

LA CRÍTICA DE PLATÓN AL RELATIVISMO DE PROTÁGORAS Y SU SIGNIFICADO PARA LA FILOSOFÍA POLÍTICA¹

Klaus Held

Universidad de Wuppertal
Traductor: Santiago Echeverri
Universidad de Antioquia

El diálogo *Teeteto* constituye el prelude de la filosofía tardía de Platón. Su pregunta conductora reza: ¿qué es el saber? El diálogo posee tres partes. En cada una de ellas se examina una definición posible del saber. Resulta que ninguna de ellas es sólida. La primera definición dice: saber es percepción, en griego: *aisthesis*. La importancia que tiene para Platón la refutación de esta tesis se evidencia en el hecho de que su discusión ocupa la mitad de todo el texto.

Según Platón, la tesis saber = percepción significa lo mismo que la concepción formulada por el sofista Protágoras en la famosa como desprestigiada proposición del *homo mensura*: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son”. Con esta proposición comenzaba probablemente un escrito de Protágoras que llevaba por título *Aletheia*, “Verdad”. En efecto, la proposición del *homo mensura* trata de la verdad; pues ella se refiere al modo en que el mundo **aparece** a los hombres. En la vida cotidiana extra-filosófica, aparece ante los hombres particulares —en sus cambiantes situaciones de la vida— algo que en cada caso es siempre otro. Los hombres llevan este aparecer respectivo al lenguaje, en puntos de vista u opiniones; la palabra griega para ello es *doxa*.

La proposición del *homo mensura* dice algo acerca del contenido de verdad de la *doxa*. Afirma: el hombre particular no puede saber del mundo **más** de lo que le es accesible mediante el aparecer respectivo y la *doxa* referida a él. Lo que se pone de manifiesto en un determinado “a mí me parece”, en griego *dokei moi*, es cierto y verdadero, pero no hay ninguna verdad con la cual pudiéramos trascender la limitación a la relatividad situacional del aparecer. Lo que es o no es se decide exclusivamente en el aparecer de algo para hombres particulares —o también, grupos de hombres— en su respectiva situación. En este sentido el hombre es la medida de todas las cosas. El ser sólo tiene lugar en la relatividad de lo que

¹ Agradezco al profesor Carlos Emel Rendón por la ayuda que me prestó en la traducción de algunos pasajes de este artículo y, muy especialmente, al profesor Jairo Escobar, quien se tomó la molestia de revisar la totalidad del primer borrador, introduciendo ostensibles mejoras en él (N. del T.).

aparece en cada caso para alguien; es relativo al propio punto de vista, la *doxa* limitada de particulares o grupos de particulares.

Como consecuencia de la crítica fundamental de Platón a este relativismo, el aparecer expresado en la *doxa*² cayó en un profundo desprecio por parte de los pensadores decisivos de la tradición filosófica. La filosofía como ciencia —en griego, *episteme*— se caracterizaba justamente por el hecho de que se elevaba por encima de la *doxa* y el aparecer subyacente a ella. Sólo desde Kant la filosofía comienza nuevamente a interesarse de forma más intensa por el aparecer, y sólo Husserl, quien quiso renovar la filosofía como Fenomenología —es decir, como doctrina del aparecer—, se atrevió a formular, en su obra tardía sobre la *Crisis de las ciencias europeas*, que la filosofía como ciencia tenía y podía rehabilitar la *doxa* censurada desde antiguo.

De todos modos, considero que el nuevo interés de la filosofía de nuestro siglo por el aparecer expresado en la *doxa* lleva consigo el lastre de la parcialidad. El “a mí me parece” o el “me parece”, es decir, los giros lingüísticos equivalentes a la locución griega *dokei moi*, se entienden de manera predominante como expresión para algunas vivencias o impresiones de la **percepción** sensible. Frente a ello, debe señalarse que el uso predominante de estas expresiones en la vida cotidiana se refiere mucho más a puntos de vista que tenemos sobre nuestro actuar en determinadas situaciones. La *doxa* de la vida cotidiana expresa más un opinar que dirige la acción³ que un aparecer conforme a la percepción.⁴ Por el contrario, desde Platón la filosofía ha puesto en primer plano, de manera muy decidida, el segundo significado. Hoy en día, la crítica a Protágoras en el *Teeteto* reviste un especial interés para nosotros, pues aquí Platón tuvo claramente ante sus ojos la referencia a la acción, el sentido pragmático del aparecer expresado en la *doxa*.

Desde luego, los intérpretes no han tenido muy en cuenta esto hasta ahora. El diálogo es comprendido esencialmente como una investigación teórica del conocimiento. El aparecer vinculado a una situación respectiva es considerado unilateralmente como percepción sensible. Según la interpretación corriente, Platón tiene ante todo el propósito de oponer a la inestabilidad e inconstancia de la percepción sensible la estabilidad y firmeza del pensamiento no-sensible de las ideas, tal como había hecho en los diálogos precedentes del período medio.

