

G. W. F. HEGEL

Lecciones sobre la historia de la filosofía

II

Primera edición en alemán, 1833
Segunda edición en alemán, 1842
Primera edición en español, 1955
Quinta reimpresión, 1995

Edición preparada por
ELSA CECILIA FROST

Título original:
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie
© 1833, Karl Ludwig Michelet



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

D. R. © 1955, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
D. R. © 1985, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA S.A. DE C.V.
D. R. © 1995, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-0304-4 (edición completa)
ISBN 968-16-0306-0 (volumen II)

Impreso en México

parte, la determinación infinita de ser una forma que se refiere a sí misma que, como esta actividad pura de lo general, obtiene determinaciones de contenido; de otra parte, en tanto que la conciencia reflexiona sobre el hecho de que el sujeto pensante es el que establece esto, el retorno del espíritu de la objetividad a sí mismo.

Así, pues, si primeramente el pensamiento, al entregarse al objeto, no tenía aún como tal, en el *voûs* de Anaxágoras, contenido alguno, ya que éste se hallaba del otro lado, ahora, con el retorno del pensamiento como la conciencia de que el sujeto es lo pensante, va vinculado también el otro lado, a saber: el de que tiene que procurar darse un contenido esencial absoluto. Este contenido, visto de un modo abstracto, puede, a su vez, ser de dos clases: o bien lo esencial es el yo con respecto a la determinación, cuando se toma por contenido a sí mismo y a sus intereses, o bien el contenido se determina como la generalidad en su conjunto.

Se nos ofrecen pues, según esto, dos puntos de vista: el de cómo ha de concebirse la determinación de lo que es en y para sí y el de cómo ha de ponerse esto en relación directa con el yo como lo pensante. Lo fundamental, en la filosofía, es siempre esto: que, aunque el que establece sea el yo, el contenido establecido de lo pensado debe ser el objeto en y para sí. Si nos atenemos exclusivamente al hecho de que el yo es el que establece, tendremos el mal idealismo de los tiempos modernos; en cambio, en los tiempos antiguos los pensadores no se aferraban a que lo pensado fuese malo por el hecho de que yo lo estableciera.

Ahora bien, en los sofistas el contenido es solamente lo *mío*, es decir, algo subjetivo; fué Sócrates quien captó el contenido como *lo que es en y para sí*, y los socráticos *precisaron* luego este contenido en conexión directa con él.

A) LOS SOFISTAS

El concepto que la razón había descubierto en Anaxágoras como la esencia es lo simple negativo, en lo que se hunde toda determinabilidad, todo lo que es y todo lo individual. Nada puede mantenerse ante el concepto, ya que el concepto es lo absoluto exento de todo predicado, para el que todo es pura y simplemente un momento; para él no existe, por tanto, digámoslo así, nada firme ni fijo. El concepto es, cabalmente, esta transitoriedad fluyente de Heráclito, este movimiento, esta

causticidad a la que nada puede resistirse. Por tanto, el concepto, que se encuentra a sí mismo, se encuentra como el poder absoluto ante el cual todo desaparece; y, con ello, se tornan flúidas todas las cosas, se fluidifica todo lo existente, todo lo que se tenía por sólido y firme. Lo que se reputaba firme —ya se trate de la firmeza del ser natural o de la firmeza de determinados conceptos, principios, costumbres y leyes— vacila y pierde su estabilidad. Como algo general, estos principios, etc., son también, indudablemente, parte del concepto, pero su generalidad no es más que su forma; su contenido se pone, empero, como algo determinado, en movimiento.

