

UN ENSAYO DE RECOMPOSICION DEL PROTAGORISMO

JOSÉ SOLANA DUESO

RESUMEN:

¿Por qué al siglo de Pericles, tan grandioso en manifestaciones culturales, corresponde una filosofía tan denostada como la sofística? ¿Por qué Platón y Aristóteles combaten a sus antagonistas con tanta obsesión?

Ante preguntas de este tipo, el autor del artículo se propone no quedarse en lo que, todavía hoy, sigue siendo la norma en los estudios sofísticos, a saber, entender a estos pensadores desde la Academia o el Liceo. Partiendo de la hipótesis de que el Protágoras refutado no es el histórico, el artículo trata de establecer los trazos teóricos fundamentales del sofista de Abdera, tanto en teoría política como en su núcleo filosófico más duro, la lógica y la epistemología.

El pensamiento protagórico, anclado en un esquema lingüístico relacional, constituye el primer jalón de la teoría contractualista y hace de su autor un profundo pensador de la relación.

SUMMARY:

Being the age of Pericles so great in cultural manifestations, why is it characterized by a philosophy so degraded as the Sophistic? Why did Plato and Aristotle attack their antagonists so obsessively?

Facing such questions, this paper attempts to overcome and surpass what is still the norm in the sophistic studies today, that is to say, to understand these thinkers in the light of the Academy or the Lyceum.

Taking as a starting point the hypothesis that the refuted Protagoras is not the historical one, this paper tries to set up the basic theoretical

points of the sophist of Abdera, both in his political theory and in his more complex philosophical nucleus, namely, logic and epistemology.

The protagoric philosophy, anchored to a relational linguistic system, constitutes the earliner milestone of the contractualistic theory and leads us to consider this author as a deep thinker on «relation».

Tomaré como punto de partida los siguientes elementos:

1. Algunas precisiones.

a) El nombre σοφιστής no tiene significación negativa hasta Platón. Según Elio Aristides, «Platón parece que da siempre a «sofista» un sentido peyorativo; precisamente él es quien, según mi opinión, de un modo particular se ha levantado contra el nombre».

Con Platón y Aristóteles el nombre va a sufrir una auténtica transvaloración. Diálogos significativos al respecto son el *Protágoras*, la *República* y, sobre todo, el *Sofista*, y en el caso del Estagirita, las *Refutaciones sofísticas* o los libros IV y XI de la *Metafísica*.

b) Admitido el hecho, ¿cómo podríamos explicarlo?

Sería ridículo repetir los vituperios platónicos sobre la caza de jóvenes ricos, la prostitución salarial como dirá Jenofonte, el tráfico de enseñanzas o el sofista como embaucador. Yo quiero sugerir otra hipótesis que en estos momentos no trataré de argumentar, sino en la posterior exposición sobre Protágoras, a saber, que Platón ve en la sofística en general, y en algunos sofistas en particular, una filosofía rival, que debe ser refutada como condición necesaria para que, sobre sus ruinas, pueda germinar la dialéctica platónica, es decir, lo que en el *Sofista* (231b) se llama «sofística noble en su estirpe» (γένει γενναία σοφιστική) frente al sofista, y en otros filosofía frente a retórica (*Teeteto*), filósofo auténtico frente al bastardo (*República*) o dialéctica frente a antilógica (*Fedro*). Que en la refutación entren determinados elementos *ad hominem*, es en este asunto secundario, aunque sociológica e históricamente tenga un gran valor informativo (sobre los prejuicios al trabajo, al trabajo asalariado, etc.).

2. Tengo la convicción de que el progreso de los estudios sofísticos supone el acabar con el «fantasma de la sofística» como globalidad, inventado por Platón y, al decir de Grote, resucitado en el XIX por los historiadores alemanes, que supuestamente habría envenenado y corrompido con sus funestas enseñanzas el espíritu moral de los atenienses.

Basta una lectura atenta de los fragmentos para comprobar que cada sofista defiende sus propias doctrinas y que, aparte de su profesión y algunos procedimientos metódicos compartidos, es bien poco, si no nulo, el núcleo teórico común. Decir, por ejemplo, que los sofistas son defensores del derecho del más fuerte, que son partidarios del convencionalismo jurídico y legal, que son relativistas, etc., son, no inexactitudes,

sino meras falsedades. Hablar de sofística mezclando a Critias con Trasímaco o a Hipias con Protágoras, es algo que no nos hace avanzar ni una pulgada sobre lo que ya Platón dijera. Cosa distinta es que se estudie el origen social de la sofística como profesión, tal como hace, por ejemplo, Untersteiner o la implantación e impacto de algunas doctrinas sofísticas e, incluso, de sus procedimientos pedagógicos, entre los jóvenes atenienses.

3. Aparte del estudio individualizado de cada sofista, hay otra cuestión, de carácter metodológico, previa a cualquier investigación concreta. Los estudios sofísticos han sido, en general, guiados por el tópico, a mi juicio, insostenible, de interpretar una filosofía desde otra filosofía, en concreto, tomar el eje Sócrates-Platón-Aristóteles como la filosofía desde la que la sofística podía ser analizada o, según los casos, condenada. ¿Por qué no se puede adoptar el punto de vista contrario, es decir, analizar el platonismo desde la perspectiva sofística que resultaría más acorde con la sucesión histórica real?

Sea por motivos de simpatía (concepto que en Historiografía filosófica debe ser elevado al rango de categoría) o por la situación fáctica de ausencia de textos, este tópico se impone con demasiada frecuencia. El resultado es, con excepciones, una persistente bibliografía antisofística, más emparentada con la hagiografía y la apologética que con la Historia de la Filosofía.

Tratemos de aplicar al caso concreto de Protágoras las indicaciones anteriores.

I. CUESTIONES METODOLÓGICAS

Debemos comenzar por las fuentes. De las obras que escribió Protágoras ninguna ha llegado a nosotros. Nos quedan los *fragmentos*, en total 18 páginas en Diels-Kranz, entre A y B, que podrían ampliarse tal como hace Untersteiner y todavía más Capizzi. En segundo lugar, hay un texto de la sofística anónima titulado *Dissoi Logoi* que, en mi opinión, recoge ejemplificaciones de las antilogías protagóricas, el núcleo fuerte de su teoría, en el terreno de la ética, la política, la epistemología y la ontología. Frente a la tesis antilógica de Protágoras se ofrece una refutación según el espíritu socrático. Esta fuente tiene el valor de proporcionar una base independiente, más amplia que los fragmentos, del pensamiento protagórico.