2 Traducimos el concepto “*das doxahafte Erscheinen*” como “el aparecer expresado en la *doxa*”, debido a que resulta difícil verter al castellano el empleo que hace el autor del término “*doxa*” como adjetivo de “*Erscheinen*” (aparecer). No obstante, el contexto nos aclara suficientemente su sentido: dicho concepto expresa de manera sintética el estrecho vínculo que existe entre “aparecer” y “opinión”. Además, tal como lo señala el autor en el segundo párrafo de este artículo, dicho vínculo supone la mediación del lenguaje (*N. del T.*).

3 *Handlungsleitendes Meinen*.

4 *Wahrnehmungsmäßiges Erscheinen*.

Esta visión del diálogo toca seguramente un aspecto de la crítica a Protágoras. Pero todavía hay otro aspecto. Platón hace que Sócrates pronuncie un discurso ficticio en defensa de Protágoras. Protágoras se defiende aquí contra una objeción que Platón expone también en el diálogo *Crátilo* (385e), el cual fue redactado por la misma época: el relativismo parece nivelar todas las diferencias de rango en el saber. Sin embargo, tales diferencias de rango existen; pues cualquiera que enseña o discute con otros —así también Protágoras— supone con ello la posibilidad de que exista un mejor conocimiento, ante un conocimiento más malo o más mediocre. Protágoras replica a ello: a decir verdad, mi relativismo excluye el hecho de que una *doxa* pueda ser más verdadera que otra, pero no que —como consejo para el actuar— ella pueda ser más útil que las otras; en esa medida, empero, expone un saber superior.

Con esta argumentación, el aparecer situacional recibe subrepticamente un nuevo significado. Hasta aquí Platón había comprendido el “a mí me parece” como un percibir sensible, y este percibir como una constatación en la actitud teórica. Ahora el *dokei moi* recibe el sentido pragmático: “yo tengo una opinión relevante para el obrar”. Así comprendida, la *doxa* se refiere ante todo —siempre y cuando sea expresada públicamente— a la convivencia de los hombres en la Ciudad-Estado griega, la *polis*. Eso significa que Platón no se limita a discutir el aparecer expresado en la *doxa* en el mero plano de una teoría del conocimiento —esto es, como percibir sensible—, sino que también lo aborda como un opinar pragmático referido a los asuntos políticos. Y también en esta perspectiva quiere superar el relativismo de Protágoras.

La importancia que tiene para él esta tarea se evidencia por un cambio de interlocutor en el diálogo. En primer lugar, Platón hace que Sócrates discuta con el muy joven Teeteto acerca del relativismo de la percepción, quien a su vez se queda más o menos atrapado en medio de preguntas capciosas. Por el contrario, Sócrates discute el relativismo pragmático con el viejo maestro de Teeteto, el reconocido matemático Teodoro, quien representa una garantía de argumentos más serios.

Así pues, la argumentación de Platón transcurre en dos planos. Nosotros clasificaríamos el análisis del aparecer conforme a la percepción dentro de la filosofía teórica, mientras que el análisis del aparecer que dirige la acción lo ubicaríamos en la filosofía práctica. Tal diferenciación de disciplinas filosóficas fundamentales sólo existe desde la denominada separación de actividades efectuada por Aristóteles. Pero ésta se prepara en la doble vía que ofrece la crítica al relativismo desarrollada en el *Teeteto*. Aquí se puede observar cómo el pensamiento filosófico se bifurca de manera originaria en las orientaciones teórica y práctica del preguntar. Pero, a la luz de nuestro interés actual por el aparecer, lo más destacable es que esta bifurcación tiene su raíz en la ambivalencia propia del aparecer expresado en la *doxa*, como percepción y como opinión que dirige la acción.

Ahora voy a proceder de la siguiente manera: en primer lugar, voy a reconstruir la crítica platónica al relativismo en ambos planos del preguntar y luego mostraré que, en ambos casos, es posible efectuar una metacrítica a esta crítica. En segundo lugar, quiero

conciliar ambas líneas argumentativas e intentaré mostrar cómo la filosofía teórica y la filosofía político-práctica se copertenecen originariamente en el concepto de fenómeno.

Comienzo, a la manera de Platón, en el plano de la teoría del conocimiento, es decir, con el aparecer conforme a la percepción. El primer ejemplo en el *Teeteto* es el aparecer del calor o frialdad del viento. Aquí el viento —y ello es válido también para los ejemplos posteriores— no es pensado por Platón como en Aristóteles, esto es, como una sustancia con determinaciones accidentales, como “cosa con propiedades”, sino como un conjunto de determinidades⁵ elementales referidas a estados, tal como ocurre con el calor o el frío, la humedad o la sequedad, y así sucesivamente. Lo que es posible experimentar son tales determinidades referidas a estados, unidas en cada caso a cosas en una constelación diversa.