Este movimiento lo vemos manifestarse en los llamados *sofistas*, con los que aquí nos encontramos por vez primera. El nombre de σοφισται se lo dieron ellos mismos, como maestros de sabiduría, es decir, como maestros que se proponían *hacer sabios* (σοφίζειν) a quienes recibían sus enseñanzas. Los sofistas son, así, lo contrario de nuestros eruditos, quienes sólo se preocupan de acumular conocimientos y de investigar lo que es y lo que *ha sido*, es decir, de reunir una masa de materia empírica, y que tienen por gran ventura el descubrimiento de una nueva forma, de un nuevo gusano o de un insecto cualquiera. Nuestros eruditos son, en este sentido, mucho más inocentes que los sofistas; pero su inocencia no enriquece en lo más mínimo a la filosofía.

Por lo que se refiere a los sofistas, tal como los juzga la *opinión corriente*, el sano sentido común les atribuye tan mala fama como la ética: aquél los juzga así porque considera como un contrasentido afirmar que nada existe; ésta, en lo tocante a lo práctico, porque echan por tierra todos los principios y todas las leyes. En cuanto a lo primero, es evidente que, en medio de este tumulto del movimiento de todas las cosas, no debe prevalecer solamente su lado negativo; pero la quietud en que ello se traduce no es tampoco, a su vez, la quietud de lo movido restaurado en su firmeza, de tal modo que, a la postre, se desemboque en lo mismo, no siendo aquel movimiento más que un ajetreo inútil.

Ahora bien, la sofística de la opinión vulgar, no abonada por la cultura del pensamiento ni por la ciencia, consiste precisamente en que sus determinabilidades valgan como tales, como esencias que son en y para sí, y una muchedumbre de reglas de vida, normas de experiencia, principios, etc., como verdades fijas y absolutas. Y el espíritu mismo no es, para ella, otra cosa que la unidad de estas verdades múltiplemente

limitadas, que existen en él solamente como verdades levantadas, como verdades simplemente relativas; es decir, con sus límites, dentro de su limitación y no como verdades que son en sí.

Estas verdades, por tanto, no lo son ya, en realidad, para el entendimiento común, sino que éste deja, otras veces, que prevalezca ante la conciencia lo contrario de ellas y lo afirma, es decir, no sabe que dice lo contrario de lo que piensa y que su expresión es, por consiguiente, la expresión de lo contradictorio. En sus actos en general, y no en sus actos malos, quebranta el entendimiento común estas máximas y estos principios suyos; y si lleva una vida racional, ésta no es, en rigor, más que una constante inconsecuencia, la reparación de una máxima de conducta limitada mediante la violación de otra.

Un estadista culto y experto, por ejemplo, es el que sabe situarse en el justo medio, el hombre dotado de una inteligencia práctica, es decir, el que obra teniendo en cuenta el caso de que se trata en toda su extensión y no solamente uno de sus aspectos, que se expresa en una máxima. Por el contrario, el que, donde quiera que sea, obra con arreglo a una máxima es un pedante y echa a perder las cosas para él mismo y para los demás.

Lo mismo acontece en las cosas más comunes. Por ejemplo: "es cierto que las cosas que yo veo existen, y creo en su realidad": eso lo dice cualquiera. Sin embargo, no es cierto, en rigor, que quien tal afirma crea en la realidad de esas cosas, sino que admite más bien lo contrario de ellas. Las come y las bebe, es decir, está convencido de que estas cosas no son en sí, de que su ser carece de firmeza, de esencia. Por tanto, el entendimiento común es, en su modo de actuar, mejor de lo que piensa, pues su esencia actuante es todo el espíritu. Pero, aquí, no tiene la conciencia de sí mismo como espíritu, sino que lo que se revela a su conciencia son aquellas determinadas leyes, reglas y normas generales que su entendimiento considera como la verdad absoluta, pero cuya limitación él mismo se encarga de refutar con sus actos.

Y cuando el concepto se vuelve contra este reino de la conciencia, que cree dominar, y barrunta el peligro que ello encierra para su verdad, sin la cual no existiría, cuando sus esencias que cree firmes empiezan a vacilar, se indigna; y el concepto, formado en esta su realización frente a las verdades vulgares y corrientes, atrae sobre sí el odio y los insultos de las gentes. No es otra la razón del griterío general provocado

por los sofistas: es el griterío del sentido común, que no sabe valerse de otro modo.