El punto más problemático de las fuentes lo constituyen las *referencias platónicas y aristotélicas*, como se sabe, muy abundantes. Sobre esta cuestión hay que sentar una base: Platón y Aristóteles no son doxógrafos, son realmente filósofos y, en cuanto que aluden a Protágoras, historiadores de la filosofía. Ello significa que no pretenden dar citaciones textuales u ofrecer una antología.

Los críticos se equivocan cuando reprochan a Platón, como hacen Kirk-Raven, su inexactitud en las citas de los presocráticos. No era su objetivo citar. Los libros, además, podían estar al alcance de cualquiera. Lo que hacen es *interpretar* a sus predecesores. Ello significará que en sus obras se encontrarán elementos teóricos de Protágoras, pero, es muy importante señalarlo, la presencia de tales elementos se justifica por la meta que Platón y Aristóteles persiguen: la refutación del protagonismo. No puede hablarse, por tanto, de una arbitraria tergiversación de Protágoras en manos de sus refutadores. Se trata, por el contrario, de descubrir el tipo de ajuste (no quiero hablar de deformación) que el pensamiento protagórico experimenta cuando es sometido a los esquemas filosóficos de Platón o Aristóteles.

Todo el que no quiera exponerse a recibir lecciones de lógica para bebés, por usar la expresión de Feyeraband respecto a sus críticos, sabrá que en una refutación es necesario partir de alguna afirmación del adversario y concluye endosándosele una contradicción. (Recordemos el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles: dice que no se puede demostrar el principio de contradicción, pero sí refutar a quienes lo niegan, para lo cual basta con que digan algo. Si no dicen nada, entonces ni se puede ni es precisa la refutación. Pero, en tal caso, son «como plantas»). El hecho de que el refutador utilice alguna premisa de su adversario no implica que la acepte. Todo esto tiene importancia tanto para esclarecer el pensamiento del refutado como, no menos, del refutador.

Pero hay más: en una refutación, como en cualquier argumento, se necesitan determinadas reglas de inferencia, y, lo que es más importante, un lenguaje compartido. Ahora bien, dejando aparte lo relativo a las reglas, ¿hay un lenguaje compartido por Platón-Aristóteles y los sofistas? Si ello no es así, y no lo es, no pueden imputarse a Protágoras las conclusiones que Platón y Aristóteles obtienen. La cuestión es: ¿Qué tipo concreto de deformaciones se producirá cuando un interlocutor que usa un lenguaje monádico, percibe y refuta mensajes escritos en lenguaje relacional? ¿Qué significa el identificacionismo de los contrarios que Platón y Aristóteles atribuyen al unísono al sofista de Abdera? Este es el caso histórico concreto. La idea que enuncio no es nueva. Recuérdense las críticas de Cherniss que McDiarmid exagera hasta el abuso: Aristóteles, dice, lee dentro de las palabras de sus predecesores lo que éstos no han dicho. Para Kirk-Raven, por ejemplo, los juicios de Aristóteles «están frecuentemente deformados debido a su consideración de la filosofía precedente como un titubeante progreso hacia la verdad que él mismo reveló en sus doctrinas físicas, en especial, las concernientes a la causación»¹. Mi propuesta es que la crítica

1. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, 1969, p. 15, y del mismo modo V. de, MAGALHAES WILHENA, en *Le problème de Socrate*, París, 1952, p. 236.

de estos autores debe ser generalizada, sobre todo teniendo presente que entre Aristóteles y Protágoras no se trata sólo de una diferencia respecto de una determinada teoría (la teoría de las causas en *Met.* I), sino respecto a la misma concepción del lenguaje y, por tanto, al modo mismo de argumentar.

Mi opinión es que, si conocemos con cierto detalle la refutación platónica y aristotélica del protagorismo y conocemos, al mismo tiempo, los elementos teóricos puestos en juego en tal refutación, podremos conocer con cierta garantía, aunque sin excluir el error y la parcialidad, el Protágoras histórico que lamentablemente nos ha sido burlado.

Esta perspectiva metodológica encierra diversas consecuencias. Una de ellas es que de este modo se rompe la tradicional valoración que considera a los sofistas a lo sumo como el estímulo que, de modo inconsciente, motivó en la filosofía griega la gran reacción socrático-platónica. Quedará así al descubierto que ha sido práctica atribuir a estos autores, privilegiados por la conservación de sus textos y por su simpatía con el acontecer histórico de Occidente, todo cuanto de positivo (es decir, aceptable para su sistema) se hallaba en los autores que refutan, los cuales han quedado reducidos a pura negatividad.

Esto implica que cualquier ensayo de recomposición del Protagorismo aparece desde tal posición como un empequeñecimiento e, incluso, como una ofensa para los refutadores. Sin embargo, la presencia del protagorismo en la obra de Platón y Aristóteles es tan importante y tan plena de significado que es preciso comprender esta presencia si queremos interpretar con un cierto rigor a Platón y Aristóteles. Por lo que al Estagirita respecta, P. Aubenque es abiertamente explícito: «No hay exageración alguna en decir que la especulación de Aristóteles tuvo por principal objetivo responder a los sofistas; la polémica contra ellos asoma por todas partes de su obra: no sólo en sus escritos lógicos, sino en la *Metafísica* y hasta en la *Física*, trasluciéndose en muchos pasajes que no tratan expresamente de la sofística. Cuando vemos cómo insiste Aristóteles en discutir argumentos que en apariencia ya ha refutado y con qué pasión arremete contra filósofos que dice despreciar, adivinamos la importancia real, aunque no confesada, que la corriente sofística de pensamiento tuvo para la constitución de su filosofía»². Cito a Aubenque por extenso porque me parece que aporta elementos capitales: 1. Presencia «obsesiva» de la sofística en la obra aristotélica. 2. Refutación. 3. Pasión en la refutación. 4. Corriente sofística de pensamiento. 5. Importancia real, aunque no confesada, de dicho pensamiento.

Mutatis mutandis, esto vale para la obra platónica. Recuérdense el

2. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid, 1962, p. 93.

Protágoras, el *Eutidemo*, el *Menón*, el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Fedro* e importantes pasajes de otras obras como las *Leyes* o la *República*.

Prosigue Aubenque: «Sus relaciones con el platonismo son completamente distintas: la polémica antiplatónica tiene límites más claros y va acompañada de una seguridad y una autocomplacencia tales que nos hace pensar que Aristóteles andaba muy cerca de considerar su crítica como definitiva»³.