Así pues, lo que es o no es, como por ejemplo el calor o la frialdad perteneciente al viento, se decide exclusivamente según el modo como el viento aparece en cada caso a alguien en su propia situación. A uno le resulta cálido, a otro frío. Es decir, aquél que tiene una vivencia es sobrecogido por un estado; cae —expresado en griego— en un *pathos*; en el *pathos* —por ejemplo: “tengo calor”— se le muestra lo que es, en este caso: el calor del viento. Esto se puede mostrar en muchos ejemplos: a uno le sabe el vino amargo, a otro dulce; al uno el café lo estimula en la tarde, a otro lo fatiga. En todos estos casos es válido lo siguiente: en la medida que padezco este o aquel estado, algo que es se me manifiesta: la dulzura en el vino, lo reconfortante en el café, etc. De este modo, el aparecer tiene lugar como un padecimiento de estados, los cuales por su parte ponen de manifiesto una determinidad referida a estados, es decir, algo que es. Como tal padecimiento estructurado de estados, el aparecer referido a estados posee el carácter de la *aisthesis*, de la percepción.

A la pregunta conductora del *Teeteto*: ¿qué es el saber? Protágoras responde —en todo caso, según la interpretación platónica de su posición—: la percepción —y sólo ella— es saber seguro; pues sólo en la inmediatez de la percepción sensible no puedo engañarme acerca de lo que es, a saber, la determinidad referida a estados, la cual —por así decirlo— resplandece ante mí en el sobrecogimiento a que da lugar el *pathos*.

Sin embargo, con esto el saber se diluye en una fluida multiplicidad de cambiantes impresiones sensibles. Para Platón, en ello fracasa entonces la convicción del relativismo de la percepción, según la cual el saber sería idéntico a la percepción. Supóngase que en un

5 El autor establece una contraposición entre el concepto “*Bestimmung*”, que vertemos como “determinación”, y “*Bestimmtheit*”, que traducimos como “determinidad”. Dado que esta distinción resulta algo extraña en castellano, cabe anotar que el término “*Bestimmung*” (determinación) ha sido empleado tanto en la ontología clásica como en la teoría del conocimiento para designar las propiedades de las cosas. En el caso presente, por el contrario, el autor emplea el término “*Bestimmtheit*” (determinidad) con el fin de señalar el componente **subjetivo** o **fenomenológico** que poseen las propiedades cuando, en lugar de referirlas a cosas, se las refiere a los estados que padece el hombre en su experiencia cotidiana (*N. del. T.*).

pathos actual A yo perciba el calor y que en un *pathos* subsiguiente B perciba el frío. Pensado en un sentido estrictamente protagórico, el saber sólo debe componerse, por ejemplo, de la impresión del calor; no debe contener nada más. Es decir, en este caso el saber no es otra cosa que lo que se está presentando como calor.⁶ Pero, si entonces el saber es también lo que se está presentando como frío,⁷ es decir, la negación del ser del calor, entonces significa que en el tránsito del *pathos* A al *pathos* B, el saber se muestra como lo contrario de sí mismo, esto es, como un no-saber. De este modo, la afirmación consecuente de la tesis de Protágoras lleva al absurdo de que ya no hay ninguna diferencia entre saber y no-saber.

Con esto Platón ya ha mostrado indirectamente algo: debe haber algo idéntico que no sea afectado por el cambio de estados del fenómeno sensible y que manifieste una estabilidad que se sustrae al relativismo de las impresiones de la percepción. En lo que sigue del diálogo Platón insinúa dónde ha de buscarse lo idéntico permanente: es propio de la percepción captar el contenido percibido como **siendo**. En la medida que dicho contenido es representado como siendo, se ofrece como un contenido que se diferencia de otro, asimismo, como algo que está en relación con algo **otro**, etc. De este modo, en el percibir contamos de antemano con perspectivas como ser, uno, otro y, de manera análoga, sólo bajo tales perspectivas puede aparecer lo percibido en general. Estas perspectivas le son dadas al alma de manera previa con miras al aparecer sensible, o expresadas de manera moderna: “a priori”. Así, la crítica de Platón al relativismo de la percepción alcanza su cumplimiento positivo en su apelación a lo que es divisado espiritualmente antes de la experiencia sensible, es decir, en el pensamiento de las ideas. Esto lo desarrolló Platón de manera más precisa algo más tarde en el *Sofista*, diálogo inmediatamente posterior al *Teeteto*.

Al vincular a esta crítica una metacrítica, no pretendo someter a prueba el alcance del intento platónico de solución recién interpretado. Ello significaría abordar la totalidad de la filosofía platónica tardía y, en el fondo, toda la historia del pensamiento del *a priori*. Es posible hacer un planteamiento más modesto: en un primer pasaje del diálogo con Teodoro, Sócrates se limita a constatar que debe haber algo idéntico permanente en el cambio del aparecer sensible. Queda planteado en este diálogo en qué consista lo idéntico. Solamente en la reanudación del no muy importante diálogo con el joven Teeteto, Sócrates sugiere cuidadosamente que lo idéntico ha de buscarse en el ámbito de las ideas. Con esta cesura en el diálogo, Platón nos permite a nosotros, sus lectores, tomar un respiro espiritual entre las dos secciones del diálogo y nos concede así la posibilidad de buscar en este lugar una respuesta propia a la pregunta: ¿se debe buscar lo idéntico permanente —sin el cual no puede haber ningún aparecer referido a estados— en el ámbito del pensamiento de las ideas?

