tanto, definición. No se califica, así, cuánto tiene de ser o de no ser un objeto y sí se lo define como siendo o no siendo<sup>8</sup>. Todos estos sentidos no ocultan, sin embargo, el hecho fundamental que es el hombre el que realiza estas calificaciones para sí mismo.

Protágoras coloca el centro del conocimiento en lo personal y, de esta manera, la verdad es para cada hombre “su verdad”. El propio convencimiento de algo, así sea compartido por todos, es un punto del cual se parte para establecer si una persona posee o no un conocimiento. Paralelamente, establecemos una diferencia entre esto que acabamos de afirmar y la existencia externa de un algo “real” frente al cual decimos “lo conozco”, “no lo conozco” o “me equivoqué porque no era como yo creía”. Esta segunda cara del conocimiento es igualmente ineludible; pero no relega lo individual del poder decir “yo sé”. Planteada así la cuestión pareciera que Protágoras tajantemente sólo toma lo individual y deja lo externo del conocimiento como no siendo tal conocimiento. Pero ¿son en realidad dos maneras contrapuestas de concebir el problema del conocimiento? o, más bien, ¿no es éste uno de los problemas de concebirlo? Con la contraposición realizamos una separación en la cual cada quien “tomará posición”; pero que en manera alguna atrapa lo central de que si “yo sé que conozco algo” cómo eso cambia para convertirse en erróneo un momento después. La psicología y la ciencia en general ofrecen soluciones parciales a este asunto. La primera busca las causas del cambio en movimientos de las pasiones individuales que surgen de la reinterpretación propia de los acaeceres cotidianos de mi mundo circundante. La ciencia, por su parte, establece una clara separación entre lo que se “sabe” por su propio procedimiento

y lo demás, estableciendo esa “piedra de toque real” que le permite decir el *qué es* de los entes; es decir, se lanza por el segundo camino.

Pero Protágoras enseñaba, y al hacerlo aceptaba que existía la vía de lo externo y que quien no compartiera su frase “se equivocaba” aunque la misma frase supusiera la inexistencia del error. Hay dos posibles soluciones a esta dificultad que merecen ser exploradas, antes de afirmar que Protágoras era contradictorio en su conducta y su doctrina. La primera establecería la existencia de una sola “verdad” que englobe ambas posturas. La segunda señalaría la existencia de al menos dos niveles, cada uno con su propia “verdad”, con un filósofo confuso en su doctrina, pero claro en su actuar frente a cada uno de ellos. La solución a este problema debe venir de la concepción de verdad que se tenga y su relación con el conocimiento. Si suponemos que de todos los juicios que poseemos unos son verdaderos (y forman conocimiento) y otros son simples opiniones (y no forman conocimiento) volvemos a la posición de la ciencia y de quienes consideran que existe un “real” que debo medir con mis juicios. Protágoras no pensaba aparentemente así. Para él, la posesión de “su propia verdad” era un hecho con el cual el hombre vivía cotidianamente, pero que era posible trascender y, trascendiéndola, poder separarla del sujeto para objetivarla. Es decir, establece una separación entre el actuar cotidiano y la reflexión sobre ese actuar y al separarlos no puede menos que ver que la verdad reside en cada hombre para sí. Lo común a ambos niveles es el convencimiento de que “eso es así” (el hombre como medida), pero en el cotidiano no se hace patente y sólo se actúa “bajo él”, pero sin darse cuenta de su existencia.

Demostrar lo “trascendente” de esta idea en Protágoras por el hecho de que él se muestre consciente de ella queda velado por la escasez misma de los textos que con seguridad puedan atribuírsele<sup>9</sup>. Así, no encontramos una opinión, recogida por alguien, que concuerde punto por punto, con lo que pretendemos afirmar. Poseemos, sin embargo un texto del cual se puede desprender que él sí consideraba que ello era así. Su afirmación acerca de la incognoscibilidad de los dioses y lo divino nos permite comprender mejor su postura sobre la “verdad”. Haremos una crítica de este pasaje no como ejemplo de agnosticismo, sino como un planteamiento de los límites del hombre-medida.