Es cierto que la sofistería es una palabra mal llamada; y fué principalmente la oposición de Sócrates y Platón la que rodeó a los sofistas de esta mala fama, según la cual esta expresión significa, generalmente, que se trata de refutar o hacer vacilar arbitrariamente y por medio de falsas razones algo que se tiene por verdad o de probar y hacer plausible algo que se reputa falso. Debemos dejar a un lado y olvidar este sentido negativo de la palabra. En cambio, queremos examinar, desde el punto de vista *positivo* y verdaderamente *científico* cuál era la *posición* de los sofistas en Grecia.

Son los sofistas quienes aplican el concepto simple, como *pensamiento* (que ya en la escuela de los eleatas, con Zenón, empieza a volverse contra su reverso puro, el movimiento), a los objetos del mundo y quienes penetran con él en todos los asuntos humanos, al adquirir el pensamiento conciencia de sí mismo como la esencia absoluta y única, empleando celosamente su poder y su fuerza contra cuanto, no siendo pensamiento, pretenda hacerse valer como algo determinado. El pensamiento idéntico consigo mismo endereza, pues, su fuerza negativa contra la múltiple determinabilidad de lo teórico y lo práctico, contra las verdades de la conciencia natural y contra las leyes y los principios dotados de validez inmediata; y lo que para la representación es más firme se disuelve en él, abandonando por una parte a la subjetividad especial el convertirse en lo primero y lo más firme y el referir a sí todo lo demás.

Este concepto, al manifestarse así, se convierte ahora en filosofía general, y no solamente en una filosofía, sino también en una *cultura* general, en la cultura que procura adquirir y tiene que adquirir necesariamente todo hombre que no pertenezca al pueblo situado al margen de todo pensamiento. Llamamos cultura, en efecto, precisamente al concepto aplicado en la realidad, en tanto no se manifieste puramente en su abstracción, sino en unidad con el contenido múltiple de todas las representaciones. Ahora bien, el concepto es el factor dominante y el motor de la cultura, pues en ambos se reconoce lo que hay de determinado en su límite, en su tránsito a otra cosa. La cultura, así entendida, se convierte en la finalidad general de la enseñanza; por eso surgió por doquier multitud de maestros de sofística. Más aún, los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir

en ésta una cultura; en tal sentido, vinieron a sustituir a los poetas y a los rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos maestros.

La religión no fué maestra ni vehículo de cultura, pues no contenía enseñanza alguna. Es cierto que los sacerdotes sacrificaban a los dioses, emitían profecías e interpretaban los oráculos, pero el enseñar es algo muy distinto de todo esto. Los sofistas, por su parte, iniciaban a los hombres en la sabiduría, en las ciencias en general, en la música, la matemática, etc.; y en ello consistía, además, su primordial misión. La necesidad de educarse por medio del pensamiento, de la reflexión, habíase sentido en Grecia antes de Pericles: comprendíase que era necesario formar a los hombres en sus ideas, enseñarlos a orientarse en las relaciones de la vida por medio del pensamiento y no solamente por oráculos o por la fuerza de la costumbre, de la pasión o del sentimiento momentáneo; no en vano el fin del Estado es siempre lo general, dentro de lo que queda encerrado lo particular. Los sofistas, al aspirar a este tipo de cultura y a su difusión, se convierten en una clase especial dedicada a la enseñanza como negocio o como oficio, es decir, como una misión, en vez de confiar ésta a las escuelas; recorren para ello, en incesante peregrinar, las ciudades de Grecia y toman en sus manos la educación y la instrucción de la juventud.