Cosa diversa es la interpretación de Aubenque de la obsesiva presencia de la sofística en Aristóteles. Contradiéndose con su planteamiento inicial, la citada «corriente sofística de pensamiento» queda reducida a lo que es la pasión aristotélica contra la misma: indiferencia hacia la verdad, transmutación de lo falso en verdadero, el sofista adversario de mala fe por definición... Cualquiera puede ver la incoherencia que supone empequeñecer hasta lo ínfimo a los sofistas cuando éstos aparecen obsesivamente como el enemigo a batir en la obra del Académico y del Estagirita. ¿Acaso unos pensadores ocupados en tan altos ideales pudieron perder su tiempo en refutar tan viles filosofías?

Para concluir este esbozo metodológico, me voy a referir a cuestiones relativas a la biografía de Protágoras, no por los datos mismos, sino por su pertinencia para este tema. Es, en primer lugar, el único de los considerados grandes sofistas que merece un lugar nada desdeñable en el libro IX de las *Vidas* de Diógenes Laercio, junto a Heráclito y Demócrito y le dedica más espacio que a Parménides, Meliso o Zenón.

Un segundo dato se refiere a las estatuas del período ptolemaico (304-30) halladas en el Serapeion de Menfis, descubiertas en excavaciones dirigidas por Mariette y descritas a partir de 1950 por Lauer y Picard⁴; según su opinión se remontan a la época de Ptolomeo I (muerto en el 285), el general e historiador que fundó la dinastía y la célebre Biblioteca. Entre las estatuas de filósofos se encuentra la de Protágoras (lamentablemente acéfala) junto a Platón, Heráclito, Tales (estos nombres son seguros) y probablemente Aristóteles.

Estos hechos avalan la opinión de que en la antigüedad Protágoras fue considerado un filósofo importante, pese a que posteriormente haya sido silenciado, lo cual debe ser un estímulo para que el historiador trate de investigar en qué pudo radicar su importancia filosófica en lugar de dormir en el veredicto platónico. En esta misma línea quiero referirme a la cuestión de las obras del sofista. Diógenes Laercio habla de doce libros conservados, si bien escritos pudieron ser más ya que en el catálogo no se cita el *Sobre los dioses* del que, sin embargo, da cifras y narra las

3. *O.c.*, p. 93.

4. LAUER J.PH. Y PICARD CH. *Les statues ptolémaïques du Serapieion de Memphis*. Paris, 1955, pp. 120-147.

peripecias procesales y la quema del mismo. ¿Tenemos alguna razón para dudar de esta información? En mi opinión, ninguna. Sin embargo, como en otros campos, asistimos a un verdadero expolio. Se parte del prejuicio de que los sofistas en general tenían como objetivo el influir en su época y no el ser leídos en la posteridad; de ahí que escribieran discursitos epidícticos vinculados a intereses inmediatos y no a ser conservados. Nada de extraño tiene que sobre ellos haya caído la *damnatio memoriae*, sobre todo ante los duraderos escritos de sus sucesores. A partir de aquí, se toma el catálogo de D. Laercio y se interpreta que tales títulos no serán sino capítulos de dos obras, que son las únicas que realmente había escrito¹.

Esto muestra que un historiador de la filosofía que no quiera ser un mero repetidor, deberá moverse en un doble frente de acción: por un lado, descifrar lo que se encuentra tras los apasionados juicios platónicos y aristotélicos, y, por otro, desmontar el entramado de la historiografía que ha ido mucho más lejos en sus condenas, creyendo tener un conocimiento nuevo y superior a los antiguos.

En esto no soy sino un seguidor de Grote: su aproximación a la filosofía griega de los siglos V y IV me parece más certera, pese al olvido en que se halla, que la de muchos sesudos críticos y coincido con él en hallar más prudencia en Platón, conocedor de los escritos del sofista, que en los modernos, quienes, sólo conociendo unos pocos fragmentos, superan a los antiguos en anatemas y vituperios.

Si he concedido una relativa amplitud a estas cuestiones metodológicas se debe a que considero asunto prioritario para el progreso de los estudios sofisticos un cambio radical en las hipótesis previas, de manera que, si se siguen manteniendo las que emanan de la obra platónica y aristotélica, poco cabe esperar. La exposición del núcleo del pensamiento protagórico que ofreceré a continuación es resultado de la estrategia metodológica reseñada.

II. EL PROTAGORISMO: LÓGICA Y EPISTEMOLOGÍA

El núcleo duro del protagorismo gira en torno a las tres célebres sentencias: las antilogías, la fase homo-mensura y el argumento débil y fuerte.

a) Las antilogías. D. Laercio nos transmite que «Protágoras fue el primero en decir que en toda cuestión hay dos razonamientos mutuamente contrapuestos» (ἀντικειμένους). De modo similar lo repite Clemente de Alejandría. Séneca le da una versión ligeramente diferente: «Protágoras dice que acerca de cualquier cuestión se puede discutir desde dos puntos de vista (in utramque partem) y con la misma fuerza, incluso sobre

1. M. Untersteiner, I sofisti, vol. I, p. 37.

la cuestión misma de si cualquier cosa puede ser discutida desde dos puntos de vista». Aunque la frase no se encuentra textualmente en la obra de Platón y Aristóteles, buena parte de su polémica contra Protágoras tiene como centro esta cuestión. Así, por ejemplo, en el *Fedón* (90b) se habla de los que «se dedican a los razonamientos contrapuestos» (ἀντιλογικούς λόγους), en el *Fedro* (261d-e) se habla de la ἀντιλογική entendida como un «arte que se aplica a todo lo que se dice» y no sólo en los tribunales o alocuciones públicas. En el *Sofista* (232e) se habla de la ἀντιλογική τέχνη que es presentada como capacidad suficiente para discutir de todo.

En Aristóteles, hay abundantes referencias y es el eje del debate en el libro Γ de la *Metafísica*.

La primera observación es que el principio antilógico se formula con carácter de universalidad y, por tanto, no puede suponerse que su contenido se resuelva, como afirma Untersteiner, «en el reconocimiento de la relatividad de los valores». Esta versión reductora no puede aceptarse: la refutación platónica y aristotélica es una prueba de la universalidad del principio antilógico.