6 Das als-seiend-Vorliegen von Wärme.

7 Das als-seiend-Vorliegen von Kälte.

El análisis detallado de Platón alude implícitamente a otra posible respuesta, de la que por cierto él no se percató. Los partidarios de Heráclito, conocidos como los heraclíteos, enseñan —tal como lo dice Platón— el cambio inconstante de estado. Según Platón, Protágoras —bien sea que lo haya admitido o no— compartiría con ellos una misma causa. Hoy en día, nuestro conocimiento de Heráclito nos permite reconstruir el modo en que él mismo habría podido interpretar el cambio de estado en el aparecer. La concepción del fenómeno contenida en el *Teeteto* no ha sido todavía considerada desde este trasfondo, aunque, a decir verdad, las insistentes alusiones de Platón al respecto dan suficientemente lugar a ello.

En la concepción heraclítica de los estados del fenómeno había quedado un aspecto en el centro de atención: tales estados, cuando aparecen sucesivamente, se producen siempre en una contraposición polar: el frío sigue al calor, la enfermedad a la salud, la fatiga al vigor, y viceversa. Si bien es cierto que en esta sucesión periódica yo sólo puedo experimentar un estado presente, de todos modos el estado contrario se encuentra —por así decirlo— al acecho para disolver el estado actual, pues el estado actual sólo es este estado determinado en cuanto negación del estado contrario. Esta negación, empero, no es una mera relación mental, sino una oposición en el ser. Por ejemplo, al dominar el estado de calor, éste se ha impuesto frente al estado realmente posible del frío y lo ha desplazado del ser.

Pero, ello significa que los estados polares mantienen entre sí una relación de discrepancia: por un lado, se disputan mutuamente la presencia; en este sentido se encuentran en “conflicto” unos con otros, tal como afirma Heráclito. Por otro lado, a pesar del antagonismo en que se encuentran, ninguno puede prescindir del otro, puesto que un estado es lo que es sólo en la negación del estado contrario; o dicho de manera más precisa: como negación del estado contrario. En la medida que los estados se requieren mutuamente, entonces también se armonizan entre sí. Su tensión es al mismo tiempo una armonía, una convivencia pacífica. Es en este sentido que Heráclito caracteriza la relación de los estados polares en sus múltiples variantes: como un conflicto reconciliado o como una reconciliación conflictiva. En realidad, Hölderlin estuvo bastante cerca de Heráclito cuando en el “Hiperión” acuñó la siguiente expresión: “Reconciliación en medio del conflicto”.

Ahora es fácil de ver que esta estructura, “el conflicto reconciliado o la reconciliación conflictiva”, es algo permanente idéntico que sostiene y sobrevive al cambio de estados polares. Esta fue precisamente la identidad permanente por la cual se interesó Heráclito en su pensamiento. Sus partidarios sólo pudieron asimilar de sus difíciles sentencias el interés por el cambio de estado, por el devenir. De esta manera, Heráclito apareció también ante los ojos de Platón como el filósofo del devenir, y a su vez se le pasó por alto que aquél ya había propuesto otra posible respuesta a la pregunta: ¿qué es lo idéntico permanente?

Más tarde volveré sobre esta alternativa heraclítica, en contraste con la elección platónica de las ideas. Por el momento me ocuparé del otro plano argumentativo: ¿cómo critica Platón el relativismo de Protágoras sobre el plano pragmático del opinar que dirige la acción?

Tal como lo afirmé, la crítica se funda en el discurso ficticio en defensa de Protágoras. Platón le concede aquí a Protágoras que, a decir verdad, en el ámbito de las opiniones que dirigen la acción no hay ninguna diferencia entre lo más o lo menos verdadero, aunque sí entre la mayor o menor utilidad. Por consiguiente, existe un relativismo de la verdad, mas no un relativismo de la utilidad pragmática. Esta concesión le sirve a Platón de base para la refutación del relativismo práctico. Esto significa, empero, que el poder persuasivo de esta refutación depende de si Protágoras hizo o no la concesión que Platón le adjudicó.