La palabra "cultura" es, ciertamente, una palabra un tanto vaga. Tiene, sin embargo, un sentido más o menos preciso en cuanto que aspira a que lo que el pensamiento libre sea capaz de alcanzar salga de él mismo y sea el resultado de su propia convicción; no se trata de creer, sino de indagar. Así entendida, la cultura es, en una palabra, lo que en los tiempos modernos se llama *ilustración*. El pensamiento se esfuerza por encontrar principios generales, a la luz de los cuales podamos juzgar todo lo que aspira a tener vigencia para nosotros; y sólo admitimos como válido lo que se ajusta a estos principios. El pensamiento aborda, pues, la empresa de cotejar consigo mismo el contenido positivo, desintegrando de este modo lo que antes había de concreto en la fe: de una parte, se analiza el contenido; de otra parte, se aíslan y retienen por sí mismos estos detalles, estos *puntos de vista* y aspectos especiales.

Por el hecho de que estos aspectos, que no son, en rigor, nada independiente, sino simplemente momentos de un todo, se desgajan de éste para referirse a sí mismos, asumen la forma de algo general. De este modo, cada uno de ellos puede con-

vertirse en un *fundamento*, es decir, elevarse al plano de las determinaciones generales, susceptibles, a su vez, de ser proyectadas como tales sobre los aspectos particulares y concretos. Por consiguiente, para que haya una cultura es necesario que se conozcan los puntos de vista generales de que hay que partir para obrar, para comprender un acaecimiento, etc.; que se enfoquen de un modo general estos puntos de vista y, con ellos, la cosa misma, para tener de este modo una conciencia presente acerca de aquello de que se trate. Un juez, por ejemplo, conoce las distintas leyes, es decir, los distintos puntos de vista jurídicos con arreglo a los cuales debe examinar el asunto que trata de enjuiciar; son éstos, por sí mismos, aspectos generales a través de los cuales adquiere una conciencia general y enfoca de un modo general el objeto mismo. Y, así, un hombre culto sabe decir algo acerca de cualquier objeto, encontrar puntos de vista para hablar de él. Pues bien, Grecia adquirió este tipo de cultura gracias a los sofistas, quienes enseñaron a los hombres a formarse pensamientos acerca de todo lo que estaba llamado a tener vigencia para ellos; por eso, su cultura era tanto una cultura filosófica como una formación en las normas de la elocuencia.

Para alcanzar este doble fin, los sofistas se apoyaban en el impulso que mueve al hombre a llegar a ser sabio. Llámase sabiduría, en efecto, a la capacidad del hombre para conocer qué es el poder entre los hombres y en el Estado y lo que, como tal, debemos acatar; en tanto conozco este poder, puedo estar seguro de determinar también a los otros con arreglo a mi fin. De aquí la admiración de que gozaban Pericles y otros estadistas: eran hombres que sabían el terreno que pisaban y que, por ello mismo, conocían el puesto en que debían situar a los demás. El hombre poderoso es *aquel* que sabe reducir lo que los hombres hacen a los fines absolutos que los mueven. Por eso la enseñanza de los sofistas versaba, fundamentalmente, en torno a lo que era el poder en el mundo; y como sólo la *filosofía* sabe que este poder es el pensamiento general, en el que se disuelve y esfuma todo lo particular, los sofistas eran también filósofos especulativos. No fueron eruditos en sentido estricto, entre otras razones, porque no existían aún, entonces, ciencias positivas sin filosofía, capaces de abarcar, de un modo escueto, la totalidad del hombre y sus aspectos esenciales.

Además, los sofistas perseguían la finalidad práctica generalísima de infundir al hombre una conciencia acerca de lo que es fundamental en el mundo moral y lo que puede procu-

rar una satisfacción al ser humano. La religión enseñaba que las fuerzas que gobernaban a los hombres eran los dioses. La moralidad inmediata reconocía el imperio de las leyes: según ella, el hombre debía darse por satisfecho con acomodarse a las leyes vigentes y suponer que también los demás hombres encontraban su satisfacción en su sometimiento a la ley. Pero, al ir ganando terreno la reflexión, al hombre no le basta ya con obedecer a la ley como a una autoridad y a una necesidad exterior, sino que aspira a encontrar una satisfacción dentro de sí mismo, a convencerse por la reflexión de lo que para él tiene fuerza de obligar, de lo que puede reconocer verdaderamente como un fin y de lo que al servicio de este fin tiene que hacer. De este modo, se convierten en poder, para el hombre, los impulsos y las inclinaciones que en él alientan, y el hombre sólo encuentra satisfacción en el hecho de acomodarse a ellos.