Cualquier interpretación de este principio choca con una primera dificultad: su falta de contexto, pues hay que insistir en que en Platón y Aristóteles no hallamos el contexto de dicho principio, sino su rechazo. Afortunadamente, los *Dissoi Logoi* constituyen un desarrollo de las antilogías, independientemente de la refutación platónico-aristotélica. Así es reconocido, entre otros, por Levi, Nestle, Guthrie o Dupréel. Como se sabe, este texto desarrolla dos tesis sobre una pluralidad de temas (de ahí, «dissoi»): la primera es la que se desarrolla conforme al principio protagórico.

Tomemos un ejemplo de dicho texto: «Que el hierro se corrompa, se debilite y se quiebre es bueno para el herrero y malo para los demás» (1,5). El principio antilógico dice que para una misma cosa, sea cual sea, hay dos enunciados contrapuestos. En el ejemplo citado, la misma cosa es la corrupción del hierro, y los dos *logoi* son el del herrero y el de su cliente, que son ἀντικειμένοι. El texto se expone en ejemplos en lo que se refiere a bueno-malo, justo-injusto, bello-feo. Si el texto se agotara en estos ejemplos, podría tener razón la reducción de las antilogías al tema de los valores, como enuncia Untersteiner. Pero no es así: el capítulo 4 y el 5 se refieren, respectivamente, a la verdad y al ser. Como no se trata de analizar este texto, pondré un último ejemplo: «La misma cosa es más grande y más pequeña..., más pesada y más ligera..., el talento es más pesado que la mina y más ligero que dos talentos. Por tanto, la misma cosa es más ligera y más pesada» (5,3).

De los ejemplos citados, se infiere que el principio antilógico ni presupone ni implica la identificación de los contrarios, sino al contrario, su diferencia (en otro caso, ¿cómo podrían ser ἀντικειμένους?) ni

tampoco puede atribuirse a Protágoras la negación del principio de no contradicción (como hace Aristóteles en el libro Γ de la *Metafísica*) ni la imposibilidad de la contradicción (como hace Platón).

Otra cuestión es por qué los críticos han creído ver en esta tesis el identificacionismo de los contrarios o en qué se basan para ello o por qué una frase como τὸ αὐτὸ δίκαιον καὶ ἄδικοον ha sido traducido como «justicia e injusticia se identifican» en vez de traducir «una misma cosa es justa y es injusta».

La respuesta hay que hallarla en el mismo texto, en el que se resume la tesis contraria, que se limita a refutar la tesis rival suponiendo que de afirmar que una misma cosa es buena y mala se sigue que bien y mal son sinónimos. ¿A qué se puede deber esta confusión? En mi opinión es el malentendido resultante de entender en términos absolutos el lenguaje relacional. Lo que se sigue del principio protagórico no es la negación del principio de no contradicción, sino la insuficiencia del lenguaje monádico. La propuesta del sofista consistiría en la generalización del lenguaje relacional que conduciría, no a especular acerca de la bondad o la justicia en sí, sino a plantearse cuestiones, como se plantea Trasímaco en el libro I de la *República*, relativas a «para quién», «por qué», «dónde».

Dicho de otra manera, Protágoras razonaría del siguiente modo: si constato que lo que es bello en Atenas no lo es en Esparta, es decir, si bello o feo son relaciones, en tal caso quienes se empeñen en hablar un lenguaje monádico tendrán que aceptar que una misma cosa es bella y fea y recaerá sobre ellos la obligación de esclarecer tales frases a la luz del principio de no contradicción.

La tesis rival, sea en la versión platónica o la aristotélica (pese a su mayor refinamiento), se ve en la necesidad de excluir el rico material etnológico que Protágoras puede analizar precisamente en función de su lenguaje relacional. No olvidemos que todavía en nuestros días hay quien dice que el relativismo es la herejía de los antropólogos⁵. Aristóteles (*Met.* 1007 a 20) se refiere a Protágoras y sus seguidores como los que «destruyen la sustancia y la esencia». Y se comprende, pues del protagonismo se sigue que el ser en sí (sea la justicia, la bondad o el hombre) es una vacuidad. Lo preciso, por el contrario, es hablar del ser aquí o ahí, «en Libia o en Chipre», como dice uno de los ejemplos de los *Dissoi Logoi*.

Las antilogías protagóricas apuntan a una lógica de relaciones. Por qué tal lógica ha debido esperar durante siglos no es cuestión de este lugar. Sí, en cambio, debemos admitir la sugerencia de Grote de que Sócrates fue el iniciador de un movimiento de ideas que habría de encontrar en la lógica aristotélica su construcción más completa y sis-

5. WILLIAMS B. *Introducción a la ética*. Madrid, 1982, p. 33.

temática. Dicho brevemente: el protagorismo es a la lógica de relaciones lo que el platonismo es a la lógica monádica.

b) La Frase Homo-Mensura (FHM). En las referencias de Platón y Aristóteles no se establece una neta separación entre esta sentencia y la anterior. Mi hipótesis es que las antilogías enuncian un principio general del que la FHM sería el resultado de aplicar tal principio a dos ámbitos específicos: las valoraciones y el conocimiento. El *Teeteto* analiza la frase partiendo de la definición de que «la ciencia no es otra cosa que percepción». En ella cree ver Platón «la misma definición que dio Pitágoras, aunque él la enunció de modo distinto». Cita a continuación la frase y la explica con el siguiente ejemplo: «Cuando sopla el mismo viento, unos lo sienten frío y otros no, o uno lo siente ligeramente frío y el otro completamente frío» (152b).

El ejemplo es aleccionador, pues el problema no es el viento, sino una de sus cualidades. Más adelante se habla del color, de la altura o de la grandeza, es decir, siempre cualidades. El problema para Platón es que, según la protagórica FHM, dichas cualidades deben entenderse como relaciones, independientemente de que los dos términos de la relación sean objetos (p.e., la mina es más ligera que el talento) o sujeto-objeto (p.e., el viento es frío para mí). Para Sócrates esta teoría es dramática, pues «si dices que algo es grande, llegarás a la conclusión de que también es pequeño; y si dices que es pesado, has de ver que también es liviano; y así ocurre con todo, puesto que nada es una cosa o cierta cosa de una especie definida» (152d).

Platón habla también de «acertijos» como el siguiente: «Si comparas 6 dados con 4 dirás que los 6 son más que 4..., mientras que, si se los compra con otros 12, los 6 resultarán ser menos... y bien, supongamos que Protágoras o algún otro te pregunta: ¿Puede algo llegar a ser más grande o más numeroso de otra manera que no sea por crecimiento?» (154c). Estos «acertijos» causaban perplejidad en Platón hasta el punto de que «pensar en ellos me produce vértigo» (155c).