Si pensamos al hombre como medida “de las cosas que son en cuanto que son” y a los dioses como perteneciendo a las “cosas que son”, cada uno de

nosotros debería asignar las características que le parecieran a ellos. Ahora bien, esta interpretación, que sería la consecuente con el primer texto del hombre-medida, no es la conclusión de Protágoras. Afirma más bien el filósofo que los dioses no pueden ser conocidos ni positiva ni negativamente. Las determinantes de esta conclusión son la ausencia de claridad y la cortedad de la vida del hombre. Aquí está el punto central. Hay unas limitantes en el hombre mismo que le impiden llegar a conclusiones sobre un determinado tipo de objeto en particular. Protágoras no es un Jenófanes, que considera las características asignadas a los dioses como obra humana. No piensa Protágoras en la existencia de una única manera de juzgar. Tampoco afirma que el hombre-medida pueda excederse hasta poder juzgar “sobre todas las cosas”. Por el otro lado, si pensamos al hombre como medida “de las cosas que no son en cuanto que no son” y a los dioses como perteneciendo a las cosas que no son, el razonamiento es semejante al anterior. No hay modo de clasificar a los dioses en este grupo por la incapacidad originaria de la condición humana.

Esta incapacidad de clasificar un determinado tipo de objetos como perteneciendo a las “cosas que son” o a las “cosas que no son” establece una primera limitación a la afirmación originaria. La existencia de este “tercer espacio” supone que lo afirmado sobre él está “fuera de la verdad”, pues se establecerían juicios en un área que queda excluida del humano conocimiento. Dicotomizando, podríamos decir que existe el mundo de los objetos a los cuales se dirige el hombre-medida, incluyendo en él tanto las cosas que son como las que no son y el mundo de lo incognoscible para el hombre. En lo cotidiano se pueden hacer afirmaciones acerca de los dioses; pero estas, para Protágoras, estarían desprovistas del carácter de la “verdad”.

El hacer la división de estos dos mundos supone una concepción unitaria previa de lo humano, desgajada en lo que no es impedido por la falta de claridad y cortedad de la vida y lo que sí lo es. Esta visión unitaria previa es la “trascendencia”, en la cual podemos señalar la existencia de principios que expliquen ambos mundos. La afirmación del hombre medida se dirige a aquello para lo cual la vida del hombre es clara y larga; mientras que los dioses están del otro lado.

Desde esta trascendencia se dirige Protágoras al mundo de lo cognoscible y, teniendo el poder de la verdad que lo sustenta, da cuenta de la posibilidad de manipularlo. Este es el tema de los dos últimos pasajes. En ellos se afirma la

existencia de dos discursos opuestos sobre un hecho y la posibilidad de hacer fuerte el discurso débil. La existencia de dos discursos opuestos sobre un mismo hecho es consecuencia de su propia concepción del mundo del saber antes que una observación de hecho, aunque se verifique empíricamente. Dado que cada hombre posee su propia “verdad” de un hecho, con igual grado de realidad es posible pensar en una reducción de todas las posiciones posibles a dos antagónicas (ἀντικειμένοι). Aunque ambas posean la misma jerarquía, en lo cotidiano, por una razón u otra, se puede concebir una que “parezca” más débil. Si esto es así, es porque lo contrario también es posible, pues tiene la misma jerarquía. Aquí se encuentra la fundamentación de la τέχνη sofística, la posibilidad de cambio en los objetos, que no viene a ser otros más que los mismos hombres, en sus “verdades”.

Las consecuencias de esta manera de pensar para la retórica no debían hacerse esperar. Su posición filosófica considera que existe una igualdad inicial entre los hombres y que, en el campo de lo cotidiano, cualquier afirmación es verdadera. La habilidad en lograr dicho cambio desde el nivel “trascendente” depende de la instrucción, la capacidad del instruido y lo “fuerte” o “débil” del discurso. Con Protágoras la retórica deja de ser el saber obtenido únicamente por la experiencia más o menos sistematizada y se convierte en un punto intermedio entre la filosofía (tanto la ontológica como la política) y la actividad política práctica. Este sofista introduce un aspecto fundamental para nuestra investigación y es que el saber retórico posee una fundamentación en el modo de ser del hombre, siendo susceptible de una aplicación práctica, es decir, de convertirlo en τέχνη. Por ello, desarrollaremos ahora el problema de la τέχνη en Protágoras y sus relaciones con lo hasta ahora expuesto y los puntos de coincidencia con una perspectiva actual de concebir el conocimiento que revela la actualidad de su reflexión. Nos apoyaremos en algunos textos de Platón que no contradicen, a nuestro juicio, lo que se ha venido exponiendo hasta ahora del Protágoras histórico y que pueden ayudar a clarificar la cuestión.