En realidad, en ninguna de las interpretaciones que se han hecho hasta ahora se ha podido mostrar de manera concluyente que la concesión es indispensable, ya que no se ha comprendido profundamente la ligazón de todas las líneas argumentativas en el aparecer referido a estados. En primer lugar, se puede aceptar que el interés primario del sofista Protágoras —quien vivía en la *polis*— no estaba orientado hacia una teoría cognoscitiva de la percepción —de índole abstracta—, sino hacia la relatividad del opinar que dirige la acción. Esto lo indica también el texto de la tradicional y original proposición del hombre como medida de todas las cosas. Lo que aquí traducimos como “cosas”⁸, en griego se denomina *chremata*. Este sustantivo se deriva del verbo *chraomai*, necesitar, utilizar. Según eso, una mirada más precisa del término griego *chrema* nos muestra que originariamente no denotaba la cosa en el mismo sentido del concepto filosófico que se hizo posteriormente universal —el cual designa todo lo que es en general—, sino aquello que me sale al encuentro en la relación práctica y particular con el mundo que me rodea⁹ y que, en el sentido más amplio, puede ser útil o perjudicial para mi vida. En última instancia, en cada caso el aparecer de las cosas referido a estados se efectúa siempre en un horizonte de lo útil o perjudicial.

En primer lugar, Platón interpreta el aparecer haciendo abstracción de este horizonte. Ello es posible porque en la vivencia del fenómeno se pueden diferenciar su contenido presente y su referencia al futuro. Enunciados tales como “el vino me parece estimulante” o “el café me parece nocivo” pueden apoyarse en el hecho de que, en el momento de emitir el enunciado, me resulta agradable o no me sienta bien; pero también puede pensarse que yo **espero** el advenimiento de un estado favorable o desagradable. En la praxis vital ambos se confunden entre sí. Platón separa agudamente ambos componentes y dirige su atención, en primer lugar, exclusivamente a la certeza inmediata, la cual garantiza el aparecer actual. En este aspecto del estado de cosas se apoya la interpretación del aparecer referido a estados como percepción sensible.

Con el discurso ficticio en defensa de Protágoras, el propio Platón llama la atención sobre el hecho de que en esta interpretación del aparecer referido a estados quedaba de lado la dimensión futura. Pues el “a mí me aparece algo de esta manera”¹⁰ expresa también la expectativa de un estado. El hecho de que Platón es consciente del doble sentido temporal

8 Dinge.

9 Meiner Umwelt.

10 Mir erscheint etwas so.

del aparecer puede justificarse por lo demás en el texto: con relación al discurso de Protágoras, Sócrates distingue expresamente entre el aparecer actual y el aparecer futuro de estados.

En última instancia, en el aparecer de las cosas —al cual se refiere la proposición del *homo mensura*—, se trata siempre de su carácter benéfico o nocivo para la vida futura. La utilidad o el perjuicio, empero, se producen cuando sobrevienen ciertos estados que son experimentados como positivos o negativos para la vida. Es justamente por el hecho de que posea un carácter positivo o negativo que el aparecer referido a un estado se convierte en una motivación para la acción. En cada situación de la vida puedo elegir normalmente entre varias posibilidades de acción. La realización de una u otra posibilidad depende de si los estados que yo asocio con las distintas posibilidades de acción me tientan o me disuaden. Pero, por tal razón, yo sólo puedo decidirme por una posibilidad de acción, en la medida que la opinión respectiva que motiva la acción me ofrece —en un grado relativamente mayor— la permanencia en un estado positivo, es decir, mayor utilidad que perjuicio. Por consiguiente, en el aparecer que dirige la acción **debe** haber diferencias de utilidad entre los diversos puntos de vista; de lo contrario no habría ningún motivo para decidirse a favor de una determinada posibilidad de acción. Por ello, esta concesión de Protágoras en el aparecer referido a estados era inevitable desde un comienzo.

En este hecho Platón funda entonces su crítica. Su tesis es: si hay diferencias con respecto a la utilidad de las opiniones que dirigen la acción, de allí se sigue entonces necesariamente que también hay que establecer diferencias concernientes a su pertinencia. ¿Por qué es válida esta implicación? Platón pregunta en primer lugar: ¿dónde se muestran concretamente las diferencias inherentes a su utilidad en la praxis? Respuesta: de la manera más clara, allí donde la opinión de un profano entra en conflicto con la opinión de alguien que es, por así decirlo, experto en cierta materia. El médico, por ejemplo, sabe mejor que el paciente qué estado de salud ha de esperarse de cierto comportamiento y el paciente debe reconocerlo por su propio interés. Con ello acepta, empero, que el especialista es más competente. El especialista sabe confiablemente lo que es, a saber, lo que será en el futuro, mientras que el profano no. La confiabilidad con que se da lo que es constituye pues el rasgo característico del saber. De esta manera, en el ámbito de la *doxa* que dirige la acción existe la diferencia entre el saber más o menos correcto. Y así el relativismo es también refutado en este lugar.

Tal como ocurrió con el relativismo de la percepción, ahora se plantea la pregunta: después de haber mostrado negativamente la insostenibilidad del relativismo práctico, ¿qué pone Platón positivamente en su lugar? Aquí la respuesta resulta ya de la crítica: el saber que supera el relativismo es el del especialista. Entendido a la manera de los griegos, saber es haber conocido **qué** es la cosa. Así pues, el experto conoce el “qué”, la determinidad de una cosa en su forma. Esta determinidad formal es lo que permanece como lo idéntico en medio de la alteración empírica de las cosas. Lo idéntico, empero, es dado finalmente en el pensamiento de las ideas. De este modo, en últimas el carácter imperativo del saber del experto se funda nuevamente en el carácter imperativo del pensamiento de las ideas.