El propio Platón afirma que el primer principio de esta teoría, «del cual depende todo cuanto hasta aquí dijimos, sostiene que el universo es en realidad movimiento y nada más» (156a) o también que «el nudo de la cuestión consiste en que todo está en movimiento» (156c).

No podemos perseguir por más tiempo el análisis platónico de la FHM. Lo dicho creo que nos permite concluir la estrecha conexión de la FHM con el flujo heraclíteo, del que, sin embargo, no es un puro recordatorio, sino una ampliación. Si puede decirse que Heráclito y Protágoras coinciden en concebir el universo como movimiento, la vía genética que conduce a esta conclusión compartida es distinta y de plena originalidad en Protágoras. Esta no es otra que el análisis lingüístico, lo que poco después constituirá la lógica formal, en el marco de una organización social en la que el lenguaje se encontraba tan próximo al poder

que, con frecuencia, se confundía con él. Pericles, el más poderoso, fue también el mejor orador o, como se dice en el *Fedro*, «el hombre más perfecto de todos en la retórica» (269e).

Hay un argumento platónico contra la teoría del hombre-medida que no querría dejar de lado, sobre todo porque hoy se sigue repitiendo en los mismos términos⁶. Me refiero a la autorrefutación o «peritropé». Platón razona del siguiente modo: Si el hombre es la medida de las cosas, toda opinión será verdadera y, por tanto, no habrá distinción entre sabios e ignorantes. Y si toda opinión es verdadera y existe la opinión de que la opinión de Protágoras es falsa, la opinión de Protágoras es falsa. Dicho de otro modo: quien diga que toda opinión es verdadera, hará verdadera la opinión que sostenga que no toda opinión es verdadera (171a-b). Lo mismo repite Aristóteles en la *Metafísica*.

A lo cual hay que responder: De la FHM no se sigue que toda opinión es verdadera, sino a lo sumo que toda opinión es verdadera para aquél que la sostiene, en cuyo caso no sería contradictorio. Es decir, habría que tomar en sentido absoluto lo que el relativista dice, por definición, en sentido relativo. Dicho de otro modo: suponer que el relativista usa el término «relativo» en sentido absoluto es una suposición excesiva porque es absolutizar la relación, es decir, eliminarla. Pero, además, para tomar esta segunda afirmación como consecuencia de la FHM, habría que generalizar dicha frase a cualquier contexto, cosa que ya hemos excluido anteriormente.

El argumento no es, por tanto, tal, sino una simple falacia. Hay que analizar, sin embargo, su raíz. En efecto, quien propone tal supuesto argumento cree poder prescindir del relativismo sin necesidad de entrar en sus detalles. Por tanto, si realmente fuera probatorio, sería de la máxima eficacia, ya que nos permitiría rechazar algo por inconsistente sin necesidad de análisis y convertiría en superfluo cualquier otro argumento. Es, sin embargo, notorio el hecho de que ningún antirrelativista se haya conformado con él, lo que no deja de ser una comprobación de que ni siquiera para sus usuarios merece plena confianza.

En resumen, (1) el relativismo protagórico consiste en la generalización del lenguaje relacional frente al monádico. Tal es el contenido de las antilogías y de la FHM. Ahora bien, (2) esta tesis es interpretada por Platón y Aristóteles como identificación de los opuestos o, al menos, creen que ésta es consecuencia de las antilogías. Por tanto, (3) Protágoras debe ser contado entre los negadores del principio de no contradicción. De estos tres pasos, sólo el primero es de Protágoras, con cuya letra más el espíritu de sus refutadores (muy en concreto, su predicación absoluta, solidaria con la teoría de las formas y de la sustancia) se infieren las consecuencias citadas.

6. PUTNAM, H. *Razón, verdad e historia*. Madrid, 1988.

Por lo tanto, la refutación del protagorismo tiene como misión, en Platón, salvar la teoría de las ideas y, en Aristóteles, la teoría de la sustancia. De ahí que pueda decirse que la polémica de estos filósofos contra Protágoras gire en torno a la cuestión de la relación (en sus diversos aspectos), en cómo interpretarla. La solución en el caso platónico consiste en reducir la relación a propiedad monádica y en Aristóteles, a pura y simple marginación. Kneale afirma que la teoría aristotélica de las categorías conduce a primar la estructura sujeto-predicado de las proposiciones, lo que ha actuado como «un impedimento para el adecuado desarrollo de la lógica de relaciones y las proposiciones de generalidad múltiple». Y esto no es conocido sólo en nuestros días. Ya Galeno enumeraba «una tercera clase de silogismos, útil para las demostraciones, los cuales yo considero que son los conformes a la relación; y los seguidores de Aristóteles **se ven forzados** (subrayo la expresión) a enumerarlos con los categóricos»⁷.

c) La tercera sentencia importante es la que resume la profesión de Protágoras en la habilidad para «hacer fuerte el argumento débil (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν)»⁸. A primera vista parece una crítica a la venalidad de los sofistas que tanto abunda en Platón o se la relaciona con su habilidad retórica y profesional para vencer en los pleitos. Pero no es así, sino que está estrechamente ligada a las antilogías y la FHM y puede ser considerada como su síntesis.

Para comprobar estas afirmaciones basta leer el contexto de la *Retórica* aristotélica en que aparece. Al repasar los lugares de los entimemas (el silogismo retórico) aparentes, el Estagirita concluye con el que «procede del no ser absolutamente probable, sino probable en relación con algo» (1402a 8).

En este marco, Aristóteles introduce la distinción entre verosimilitud absoluta (ἀπλῶς εὐκόσ) y relativa (τι εἰκόσ). En el curso de la refutación, se identifica la primera como ἀληθές y la segunda como φαινόμενον εἰκόσ. Finalmente se acaba identificando la aparente con lo falso. De ahí que Aristóteles y Platón definan reiteradamente a la sofística como sabiduría aparente. Por ello la profesión de Protágoras es un engaño (ψεῦδος).

Resumiendo, la refutación aristotélica consta de los siguientes pasos: (1) Se comienza tomando del adversario la distinción entre verosimilitud absoluta y relativa. (2) Se declara la identificación de la relativa con la aparente (3). La aparente se considera pura falacia y se tacha de mendaces

7. *Iniciación a la dialéctica*. XVI, 1.