### **El puesto de la τέχνη**

La evolución del pensamiento de Protágoras en τέχνη transformadora de la realidad, no se encuentra con precisión en ninguno de los pasajes que se le atribuyen. Intentaremos ahora, hacer un ensayo de por cuál camino se puede llegar a ella, puesto que Protágoras mismo no se limitaba a expresar su pensa-

miento, sino que era un sofista que educaba a sus discípulos para la acción política. Posiblemente la identificación de su labor reflexionante como τέχνη nunca quedó explícita en el sofista. Ciertamente, hay una aparente contradicción entre el hecho de que todas las percepciones sobre un objeto, aun siendo disímiles, sean verdaderas y la posibilidad de enseñar. Así, exploraremos este problema en orden a establecer una posible respuesta de Protágoras al mismo.

La transmisión del conocimiento para la manipulación de objetos (opiniones en nuestro caso) sólo puede ser abordada desde un fondo mismo de comprensión mutua entre el maestro y el aprendiz. Esto, que es fácilmente entendible cuando hay un acuerdo previo acerca de lo que un objeto “es”, se complica cuando se sostiene que cada cual posee una representación de los objetos que, al menos, es “no falsa”. Ahora bien, Protágoras enseñará al discípulo cómo cambiar esas opiniones. Hay aquí dos niveles y ambas usan el lenguaje para su manifestación: el meramente representativo de los objetos y el lógico, por el cual se afirma la validez de las representaciones y cómo variarlas ¿Cuál es el vínculo, de haberlo, entre ambas? Tal como nos presenta su afirmación del hombre-medida Protágoras pareciera querer dar a entender que todo son opiniones como representaciones de la realidad. Ahora bien la caracterización de estas representaciones sólo es posible cuando se constituyen en objetos y ello, a su vez, requiere del nivel lógico que las califique como existentes y mudables de una persona a otra. La teoría de Protágoras pareciera, en una primera mirada, negar la posibilidad de comprensión mutua, dado que cada hombre sería poseedor de “su verdad”, sin disponer de una lógica común que permitiera dar cuenta colectivamente de los objetos. La transmisión de algo es aparentemente imposible; pero Protágoras enseña y al hacerlo pasa al discípulo su conocimiento. Aquí exploraremos la concepción de τέχνη para ver en qué medida lo realizado por Protágoras pudiera calificarse como tal.

En cierto sentido, la posibilidad de una τέχνη se opone a la φύσις y la teoría del hombre-medida de Protágoras describía, de alguna manera, la φύσις humana. El cambio logrado intencionalmente sobre un objeto tiende a trastocar su naturaleza, sugiriendo que “pudo haberse dejado así”. Las opiniones, sujetos del cambio intencional para Protágoras, aunque particularmente pudieran ser producto de una convención (νόμος) tenían un origen general en la “forma de ser” (φύσις) del hombre<sup>10</sup>. Trastocarlas mediante la τέχνη sugiere que se ha observado alguna característica susceptible de convertirse en instrumento para la transformación, de tal manera que el *ordo naturae* dejaría de ser tal,



para ser controlado mediante la voluntad del hombre. La teoría de Protágoras explica la naturaleza y, haciéndolo así, posibilita la técnica. No tiene ninguna intención de dejar las cosas “tal como son”. Por el contrario, la τέχνη se sostiene en un “conocimiento cierto” de cómo son las cosas y niega que ellas puedan ser sólo de una manera. Aspira a un mundo no natural; pero conociendo las reglas de esa misma naturaleza.

Comenzaremos nuestra exposición de la relación entre la doctrina de Protágoras y la τέχνη con el planteamiento hecho por Hermógenes<sup>11</sup>, en el diálogo *Cratilo*, de que las denominaciones son siempre correctas. Esta idea es identificada rápidamente por Sócrates como perteneciente a Protágoras. Hermógenes dice que tanto el nombre que puede asignar él como el que Sócrates ponga serán correctos y que el mismo principio se sigue en los nombres que ponen los diferentes pueblos. El nombre puede ser diferente pero el objeto mentado es el mismo y todos los nombres son correctos.