Aquí se muestra ya que las dos líneas argumentativas de la crítica platónica al relativismo se encuentran en su resultado positivo y de qué manera lo hacen; pues el pensamiento de las ideas debía superar también el relativismo del aparecer conforme a la percepción. Ahora, con el retorno de la perspectiva de las ideas, podemos plantear nuevamente la pregunta metacrítica: ¿es esta perspectiva la única alternativa positiva para escapar del relativismo práctico? Es nuevamente el propio Platón quien nos permite plantear otra posibilidad, gracias al carácter abierto de su proceder argumentativo, —aunque una vez más no logra captarla—.

Platón hace que Sócrates se dé cuenta que hay dos ámbitos fundamentalmente distintos de la doxa que dirige la acción. En uno de ellos se valora lo útil y lo perjudicial para el futuro; aquí hay expertos. En el otro ámbito no se trata de aquello que parece útil o perjudicial, sino de lo que parece justo o injusto, sagrado o profano. Aquí Protágoras podría arremeter con un nuevo relativismo: ¿no es finalmente irreconciliable el conflicto de opiniones acerca de lo justo y lo injusto, lo sagrado y lo profano, es decir, acerca de lo plausible o reprochable moralmente? ¿No hay aquí de hecho una relatividad insuperable? A uno le parece esto de un modo, al otro de otra, y ello no sólo en la relación entre individuos, sino también —lo cual es más grave— en la relación de comunidades humanas. Según afirma Sócrates, lo que una *polis* aprueba en sus leyes, la otra lo condena.

En el *Teeteto* Platón se abstiene de hacer una crítica argumentativa de la amenaza que representa un relativismo ético-político. No obstante, es posible encontrar su respuesta a tal amenaza. Un poco después del discurso ficticio de Protágoras se siguen unas declaraciones más extensas de Sócrates acerca de lo extraña que resulta la existencia filosófica: a los conciudadanos les parece sumamente singular, debido a que el filósofo se orienta, en su manera de vivir, por lo verdaderamente justo y sagrado, es decir, por las normas inquebrantables del reino de las ideas. Con esta actitud, el filósofo —Platón lo equipara aquí solemnemente a Dios— se convierte para la *polis* en un ejemplo de superación del relativismo ético-político, no sólo en el plano argumentativo, sino también en el plano práctico. Para el filósofo, Dios —en lugar del hombre— se convierte en la medida de todas las cosas, tal como lo dirá Platón más tarde en las *Leyes* (716c).

Platón hace que Sócrates caracterice sus propias declaraciones como una digresión del tema y, de ese modo, muchos intérpretes también han creído que se trata solamente de un añadido carente de importancia objetiva para la problemática gnoseológica de la cual supuestamente sólo se ocuparía el *Teeteto*. Sin embargo, el contexto sistemático —arriba destacado— muestra que Sócrates ha caracterizado estas declaraciones como un excursus sólo con el fin de ironizar acerca de sí mismo. A decir verdad, estas declaraciones constituyen el punto central del diálogo, en cuanto representan la auténtica réplica al discurso ficticio de Protágoras. A favor de ello habla también —dicho sea de paso— el hecho de que estas declaraciones se encuentran precisamente en la mitad del texto.

En lo que concierne al denominado excursus sobre el filósofo, debe tenerse presente entonces una observación que Sócrates hace un poco antes del mismo. Él dice que la *polis*

necesitaría una *koine doxa*, una opinión común en el campo de lo justo y lo injusto. Del mencionado excurso se infiere indirectamente sobre qué quisiera fundar Platón la comunidad de la opinión común: en la intelección de normas universales, lo cual es posible para el filósofo como pensador de las ideas. Esta consecuencia ya la había expresado Platón en su obra principal la *República*: los filósofos, como expertos acerca de lo verdaderamente justo, deben dirigir la comunidad (473d, 484a-d, 501b). Es decir, el relativismo puede y debe ser superado acudiendo a los expertos, tal como sucede en otros dominios de la *doxa* que dirige la acción: el relativismo ético-político lo dominan quienes son expertos en ello: los filósofos.

De esta manera, la superación positiva de este relativismo desemboca nuevamente en un recurso al pensamiento de las ideas. Con ello, empero, Platón pasa por alto otra crítica posible al relativismo, la cual sólo salió a luz en el pensamiento de su discípulo Aristóteles. Tal como acabo de mostrar, el fundamento de la crítica platónica al relativismo ético-político sólo constituye una determinada interpretación de la posible comunidad con la universalidad inteligible filosóficamente o, dicho de manera más general, científicamente. El conflicto entre las opiniones que dirigen la acción debe zanjarse mediante una Epistemocracia.¹¹ Pero, de esta manera las opiniones no son llevadas a una comunidad, sino que son dejadas de lado; el saber de las ideas ocupa su lugar. Platón pasa por alto el hecho de que pueda haber una auténtica comunidad del opinar, en la cual, en medio del conflicto de opiniones propio de la *doxa* que dirige la acción, una opinión que dirige la acción de una mayoría de hombres aparezca más aceptable que las demás opiniones. A decir verdad, en el campo de la acción justa que es sometida a discusión pública no hay ninguna obligatoriedad garantizada filosófico-científicamente, pero quizás sí existen diferencias con respecto a su validez pública: no todos los “a mí me parece” que dirigen la acción poseen el mismo grado de exigencia para todos.