8. ARISTÓTELES, *Retórica*. 1042 a 23.

a quienes se sirven de ella. (4) Se concluye que no hay más que la verosimilitud absoluta. El problema de esta argumentación está en (2) y (3), es decir, en la ecuación «relativo=aparente=falso».

Una oposición tan radical a lo aparente y a lo relativo sólo se explica por el lugar capital que ambos conceptos tenían en el protagorismo. No en vano Platón conecta la FHM con la teoría de la ciencia como αἴσθησις. El accidentalismo que Aristóteles atribuye a los sofistas tiene en la relación la vía de inicio y afianzamiento. Hasta qué punto avanzó Protágoras en el pensamiento sobre la relación, es algo difícil de establecer. La insistencia protagórica en la relación tenía demoledoras consecuencias para la filosofía platónica y aristotélica: en cuanto accidente, destruía la sustancia y la esencia; en cuanto ligada a lo aparente, validaba el conocimiento sensorial y prestigiaba la αἴσθησις y los entes sensibles; la silogística quedaba en entredicho; derrumbaba el orgullo de lo griego frente a lo bárbaro; concedía voz a las más dispares opiniones.

La filosofía protagórica, heredera de la tradición heraclíteica, no era, por tanto, pura *empeiria*, sino un original edificio conceptual capaz de aportar un sustento ideológico al régimen democrático. No era tampoco, desde el punto de vista moral, pura iconoclastia. «El argumento débil, dice Aristófanes en las *Nubes*, te persuadirá a creer honesto todo lo que es vergonzoso y vergonzoso lo honesto». Es el mundo al revés, una auténtica inversión axiológica.

El choque de esta teoría con la platónica es radical y profundo. Ello explica el desbordamiento pasional que percibimos. En efecto, si se defiende que todo hombre es medida, ¿qué papel juegan entonces los dioses?, ¿cómo y por qué hablar de naturalezas inferiores indignas de educación?, ¿cómo justificar las tres clases de la *República*? Si todo el mundo tiene el derecho y el deber de participar en la política, ¿en qué se fundará el filósofo platónico para reivindicar su primacía?

III. PROTÁGORAS: TEORÍA Y POLÍTICA

Toda la polémica de Platón con Protágoras en asuntos de política gira en torno a una pregunta fundamental, a saber, quién es la medida. La teoría protagórica fundamentará su respuesta en el concepto de convencionalidad, que tenía una larga tradición en la cultura griega en la vieja dicotomía νόμος-φύσις. Estos términos habían sido utilizados por médicos e historiadores para explicar rasgos fisiológicos en función de las costumbres de cada pueblo. Heródoto, por ejemplo, explica que los egipcios se afeitan la cabeza desde su más tierna infancia, por lo que, al fortalecerse el cráneo por la acción del sol, no se quedan calvos, contrariamente a los persas que usan tiaras. La oposición nomos-physis, que surge en el contexto de la tradición jónica, iba a desempeñar un papel notable en la teoría y en la práctica política.

Su primer efecto habría de ser dejar en aporía a la vieja teoría aristocrática que hacía depender sus privilegios de una *physis* especial, lo que justificaba su ejercicio del poder así como la inutilidad de la educación en ausencia de tales rasgos naturales.

Fue Arquelaos el primero, aun cuando ya había sido utilizada por los logógrafos, que enunció la tesis convencionalista al sostener que la justicia y la fealdad no son por naturaleza sino por convención. Pero fue Protágoras el que elaboró una teoría política basándose en este enunciado convencionalista.

La medida de los valores políticos, éticos y estéticos es el hombre. Esta tesis, todavía insuficiente o si se quiere ambigua, tiene, sin embargo, una consecuencia importante: desnaturalizar la moral, desontologizarla, lo que deja la vía abierta a considerar la moral de otros pueblos e incluso las distintas morales dentro de un mismo estado o cultura. Dicho de otro modo: desontologizar la moral supone relativizarla. Puede decirse que la reacción platónica y aristotélica en este campo consistirá precisamente, no en una pura nostalgia de la vieja moral, sino en tratar de establecer un nuevo fundamento. El enfrentamiento con el protagorismo es también aquí radical. En este sentido hay que interpretar la respuesta platónica: «No el hombre, como dicen algunos, sino el dios es la medida de las cosas» (*Leyes*. 716c).

Si el hombre es la medida, la primera consecuencia será la diversidad de los valores, como sostiene Protágoras en un pasaje fundamental del diálogo de su nombre: «Conozco muchas cosas perjudiciales para los hombres... y otras que les son útiles; otras que son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos; otras que son útiles para los bueyes y para los perros...». Y concluye: «Por consiguiente, qué sea lo bueno resulta tan diverso y multiforme...» (*Prot.* 334a).

El bien, por tanto, no es un objeto ni una cualidad, sino una relación y, por tanto, las conductas buenas y malas no forman para todos y para siempre dos clases disjuntas. Querer inferir de esto un nihilismo moral no es sino una burda etiquetación. Más aún, el relativismo moral no implica excluir la pregunta por la universalidad de los valores; ni tan siquiera existe testimonio alguno en tal sentido. La cuestión de si hay algo bueno y bello para todos, en todo lugar y en todo tiempo, es una cuestión legítima que debe resolverse en el análisis concreto de las culturas y no en la pregunta por una belleza o una bondad en sí. Es decir, hay que deslindar la pregunta por la universalidad de la referente a la absoluteidad. No obstante, es cierto que Protágoras insiste más en la diversidad que en lo uniforme; en ello radica su originalidad, en su oposición al cierre sobre los propios valores que lleva siempre la tendencia a considerar degradados e inferiores los valores ajenos.

La insuficiencia, antes señalada, de la FHM en este contexto exige precisar qué entendemos por hombre. Uno de sus aspectos es la discusión

sobre el papel del sabio y su misma posibilidad. La argumentación platónica contra Protágoras (en la apología del *Teeteto*) puede resumirse así: si cada uno es medida, no puede hablarse de sabios e ignorantes, o a la inversa, si se habla de sabios e ignorantes, en tal caso no todos somos medida.

Lo que aparece en la apología es que la diferencia entre Sócrates y Protágoras no radica en que el primero afirme la existencia del sabio y el sofista la niegue, sino en cuál ha de ser el criterio que debe permitir su definición: para Sócrates el sabio sólo puede definirse en función de la verdad, mientras que para Protágoras el criterio consistirá en la capacidad de transformar la realidad.