En efecto, Sócrates, yo no concibo, por mi parte, más que una manera justa y exacta de denominar: yo puedo designar cada objeto con un cierto nombre que haya establecido yo; tú, con un cierto nombre establecido por tí. Lo mismo ocurre con las diferentes naciones. Yo veo que a las veces cada una de ellas asigna un nombre distinto a los mismos objetos, y veo que de esta manera unos griegos se apartan de otros griegos, y los griegos de los bárbaros<sup>12</sup>

Puesto que Hermógenes reconoce que ésta no es su manera de pensar, la tesis es rápidamente refutada, a diferencia de la extensa y detallada refutación hecha en el *Teeteto*<sup>13</sup>. La refutación planteada en el *Cratilo* es sencilla, se basa en el principio de identidad: Si hay algo que pueda ser llamado «razón» y «sin razón» esta distinción es opuesta a decir que todos tengan la verdad (i.e. que todos sean razonables). La aceptación de una significa el rechazo de la otra y Hermógenes ya se ha mostrado dispuesto a rechazar la tesis de Protágoras, por lo que nos quedamos con el principio de que hay «razón» y «sin razón». Hechas las cosas así, Protágoras podría decir que no se ha demostrado (sólo se ha aceptado como evidente) la validez de la tesis «Hay algo razonable y algo irrazonable» y que, para quedar efectivamente refutado debe mostrarse que esto es así. Tanto mejor si se encontrase en su propia tesis este principio.

Exploraremos aquí la posibilidad de que el argumento por el cual “hay algo razonable y algo irrazonable” esté efectivamente en Protágoras; pero que su presencia no signifique una refutación de su teoría como un todo. Sostengo que hay en Protágoras dos concepciones de lo que nosotros llamaríamos “verdad”, diferentes la una de la otra, o que al menos donde nosotros diríamos “verdad” él no lo dice o tiene otro modo de decirlo. Según el mismo Platón, Protágoras dice que, si bien cada uno puede tener un parecer propio de algo, es posible, mediante algún tipo de manipulación hecha por el *sabio* que cambie ese parecer. Así, dice Sócrates, parodiando a Protágoras:

yo afirmo que la verdad es como he escrito: que cada uno de nosotros es la medida de lo que es y de lo que no es. Y que la diferencia de uno a otro es infinita, ya que a uno se manifiestan y son unas cosas, y a otro, otras diferentes. Yo no digo que no existan la sabiduría y el sabio, pero sí mantengo que es sabio el que de nosotros, pareciéndole y siendo para él una cosa mala, consiga produciendo una conversión, que parezca y sea buena<sup>14</sup>.

De esta cita destaca, en primer lugar, que Platón ponga en boca de Protágoras «yo afirmo que la verdad es», puesto que si todas las tesis son verdaderas, no tendría por que afirmar que la suya lo es. Pero si lo afirma es porque espera que la contraria (hay una medida de las cosas independiente de los criterios particulares) sea falsa. En el capítulo anterior hemos explorado tanto la posibilidad de considerar la teoría del hombre medida como “por encima” de las afirmaciones del mundo ordinario como la de que quede incluido en ese mundo. En la primera posibilidad, distinguíamos dos niveles: uno donde sí hay un algo que nosotros (y, por lo visto, Protágoras también) llamaríamos verdad, que es aquel dónde él formula su tesis y otro, el de las opiniones que se hacen los hombres a partir de sus percepciones, donde todas son verdaderas (o no existe ni la verdad ni la falsedad). En defensa de la segunda posibilidad, parecería que Protágoras pasa, sin avisar, de nivel en nivel, lo cual podría interpretarse como que incluso su afirmación del hombre-medida tiene el mismo valor que cualquier opinión acerca de las cualidades de los objetos sensoriales.

Ahora bien, el problema se presenta en este punto de la siguiente manera: ¿cómo hace el sabio esta conversión de lo malo a lo bueno? si no posee un

criterio que le permita discernir y “manipular” su propio universo representativo más allá de esas mismas representaciones y siendo que tiene como objetivo el cambiarlas. Puesto el argumento de otra manera: El sabio, o quien aspira a serlo, debe poder cambiar las sensaciones de sí mismo, de otro o de un grupo de personas y en ese intento puede fallar. Así, cuando no se logra el cambio deseado: ¿Qué nombre le pondremos a este método fallido? Protágoras niega que sea “falso” (todo es verdadero; pero al no existir lo verdadero tampoco puede existir lo falso); pero debe ser algo y el éxito en el cambio (su contraparte) debe tener también algún nombre. Protágoras, según Platón, afirma que este cambio es posible y que el sabio es el que lo hace; es más, toda su enseñanza está dirigida a lograr estos cambios en el parecer y las sensaciones ¿Cómo se llama ese conocimiento? El nombre que usaban los griegos era el de τέχνη.