Pues bien, los sofistas enseñaron a las gentes cómo era posible mover a estos poderes que viven dentro del hombre empírico, cuando el bien moral dejó de ser decisivo. La *elocuencia*, que apela a la cólera y a las pasiones de los hombres para conseguir algo, enseña la reducción de las circunstancias a estos poderes. De aquí que los sofistas fuesen, principalmente, maestros de elocuencia. Es éste el aspecto bajo el cual el individuo puede hacerse valer entre el pueblo, ganar prestigio ante él y, al mismo tiempo, lograr la fuerza necesaria para realizar lo que al pueblo le conviene. Esto presupone, naturalmente, la existencia de un régimen político democrático, en que los ciudadanos sean los llamados a decidir. La elocuencia es, en estas condiciones, uno de los primeros requisitos necesarios para gobernar a un pueblo o conseguir algo de él por el camino de las ideas; en este sentido, podemos decir que los sofistas instruyeron a los hombres en lo que era la misión general de la vida de Grecia, en la vida del Estado, en la misión del estadista; no, por cierto, en el ejercicio de las funciones o los cargos públicos, como si se tratase de prepararlos para sufrir un examen de tales o cuales conocimientos específicos. La elocuencia supone, cabalmente y de un modo muy especial, que se destaquen en una cosa los múltiples puntos de vista, para hacer valer aquel o aquellos que guarden una relación con lo que reputamos como lo más útil o conveniente; es, pues, la cultura que consiste en destacar los diferentes puntos de vista del caso concreto, dejando por el contrario en la sombra los demás. Esto es también, en efecto, lo que se propone la *Tópica* de Aristó-

teles, al señalar las categorías o criterios (τόποι) que es necesario tener presentes para aprender a hablar. Pues bien, los primeros que se preocuparon de estudiarlas y darlas a conocer fueron los sofistas.

Tal es, en términos generales, la posición que los sofistas adoptaban y lo que se proponían. Ahora bien, en cuanto a los *métodos* que empleaban, a su modo de proceder, el *Protágoras* de Platón nos traza un cuadro bastante completo. En este diálogo, Platón hace que la figura que le da nombre se explye acerca del arte de los sofistas. El autor de este diálogo presenta en él a Sócrates acompañado por un joven llamado Hipócrates, quien se dispone a visitar a Protágoras, el cual acaba de llegar a Atenas, para ser iniciado por él en la ciencia de los sofistas. Por el camino, Sócrates pregunta a Hipócrates en qué consiste esa sabiduría sofística que se propone aprender. Hipócrates contesta, primero, que es el arte de la elocuencia, pues el sofista es aquel que le hace a uno capaz (δαινόν) de hablar bien. Y, en realidad, lo que primero llama la atención en un hombre o en un pueblo culto es el arte con que sabe expresarse o presentar y examinar los objetos desde muchos puntos de vista. Para el hombre inculto resulta incómodo tener trato con estos hombres que saben abordar y exponer fácilmente todos los aspectos de un problema. Los franceses tienen el don de saber expresarse, aunque nosotros, los alemanes, los llamemos por ello charlatanes. Pero el saber hablar no basta; hace falta, además, poseer una cultura. Por bien que se domine la lengua, conforme a todas las reglas del arte, si además no se es culto, no podemos decir que se hable bien. Por tanto, cuando se aprende francés, no es solamente para hablar este idioma, sino para adquirir a través de él la cultura francesa. La destreza en el modo de expresarse que los sofistas trataban de enseñar consistía, asimismo, en la capacidad del espíritu para abordar los múltiples puntos de vista y tener presente en todo momento esta riqueza de categorías que le permitiera enfocar en todos sus aspectos un problema, un asunto. Sócrates replica, ante la respuesta de Hipócrates, que no es bastante con lo dicho para definir el principio de la sofística, pues con eso sólo no es posible saber con exactitud qué es un sofista; “pero, —añade— vayamos allá”.¹ Y, en efecto, cuando uno se propone estudiar filosofía, tampoco sabe, por el momento, lo que la filosofía es, pues si lo supiera, no necesitaría estudiarla.