Para el sofista no es el hombre capaz de «llevar a quien piensa en algo falso a que piense en lo verdadero», sino el capaz de realizar «el tránsito a la posición opuesta» porque ese estado es mejor. El concepto protagórico de sabio incluye dos aspectos básicos. (1) Primacía de la acción sobre la contemplación y del movimiento frente a la estabilidad, y (2) El estado inicial y el final se califican como peor y mejor, no como verdadero y falso. El sabio, por tanto, no posibilita el tránsito de la ignorancia al conocimiento, como dice Platón. Esta concepción del sabio se comprende mejor si se consideran las analogías que Protágoras establece: el sabio es, con relación a los demás, lo que el médico con los enfermos, el sofista con respecto a la educación, los agricultores respecto de las plantas y los oradores respecto a las opiniones de los ciudadanos. Si una persona encuentra amargos los alimentos, la labor del médico no consistirá en convencerlo de su error, sino en curarlo de modo que encuentre los alimentos, es decir, le parezcan, con otro sabor. Dicho brevemente, el sabio protagórico no se define por su capacidad para transmitir conocimientos. No se trata por ello de una negación del concepto de verdad, sino de un desplazamiento del centro de interés. El propio sofista no lo excluyó del título de una de sus obras.

El sabio protagórico, por tanto, coexiste con la proclamación de la autosuficiencia del individuo y de la ciudad para establecer sus propios valores y leyes, «pues lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así» (167c). La apología comienza afirmando que cada uno es medida y concluye diciéndole a Sócrates que «quieras o no, no tienes más remedio que aceptar que eres medida» (167c).

Estamos ante la cuestión decisiva, pues se trata de decidir si la medida es cada uno de nosotros, como dice Protágoras, o el experto, como dirá Platón.

Este tema debió ser largamente argumentado por el sofista, como se deduce del gran discurso del Protágoras platónico. De él puede inferirse lo siguiente:

(1) Distinción entre sabiduría técnica y sabiduría política. La prime-

ra, regalo de Prometeo, está ligada al fuego y garantiza al hombre todo lo necesario para la subsistencia. La segunda, también llamada πολιτική τέχνη, es regalo de Zeus y garantiza la estabilidad y permanencia de las ciudades, es decir, de la civilización.

(2) Hecha esta distinción pasa a primer plano el criterio que la funda. Platón afirma que tal criterio es la enseñabilidad. Hay, dice, disciplinas que dependen de maestros y otras, como la virtud, que no son enseñables. Protágoras combate tal opinión y establece como criterio diferenciador la distribución: siendo enseñables ambos tipos, la diferencia consiste en que las técnicas se distribuyen desigualmente, mientras que en la política todos tienen participación.

De ahí se infieren unas consecuencias que constituyen el núcleo de la teoría política del sofista.

(a) **Todo individuo participa de la virtud política.** Es esta la tesis más revolucionaria de cuantas se pueden encontrar en la literatura antigua sobre política. Los ecos de «todo hombre, cada hombre, es medida» encuentran aquí neta resonancia. La razón es que la subsistencia de la organización social tiene como condición necesaria la participación de todos los ciudadanos en la virtud política. La técnica no garantiza la pervivencia de la especie humana. Por tanto, la política no es una profesión, no es cuestión de unos pocos, o si quiere, la política es la profesión de todo ciudadano. De ahí que los atenienses admitan a todo el mundo en las deliberaciones políticas.

(b) Para Protágoras, **la virtud política no es una característica natural**, innata, del ser humano ni se desarrolla de manera automática, sino que se aprende y se desarrolla mediante el ejercicio. No se trata, pues, de un precedente de la teoría aristotélica. Ni el hombre es φύσει πολιτικὸν ζῷον ni la ciudad es una de las cosas naturales ni, por tanto, la ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Marx ha interpretado este tipo de afirmaciones aristotélicas como el intento ideológico de dar valor de nexos naturales a nexos históricos y transitorios. De ahí que la relación amo-esclavo con vistas a la subsistencia le parezca al Estagirita tan natural como la de macho-hembra con vistas a la procreación.

Protágoras, al contrario, considera a la ciudad, expresión de la capacidad de justicia, como resultado no irreversible y, por tanto, no garantizado, de la historia humana. La práctica de la aplicación de penas es una prueba a favor de esta tesis: no se castigan los defectos que se deben a la naturaleza o al azar, sino que en todo caso se compadecen. Sin embargo, los que se deben a la falta de ejercicio o al aprendizaje, como la injusticia, la impiedad y todo lo relacionado con la virtud política, merecen el castigo y el reproche.

(c) **La enseñanza de la virtud se realiza de múltiples maneras.** Para argumentar esta tesis, Protágoras no expone un mito sino un logos,

en el que aparece con nitidez una diferencia profunda entre lo que entienden por enseñanza Protágoras y Platón. El segundo, tanto en el *Protágoras* como en el *Menón*, parece pensar únicamente en la enseñanza razonada por medio del diálogo; es decir, se prima el modelo intelectual frente a cualquier otro tipo de transmisión de la virtud. Para el sofista, por el contrario, la educación empieza en la más tierna infancia, contribuyendo inicialmente «la nodriza, la madre, el preceptor y el padre». En ese momento comienza el aprendizaje de lo que «es justo e injusto, bello y feo»; sigue a continuación la escuela, en la que, al aprender las letras, los maestros «les ponen a leer las obras de los grandes poetas. En ellas encuentran muchos consejos..., de modo que los niños, movidos por la emulación, los imiten y sientan el deseo de ser como ellos» (325e). Pero lo más significativo es la consideración de la ciudad como educadora mediante las leyes, que son para los ciudadanos lo que es la muestra en los ejercicios de escritura.

La virtud, por tanto, concluye Protágoras, no sólo es enseñable, sino que de hecho se enseña con suma diligencia y sin descanso. Este concepto de enseñanza tiene poco que ver con el marco académico intelectualista, cerrado y profesoral. Para Protágoras no sólo no existe el experto político, sino ni tan siquiera el experto en la enseñanza; antes bien, todos enseñan a todos.

IV. EL FRACASO HISTÓRICO DEL PROTAGORISMO

En la polémica entre sofistas y Platón y Aristóteles, la historia ha dado y viene dando la razón a los segundos. Basta consultar el diccionario y veremos que sofisma significa «silogismo vicioso o argumento capcioso con que se pretende hacer pasar lo falso por verdadero»; sofisticar significa «adulterar, falsificar» y sofístico equivale a «aparente, fingido».