Visto que los sofistas se dedicaban a actuar de modo tal que su conocimiento pudiera producir un cambio, el término más acorde a su actividad es el de τέχνη, puesto que esta palabra designa un saber orientado a la acción y que puede cambiar los objetos (hombres en el caso de los sofistas)<sup>15</sup>.

La techné consiste en conocer la naturaleza del objeto destinado a servir al hombre y que, por tanto, sólo se realiza tal saber en su aplicación práctica<sup>16</sup>.

La persona que más se destacaba en la ejecución de una techné era relacionado con el término σοφία y de allí, tal vez, la designación de «sofistas» a estos personajes que se encauzaban a un saber de acción.

el término sophía se emplea en las artes para designar a aquellos hombres que son los más perfectos poseedores de su técnica, por ejemplo, se aplica a Fidias como escultor y a Policeto como estatuario. En este uso, pues, sophía quiere decir sólo excelencia artística<sup>17</sup>.

El universo al cual dedicaban su actividad y deseaban cambiar era el de la opinión de las personas ante una asamblea, y éstas opiniones, de la misma manera que los objetos, simplemente eran datos, ni verdaderos ni falsos (o, más bien, como existentes, todos verdaderos). Esta «traducción» a la actual terminología «sujeto-objeto», deja un vacío en cuanto a cómo el sabio llega a

su propio conocimiento. Sus percepciones estarían sujetas al mismo principio de Protágoras; pero él sugiere que lo que él dice es «verdad» y otra cosa que se diga es «falsa». Para llegar a ello, Protágoras debe poseer otro tipo de conocimiento que le permita superar las percepciones. El desarrollo de una lógica argumentativa, aunque no expresa ni desarrollada, le permite a Protágoras acceder a este tipo de conocimiento. Un ejemplo de ello lo coloca Platón en su *Protágoras*, donde no acepta un argumento de Sócrates y niega su validez absoluta. La discusión se centra en si es equivalente la proposición «los hombres valientes son atrevidos» a «los hombres atrevidos son valientes». Protágoras lo niega argumentando que el universo de «atrevido» incluye tanto a los instruidos (valientes) como a los no instruidos

Protágoras: No te acuerdas bien, Sócrates, de lo que yo te he respondido. Me has preguntado, si los hombres valientes eran atrevidos; te he dicho que sí; pero no me has preguntado si los hombres atrevidos eran valientes, porque si me lo hubieras preguntado, te habría respondido que no lo son todos. Hasta aquí queda en pie mi principio: que los hombres valientes son audaces; y tú no has podido convencerme de que es falso. Haces ver perfectamente que unas mismas personas son más audaces cuando están instruidas que cuando no lo están, y más audaces las instruidas que las no instruidas, y de aquí te complaces en deducir que el valor y la sabiduría no son más que una sola y misma cosa. Si este razonamiento ha de valer, podrías probar igualmente que el vigor y la sabiduría no son más que uno [...]»<sup>18</sup>

Pero yo nunca he concedido ni concederé que los fuertes son vigorosos; sólo sostengo que los vigorosos son fuertes; porque estoy muy distante de conceder que el vigor y la fuerza sean una misma cosa. Porque si los hombres valientes son audaces, no se sigue de aquí que los hombres audaces sean valientes. La audacia, en efecto, procede del estudio y del arte y algunas vez de la cólera y del furor, y lo mismo sucede con la fuerza; y el valor procede de la naturaleza y del buen alimento que se da al alma<sup>19</sup>.