La capacidad de examinar hasta qué punto la propia opinión que dirige la acción puede ser exigida en general a un número posiblemente mayor de conciudadanos se encuentra desarrollada de manera distinta en los individuos particulares; por ello, las opiniones que dirigen la acción poseen distinto poder persuasivo en el conflicto público de opiniones acerca de lo justo. Esto no se puede confundir con el distinto nivel de competencia en que se encuentran el experto y el profano, sobre el cual Platón ha fijado su atención. Más bien, ello designa una diferencia en la facultad de juzgar política, o, para emplear el concepto perteneciente a Aristóteles, en la *phronesis*, es decir, en la “prudencia” —en el sentido de *common sense*—. La superioridad del *common sense* frente a un opinar más o menos obstinado constituye una especie de obligatoriedad en el juicio político, a la cual Platón le dio poco sentido, debido a su rigorismo ético. De esta manera, él no vio que la *doxa* común, en la cual se impone el *common sense*, representa una posibilidad particular para superar el relativismo ético-político.

11 Epistemokratie.

Hace un rato mostré que la crítica de Platón a los dos planos del relativismo, el del aparecer conforme a la percepción y el del aparecer que dirige la acción, se desarrolla a partir de la misma perspectiva. El saber sólido que se funda en el pensamiento de las ideas debe ocupar el lugar del “a mí me parece” sensible o político. En mi metacrítica he recordado que en ambos planos Platón pasa por alto una posibilidad para superar el relativismo. Se plantea una última pregunta: ¿existe una conexión entre las dos posibilidades de pensamiento desatendidas por Platón? ¿Quizás en el fondo Platón sólo descuidó una única perspectiva para la superación del relativismo, a favor de su perspectiva de las ideas?

Parto de las últimas consideraciones referentes a la obligatoriedad del *common sense*. Al opinar común, en el cual se encuentra la facultad de juzgar de muchos, le hace falta la estricta universalidad, la cual es garantizada por el pensamiento de las ideas. El pensamiento de las ideas supera la pluralidad de los puntos de vista, a favor de la incontestable identidad de las determinidades no-sensibles. Frente a ello, el opinar político común permanece estable sobre la base del *common sense*, ante la pluralidad de opiniones divergentes que se imponen y lo comprometen; es algo constitutivo de la comunidad del opinar político que deba acreditarse y renovarse constantemente en un interminable conflicto de opiniones; es decir, a diferencia del pensamiento de las ideas, esta comunidad no descansa precisamente en una identidad. El carácter no-idéntico de la comunidad del *common sense* es ajeno a Platón. Pero, esta comunidad es no-idéntica, debido a que en ella el conflicto de opiniones no ha sido superado. La visión de Platón consiste en una paz más allá del conflicto. A decir verdad, la comunidad del *common sense* designa una reconciliación política, pero una reconciliación al interior de la cual, empero, no se ha extinguido la posibilidad del conflicto. A Platón no se le ocurre fundar la paz política sobre una reconciliación conflictiva, sino que recurre a una eliminación identificante de la pluralidad.

Ahora bien, la reconciliación conflictiva o el conflicto reconciliado constituía también lo permanente en el ámbito del cambio de estados fenoménicos polares en el percibir. Este descubrimiento de Heráclito ya ha sido olvidado en Platón. En realidad, con ello se da a entender que, en su crítica al relativismo, la cual se funda en el pensamiento de las ideas, Platón descuida una perspectiva unitaria: la del conflicto reconciliado.

Podría objetarse: ¿no es este un mero juego de palabras? Objetivamente, ¿no es algo diametralmente opuesto el conflicto reconciliado en el aparecer referido a estados polares y en el plano del opinar político común? Debe responderse: no son en realidad lo mismo, pero mantienen una relación esencial.

Recordemos el conflicto de estados contrapuestos de forma polar, tal como el frío y el calor, la fatiga y el vigor, la salud y la enfermedad, etc. El conflicto de tales estados consiste en que el estado en cada caso dominante debe mantenerse presente contra la arremetida del estado contrario. A decir verdad, en cada estado actual no es posible saber que existe una afirmación tal de sí mismo contra la arremetida del estado contrario. En efecto, se experimenta cada estado como algo que puede aumentar o disminuir en intensidad: el calor, por ejemplo, puede hacerse menor, de tal suerte que se aproxime al frío. En esta medida,

ya a la experiencia de un estado le es inherente una conciencia de la transición del estado a su estado contrario. No obstante, al contenido de la experiencia del respectivo aparecer contrapuesto no le pertenece el hecho de que el estado respectivo sea —en su esencia— al mismo tiempo posibilitado y puesto en peligro por el estado contrario; la transición no se hace consciente **como** una convivencia conflictiva. Solamente a partir de la serie periódica **externa** de estados polares se puede inferir que éstos están **interiormente** en una relación de conflicto. En efecto, en la sucesión transitoria de estados se manifiesta el conflicto, pero no **como** conflicto. El carácter conflictivo permanece oculto, ya que los estados no existen simultáneamente en la serie.