¹ Platón, *Protágoras*, pp. 310-314, Steph; (pp. 151-159, Bekk.).

Al llegar a casa de Protágoras, siempre en compañía de Hipócrates, Sócrates lo encuentra acompañado por los primeros sofistas y rodeado de oyentes: "paseándose y cautivando a quienes le escuchan, como Orfeo, con la música de sus palabras; ve a Hipias sentado en un banco y rodeado de unos cuantos, a Pródico recostado ante una multitud de admiradores".*

Después de exponer a Protágoras el objeto de su visita y de decirle que Hipócrates desea confiarse a su magisterio para llegar a ser bajo sus enseñanzas un hombre prestigioso dentro del Estado, Sócrates le pregunta si deben hablar con él privadamente o en presencia de todos. Protágoras, después de alabar la discreción de esta pregunta, dice a sus dos visitantes que obran cuerdamente y como personas precavidas. Pues, como los sofistas vagan de ciudad en ciudad y hay tantos jóvenes que abandonan a sus padres y amigos para unirse a ellos en la convicción de llegar a hacerse mejores con su trato, esto atrae sobre las cabezas de aquéllos toda clase de envidias y de recelos, como ocurre en general con todo lo nuevo, contra lo que se concita siempre el odio de las gentes.

Protágoras se extiende prolijamente acerca de este punto: "Yo, por mi parte, sostengo que el arte de los sofistas es muy antiguo, aunque quienes lo ejercitaban en el pasado procuraran velarlo y disfrazarlo de diversos modos, por temor [pues las gentes incultas son siempre enemigas de todo lo que sea cultura]. Algunos, como Homero y Hesíodo, profesaban este arte bajo la forma de poesía; otros, como Orfeo y Museo, lo envolvían en el ropaje de los misterios y los oráculos. Otros, como Ico el Tarentino o como Heródico de Selimbria, que todavía vive y es un sofista en nada inferior a cualquiera de sus contemporáneos, recurren al arte de la gimnástica, y otros muchos, finalmente, al de la música".

Como vemos, Protágoras atribuye aquí a los sofistas la finalidad o misión de cultivar el espíritu, en general, inculcándole la moralidad, la presencia de espíritu, el sentido del orden, la agilidad mental. Y añade Protágoras: "Todos esos, temerosos de la envidia que su ciencia pudiera provocar, valíanse de estos velos y disfraces. Pero yo creo que no consiguen lo que se proponen, sino que las gentes sagaces que gobiernan el Estado se hacen cargo de la finalidad que se proponen, aunque el pueblo no se dé cuenta de nada y no haga sino repetir lo que oye a aquéllos. Ahora bien, quien procede de este modo

* Recuérdese que Hegel no da citas textuales sino paráfrasis [E.].

sólo consigue concitar contra sí mayores odios y exponerse al peligro de pasar por un impostor, aunque en realidad no lo sea. Por eso yo —añade— he seguido el camino contrario y confieso abiertamente y no niego* (ὁμολογῶ) que soy un sofista [Protágoras fué, en efecto, el primero a quien se dió este nombre] y que me propongo instruir el espíritu (παιδεύειν) de los hombres".²