Ostensiblemente, Protágoras no ha llegado a este conocimiento únicamente por su «percepciones», sino que ha desarrollado un procedimiento para distinguir conceptos, elaborar definiciones y, lo más importante, juzgar la validez de las proposiciones. Este conocimiento, a diferencia de la opinión que surge de una percepción, debe ser enseñado, es una τέχνη que, en última instancia permite manipular un universo particular de representaciones para lograr un cambio. ¿Se corresponde esto con lo que Protágoras en realidad pensaba?. Platón pone en boca del sofista una afirmación que pareciera contraponerse a la diferenciación que hemos establecido. En ella, Protágoras asegura que aún el sabio lo que tiene son opiniones no falsas y jerarquiza las «disposiciones» del alma en convenientes y no convenientes, que, tal vez, estén relacionadas con lo efectivo o no de un quehacer:

... una disposición perniciosa del alma origina opiniones de la misma naturaleza, y ... una disposición conveniente da lugar a opiniones de igual índole, a las que algunos por inexperiencia llaman verdaderas. Yo, por el contrario, considero unas más convenientes que otras, pero en modo alguno más verdaderas [...] unos hombres son más sabios que otros sin que ninguno tenga opiniones falsas, y es preciso que tú seas medida, te guste o no te guste<sup>20</sup>

¿Convenientes respecto a qué? Pareciera que respecto de alguna *bondad* última, que es diferente de la verdad. En todo caso, volvemos atrás ¿Cómo hace el sabio para cambiar algo si todo es relativo? Cuando Protágoras dice que considera más convenientes unas opiniones que otras, nuevamente está poniéndose en el plano no relativo; pero pareciera que él mismo no separa ambos niveles e intenta que esa bondad o esa conveniencia sean formadas por la percepción para, a partir de allí, formular un esquema realmente unitario y no dual como el que estamos avizorando. La imposibilidad de este esquema unitario es lo que ataca Sócrates, como un argumento de fondo a lo largo del *Teeteto*. Protágoras entiende, a mi juicio, que unos pareceres son más efectivos que otros y que su «verdad» puede ser «más verdadera» que la de otros en la medida que puede producir el cambio en una actitud, permitiendo, por lo tanto, el asentar los puntos comunicables al discípulo, más allá de las percepciones que posee. Protágoras negaría el hecho de que sean “verdaderas” en algún sentido; sin embargo, la realidad es que hay personas que pueden actuar

porque saben algo y otras que no pueden actuar debido a su ignorancia y aquí no hay relativismo. El que activa una causa logra un efecto, es la experiencia de Protágoras y es ésta la que transmite. Un discípulo no actúa “al azar”, ni en base a su propia percepción del mundo. Entra en una relación intersubjetiva con el maestro; pero “objetiva” en la medida que es común a ambos y mucho más al darse cuenta que es la misma que los conecta con el mundo.

Este esquema de Protágoras, en la relación de sabiduría y efectividad, de ser cierto, sustenta a mi parecer algunos aspectos de varias formas de conocimiento actuales. En primer lugar, la ciencia, en general, tal como es entendida actualmente en su desarrollo sigue un esquema parecido y tanto el esquema de Protágoras como el científico actual son semejantes en su intención última. En efecto, la ciencia actual considera que un esquema teórico es más “verdadero” en cuanto se acerca a una mejor manipulación de la realidad<sup>21</sup>. Del lado de las ciencias sociales, junto a esta consideración general, se añade la de pensar a las sociedades humanas como poseyendo realidades propias de cada una; especialmente del lado de la sociología del conocimiento<sup>22</sup>, que postula que esas realidades propias, construidas en el lenguaje son la base del estudio social.

La sustentación, sin embargo, es por analogía en ciertos puntos particulares antes que por una derivación del pensamiento de Protágoras a la ciencia actual, del cual ésta, hasta cierto punto, sea su heredera. Profundas diferencias se sitúan entre ambos. En primer lugar, la ciencia se asienta en una diferencia sujeto-objeto no explícita en Protágoras, aunque no contradictoria con su planteamiento, y aun podríamos pensar que, con ciertos matices, y siguiendo la visión de Platón acerca del filósofo, sí existe. Pero lo fundamental en esta división en la ciencia, y que Protágoras no aclara, es que hay dos niveles de la realidad social: la realidad tal como sus actores la perciben y tal como es reinterpretada por la reflexión sociológica. Esta última postura pudiera ser semejante a la que asume el sabio al intentar producir la “utilidad”, realizando el cambio de las percepciones en función de que aparezcan como “buenas”. Pero Protágoras no lo enuncia en los términos de la separación percepción-teoría. De otro lado, esencial a la ciencia es la posesión de un método que intenta colocarse como patrón universal para la adquisición de conocimiento y que tiende a eliminar las “verdades” relativas de cada individuo. En esto Protágoras no estaría teóricamente de acuerdo, aunque su práctica en el desarrollo de los argumentos lógicos del discurso pudiera demostrar lo contrario.