De aquí resulta lo decisivo para enlazar las dos líneas argumentativas que he venido siguiendo: sólo cuando las cosas en conflicto se muestran en copresencia —y no meramente en sucesión— el conflicto se hace cognoscible **como** conflicto. Según lo anterior, para esto los estados de la vida tendrían que llegar a presentarse en el fenómeno en la forma de lo simultáneo. Sin embargo, esto sólo es posible de una manera: cuando simultáneamente tiene lugar en hombres diversos un “a mí me parece” referido a un estado. Este es precisamente el caso en el conflicto político de las opiniones que dirigen la acción.

Un aspecto de la discusión fundamental en el pensamiento político de la Modernidad es la cuestión de la dependencia o independencia del opinar político con respecto al interés. Quizás se podría aclarar esta cuestión sobre una nueva base, si se volviera a referir el opinar político al “a mí me parece” referido a estados. En tanto que en el opinar político todavía se muestra la contraposición de estados —con su horizonte de lo útil o perjudicial para la vida—, entonces también se manifiesta en él la vida con sus intereses. Pero este opinar no es precisamente un reflejo ideológico inmediato de tales intereses, ya que existe un hiato entre el “a mí me parece” político y el que es conforme a la percepción, el cual separa la copresencia de la sucesión, o bien podría decirse, el espacio del tiempo.

En lo que concierne a la interpretación del *Teeteto*, se ha confirmado que realmente hay una perspectiva continua: la del conflicto reconciliado que Platón descuida en su filosofía pacífica de la identidad. Tanto en el aspecto político-ético como en el teórico-cognoscitivo del enfoque platónico domina una tendencia unitaria orientada hacia el pensamiento de las ideas. Al lado de esta tendencia existe una alternativa en la raíz, en un ámbito de pensamiento que precede a la diferenciación entre filosofía teórica y práctica. En el pensamiento de los opuestos de Heráclito y en el pensamiento de la *phronesis* de Aristóteles, ya los griegos habían visto respectivamente una parte de esta alternativa. Pero la tradición filosófica posterior no vinculó estas dos partes en ningún lugar. Faltó el acceso a la dimensión originaria del aparecer. Tan sólo se despertó un vivo interés por ello en la filosofía moderna, desde el giro trascendental de Kant y especialmente a través de la fenomenología fundada por Husserl. En la dimensión originaria del fenómeno se bifurcan filosofía teórica y práctica de una manera que ha sido ignorada por la tradición. Quizás se puedan sacar consecuencias a partir de este conocimiento de la historia de la filosofía, mediante las cuales la teoría del conocimiento y la filosofía práctico-política puedan fecundarse recíprocamente de una nueva manera.

La Crítica de Platón al relativismo en Protágoras y su significado para la filosofía política

Plato's criticism of Pitagoras' relativism and its significance for political philosophy

Resumen. *En la crítica platónica al relativismo de Protágoras en el Teeteto se pueden distinguir dos ámbitos: el plano del aparecer conforme a la percepción y el plano del aparecer que dirige la acción. Held reconstruye los argumentos de dicha crítica, al tiempo que intenta mostrar cómo Platón proyecta superar ambas formas de relativismo, descubriendo que la base de la crítica es el pensamiento de las Ideas. En contraste, Held sugiere dos perspectivas distintas desde las cuales podría intentar superarse la tesis de Protágoras: Heráclito y Aristóteles. Finalmente, se llama la atención sobre el camino que deja abierto el diálogo respecto al vínculo existente entre filosofía práctica y teórica, pues ambas tienen como raíz común el aparecer.*

Summary. *Plato's criticism of Protagoras's relativism (exposed in the Teeteto) outlines two kinds of relativism: the appearance as related to perception, and the appearance as related to action???. By studying the arguments of Plato's criticism, and by showing how Plato aims at surpassing those two ways of relativism, the author discovers that the foundation of his criticism is the thought of ideas. Conversely, he himself proposes two different perspectives in an attempt to transcend Protagoras' thesis: From Heraclitus' and from Aristotle's. Finally, the author highlights that the Teeteto opens a path for the connection between practical and theoretical philosophy, whose common root is the appearance.*

Palabras Clave. *Relativismo, filosofía política*

Key Words. *Relativism, political philosophy*

PRAXIS

Filosofía antigua

Universidad
del Valle

Escuela de Filosofía



Universidad
del Valle