Los intemporales enunciados del diccionario han tenido, sin embargo, su historia. En el caso concreto de Protágoras, que conoció tanto el éxito de público como el riesgo de su profesión, el fracaso histórico de su pensamiento empieza en su vejez y se desarrolla en un amplio período de tiempo que concluye con la desaparición física de sus obras y con la fabricación de un paradigma teórico que tiene su expresión más estafalaria en el diccionario.

Conocemos historias de procesos y persecuciones en la antigüedad griega. Por lo que al siglo V y IV respecta, sólo en el caso de Protágoras se habla de la quema de alguno de sus libros. Con la implantación del cristianismo, esas prácticas fueron al parecer en ascenso. El historiador K. Clark habla de que «al mismísimo San Gregorio se le atribuye la destrucción de muchos volúmenes de literatura clásica, por temor a que sedujeran a los hombres apartándoles del estudio de las sagradas escri-

turas... Y en esto no fue desde luego el único... En la medida en que somos herederos de Grecia y Roma, salimos adelante por un pelo»⁹.

Algo hemos perdido en el trayecto, pero en la pérdida no todo ha sido azar o capricho de la historia. Las ansias devoradoras del fuego no atacaban indistintamente, sino siguiendo, a veces, direcciones preferenciales. Por ello, es preciso preguntarse por qué el fuego ha hecho distingos. Tal pregunta nos remite, más allá de las contingencias del tiempo, a la propia historia interna del protagorismo.

Dodds¹⁰ sugiere que el movimiento sofístico, y Protágoras en particular, tenía su punto débil en el individualismo, por lo que se encontraba impotente frente a las argumentaciones de Calicles. Añade Dodds que un mero liberalismo individualista, que no considera la comunidad, corre siempre el riesgo de originar su contrario, a saber, un individualismo que es el reverso del liberal. Tal conversión tuvo lugar, en parte, durante la guerra del Peloponeso. Y así ocurrió que a la emancipación proclamada por la sofística sucedieron en los hechos tiranías y dictaduras, según el modelo de Dionisio de Siracusa, y en la teoría, a la liquidación del pensamiento protagórico siguió Calicles y el mismo Platón, quien, afirmando que el verdadero rey está por encima de la ley, que la herejía debía ser una ofensa punible con la muerte y que la medida es el dios y no el hombre, anunciaba las monarquías helenísticas con su primera afirmación y la Edad Media con la segunda y tercera.

Siendo esto así, según Dodds, se concluye que ni tan siquiera en la antigüedad fue errónea la condena popular de los sofistas. A esta teoría de Dodds se le pueden hacer múltiples objeciones. La primera y fundamental es cómo puede ser considerado individualista un filósofo como Protágoras. La posición de Dodds es fruto de tomarse en serie el fantasma de la sofística; por ello podemos contarle como una víctima más del prejuicio platónico y constituye un retroceso lamentable en relación con lo que en su día dijera Grote.

Igualmente confuso me parece el diagnóstico de A. Heller¹¹ que relaciona la sofística con el nacimiento del hombre privado, en el sentido de que éste emerge cuando se disuelven las relaciones armónicas entre individuo y comunidad. El resultado es que Sócrates y Platón son presentados como los defensores de la polis frente a los enemigos de ésta que son los sofistas.

En mi opinión se trata del error «post hoc, ergo propter hoc». Creo que el fracaso del protagorismo debe ser interpretado a la luz de toda la historia occidental. No es casualidad que constituya el más importante

9. *Civilización I*. Madrid, 1984, p. 43.

10. *The Ancient Concept of Progress*. Oxford, 1973, p. 103.

11. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, 1983, p. 22 y ss.

núcleo de pensamiento antiguo no incorporado a nuestra cultura frente a lo que ocurrió con el atomismo en la revolución científica. Y ello se comprende si se considera el protagorismo como un conjunto de propuestas teóricas que van de la lógica a la política y que tiene dos directrices preferenciales.

a) Lo relativo frente a lo absoluto. Esto tiene incidencia en la propia historia de la lógica. Baste recordar que la lógica de relaciones no se desarrollaría hasta el s. XIX y que Kant todavía entendía la lógica aristotélica como algo acabado y perfecto. Pero tiene implicaciones más profundas. El absolutismo lógico constituye la base de la ética absoluta, en la que se aniquila toda discrepancia valorativa. El relativismo, por el contrario, significa el dominio de la intersubjetividad, el reconocimiento de los muchos iguales y de la presencia decisiva del conflicto.

En la actualidad este concepto de absoluto está sufriendo golpes. Prigogine, por ejemplo, constata: «Buscábamos esquemas, globales, simetrías, leyes generales inmutables y hemos encontrado lo mutable, lo temporal, lo complejo»¹². Sugiere incluso revisar «el propio concepto de ley natural que surge en la época de Descartes y Newton, época de monarquías absolutas». Por ello, en la investigación actual, el interés se desplaza desde la sustancia a las relaciones, a la comunicación.

Pero no es menos cierto que el relativismo se sigue considerando en la filosofía como disolvente y nihilista. H. Putnam es un buen ejemplo. La búsqueda del punto arquimédico sigue siendo una obsesión.

b) La mayoría frente al experto. La teoría protagórica es la más clara expresión en favor del convencionalismo: porque los hombres son iguales, la vida social no puede basarse sino en el acuerdo. La teoría platónica puede ser considerada como una gigantesca estructura destinada a justificar la tesis de la estratificación social y de la desigualdad natural de los hombres. Aristóteles repetirá lo mismo y considerará que los hombres son por naturaleza, unos, libres, y otros, esclavos. E incluso, dentro de los libres no todos son iguales; «la ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero», dice, aduciendo como razón que «no es posible en efecto, que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de obrero o campesino» (*Pol.* 1278 a 20).

La protagórica FHM, por el contrario, es la más radical expresión de la igualdad. Toda su teoría apunta a que la igualdad y no la libertad es el concepto clave en la vida política, que significa intervención igualitaria de todos en la construcción de la axiología y la normatividad.

Si la reconstrucción somera del protagorismo, que acabo de ofrecer, se aproxima a lo que fue su realidad histórica, se justifica plenamente por qué ha experimentado tan rotundo fracaso.

12. *¿Tan sólo una ilusión?* Barcelona, 1983, p. 22.