## Conclusión

Hemos intentado realizar una interpretación del pensamiento de Protágoras a partir de los textos mismos que de él conservan y sin hacer alusión a interpretaciones platónicas o de otro orden que velen lo dicho por el sofista. Esta operación intentó establecer desde cuáles parámetros pudiera considerarse el pensamiento de Protágoras para no establecer de plano la palpable existencia de una contradicción entre su modo de pensar y su práctica. El hombre-medida, tomado como afirmación universal, impide ciertamente la posibilidad de la enseñanza. Pero si separamos los niveles entre la descripción de la percepción y la efectiva realización de ésta se abre la posibilidad de un ejercicio coherente de la práctica de la enseñanza que intente cambiar las percepciones del hombre y limita el ámbito de aplicación de la frase sobre el hombre-medida a su relación con los objetos sensorialmente percibibles.

Así, en base a los textos revisados se observa la problemática de poder afirmar con precisión la existencia de un “relativismo protagórico” en toda regla. La dificultad no está únicamente en el volumen de los textos conservados, sino en la posibilidad de interpretación, a partir de ellos, para dar sentido a una concepción de mundo que no sea la tan simplemente refutable del “todo es relativo (incluso esta afirmación)”.

Los fragmentos estudiados de Protágoras y el conocimiento de su práctica (τέχνη) permiten explorar otra posibilidad, la de la trascendencia del sistema de Protágoras, en el cual la tesis del “hombre-medida” sirva para explicar una forma de mundo desde otro mundo que lo contempla. Esta exploración permitiría dar cuenta de un sistema completo que volviera unitaria no sólo la actividad reflexionante del sofista, sino ésta con su actividad de maestro de sabiduría.

## Lista de abreviaturas

Cratilo	CRA	
Protágoras		PRO
Teeteto	TET	

## Notas

---

<sup>1</sup> La fuente usada para la selección de los fragmentos de Protágoras es: DIELS, H. y Kranz, W. Die fragmente der Vorsokratiker (Tomo I). Dublín, Weidmannsche, 1960,

pp. 253-271 (citado aquí como “DK”). De los textos presentados por estos autores hemos tomado únicamente aquellos que aparecen como explícita referencia textual a Protágoras, evitando incluso aquellos que se presentan como paráfrasis.

<sup>2</sup> TET 152 a2-4 (DK B1).

<sup>3</sup> Diógenes “Protágoras”, IX, 51 (DK B4).

<sup>4</sup> *Ibidem* (DK B6a). Para las implicaciones en la ética de este pasaje vid. GARCÍA. *Op.cit.* pp. 48-49.

<sup>5</sup> Aristóteles. *Retórica*. B24, 1402 a 23 (DK B6)

<sup>6</sup> TET 152 a6-8.

<sup>7</sup> Lo cual sí sería posible con la formulación: “la medida de todas las cosas es el hombre”. Platón no pasó por alto este hecho, como se observa en su referencia al cerdo y al cinocéfalo como portadores de la “medida de las cosas” (TET 161c2).

<sup>8</sup> La introducción de la cosa como útil quizá haría posible afirmar que el hombre “mide” en qué grado es útil o no útil.

<sup>9</sup> Acerca de la relación entre “teoría”, tal como la entendían los antiguos y su relación con el lenguaje vid. GADAMER. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 544-547. El problema de Protágoras es un problema de lenguaje, por lo que su relación con Gadamer no es casual. Gadamer parece sostener que la relación lenguaje (hombre) – mundo es objetiva; mientras que Protágoras no. Sin embargo, el fondo de la reflexión es el mismo: ¿Cómo es la forma de mi relación con los objetos externos siendo que soy un hombre entre muchos y puedo comunicarme con ellos dando cuenta de estos objetos (i.e. soy comprendido al hablar de ellos)?

<sup>10</sup> Del fragmento del hombre-medida al de “hacer fuerte el discurso débil” hay un abismo que va desde la explicación de cómo percibe el hombre de manera “natural” a cómo formar estas mismas percepciones. El primero se refiere a la φύσις, el segundo a la τέχνη. No podemos esperar, ni Protágoras espera que lo hagamos, la permanencia del juicio acerca de lo percibido. Éste es mudable, pero, además de la mudanza establecida entre lo percibido y lo que percibe, se encuentra la que puede ser provocada y dirigida por el hombre mismo.

<sup>11</sup> CRA 385e

<sup>12</sup> CRA 385e

<sup>13</sup> TET 166-167.

<sup>14</sup> TET 166d.

<sup>15</sup> Isócrates y Alcídamente llamaron a sus obras de retórica “τέχνη”.



<sup>16</sup> JAEGER, W. *Paideia*, México, F.C.E., 1978, p. 804. Vid. también FINLEY, M. *Los griegos de la antigüedad*. Barcelona, Labor, 1992, p. 128

<sup>17</sup> ARISTÓTELES. *Ética*. VI, 4-7. Citado por FINLEY, M. op cit. p. 128.

<sup>18</sup> PRO 350c-d.

<sup>19</sup> PRO 350e-351b.

<sup>20</sup> TET 166d.

<sup>21</sup> cfr. KUNH, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. México. FCE, 1978. No pretendemos hacer aquí una completa analogía entre lo sostenido por Protágoras y lo actual del método científico, lo cual sería totalmente imposible. Existen, sin embargo, algunos puntos de contacto. La consideración de “lo percibido” como el objeto propio del conocimiento, es uno de ellos. La ciencia actual, de otro lado, combina el razonamiento teórico, asumiéndolo como el elemento explicativo, con la comprobación empírica. Podríamos pensar que Protágoras asume un modo de actuar semejante al pensar que el sabio desarrolla esquemas para lograr su éxito en el campo de las percepciones, pero éste sería un aspecto muy limitado dentro de la actual concepción de conocimiento, que busca en la teoría el elemento un elemento unitario para caracterizar los objetos.

<sup>22</sup> cfr. BERGER y LUCKMANN. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972. Ciertamente, la concepción de Protágoras estaría más cerca de la sociología, antes que de las ciencias físicas. La realidad es para el individuo, en su actuar social, tal como el la percibe e interpreta y la representa por el lenguaje. La orientación “social” de la sofística exploró esta posibilidad y se corresponde a su esquema de cambio de la realidad.

## **Bibliografía**

### **I. Fuentes primarias en griego**

PLATÓN. *Cratylus. Platonis Opera* (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.

———. *Protagoras. Platonis Opera* (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.

———. *Teeteto. Platonis Opera* (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.

PROTÁGORAS. “Protagoras”. En DIELS, H. y Kranz, W. *Die fragmente der Vorsokratiker* (Tomo I). Dublín/Zürich, Weidmann, 1960, pp. 253-271.

## II. Traducciones

ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid, Gredos, 1990.

———. *Ética*. Madrid, Gredos, 1990.

PLATÓN. *Diálogos*. Bogotá, Panamericana, 1995.

PLATÓN. *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1973.

PROTÁGORAS y GORGIAS. *Fragmentos y testimonios*. Barcelona, Orbis, 1980.

## III. Libros y artículos

BEGER y LUCKMANN. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorrortu, 1972.

DIELS, H. y Kranz, W. *Die fragmente der Vorsokratiker* (Tomo I). Dublín/Zürich, Weidmann, 1960.

FINLEY, Moses. *Los griegos de la antigüedad*. Labor, Barcelona, 1992.

GADAMER, Hans G. *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme, 1997.

GARCÍA Gual, Carlos. “Los sofistas y Sócrates”. En CAMPS, V. (Editora). *Historia de la ética* (Tomo I). Barcelona, Grijalbo, 1988, pp. 35-79.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, F.C.E., 1978.

KIRK, G.S. y Raven J.E. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1979.

KRÄMER, Hans. *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Caracas, Monte Ávila, 1996.

KUHN, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE. 1978.

LLOYD, G.E.R. *Magic, Reason and Experience. Studies in the origin and development of Greek science*. Cambridge, Cambridge University Press 1979.

RACIONERO, Quintín. “Introducción”. En ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid, Gredos, 1989, pp. 7-152.

ROBIN, León. *El pensamiento Griego y los orígenes del espíritu científico*. México, UTEHA, 1956.

STEFANINI, Luigi. *Platone* (2 tomos). Milán, CEDAM, 1932.