Más adelante, al discutir más de cerca el punto de cuál es la habilidad, el arte que Hipócrates habrá de adquirir bajo el magisterio de Protágoras, dice éste a Sócrates: "Es razonable lo que preguntas y para mí es un placer contestar preguntas razonables. Conmigo no le ocurrirá a Hipócrates lo que podría acontecerle con otros maestros (σοφιστῶν). En efecto, éstos contrarían la voluntad de los jóvenes que a ellos acuden, pues los hacen retornar, en contra de sus deseos, a aquellas mismas ciencias y aquellos mismos conocimientos a que se proponían sustraerse, pues les enseñan aritmética, astronomía, geometría y música. En cambio, quien acuda a mí será iniciado única y exclusivamente en aquello que es la verdadera finalidad que a mí le trae." Y el propósito que lleva a él a los jóvenes que buscan sus enseñanzas no es otro que el de llegar a ser, bajo su magisterio, hombres cultos, y la confianza de que él, como maestro, sabe cuál es el camino por el que puede ser alcanzada esa meta. Protágoras se expresa así, sobre esta finalidad general: "Esta instrucción consiste en la verdadera prudencia y el buen juicio (εὐβουλία) necesarios para regentar del mejor modo posible sus intereses familiares y para llegar a ser los hombres más capaces en la vida del Estado, expresándose y actuando del modo más conveniente para él."

Se destacan aquí, pues, los dos intereses: el del individuo y el de la colectividad. Al llegar aquí, Sócrates hace algunas consideraciones generales y muestra su asombro al escuchar que Protágoras afirma que sus enseñanzas capacitan al hombre para regentar del modo más hábil los asuntos del Estado. "Yo siempre he creído —le dice— que la virtud política no es susceptible de ser enseñada", esto no es más que el corolario del principio fundamental de la filosofía socrática, según el cual la virtud no puede ser enseñada. Y Sócrates desarrolla su razonamiento acerca de esto, invocando en apoyo de su tesis la

* Hegel, como se ve, traduce el verbo ὁμολογῶ por "no negar" (*nicht leugnen*), en vez de usar la traducción usual de "conceder" o "estar de acuerdo" [E.].

² Platón, *Protágoras*, pp. 314-317 (pp. 159-164).

experiencia, al modo como lo hacen los sofistas: "Los hombres que dominan el arte de la política no pueden transmitir este arte a otros. Pericles, el padre de estos jóvenes aquí presentes, los hizo instruir en todo aquello en que un maestro puede instruir a sus discípulos, pero no en la ciencia en que él tanto descuellas; en esto, los ha dejado que se las arreglasen ellos solos, para ver si, por acaso, aciertan a encauzarse por sí mismos en el camino de esta sabiduría. Y tampoco otros grandes estadistas han podido enseñar a otros su arte, ni a parientes ni a extraños."³

Protágoras replica que sí es posible enseñar este arte y explica por qué los grandes estadistas no inician a otros en él, pidiendo la venia para poder hablar, como persona más vieja a gentes más jóvenes, por medio de un mito, si es que no prefieren que se exprese usando fundamentos racionales. Y como el auditorio deje el asunto a su elección, el sofista comienza exponiendo el siguiente mito, muy extraño, por cierto:

"Los dioses encargaron a Prometeo y Epimeteo de adornar el mundo y distribuir en él las diversas fuerzas. Epimeteo repartió entre los seres el vigor, la capacidad de volar, las armas, el vestido, las hierbas y los frutos; pero el reparto hecho por él fué tan torpe, que todo lo distribuyó entre los animales y, al llegar a los hombres, ya no le quedaba nada que repartir. Prometeo, viendo a los hombres desnudos, inermes e impotentes, al acercarse el momento en que las criaturas humanas habían de salir a la luz, robó del cielo el fuego, además de la sabiduría de Hefastos y Atenea, y se lo entregó a los hombres para que se sirvieran de él en sus necesidades. Pero, como los hombres carecieran de sabiduría política, su vida, huérfana de todo vínculo social, quedó a merced de la discordia y la desventura. En vista de ello, Zeus ordenó a Hermes que les infundiese el hermoso pudor [la obediencia natural, el respeto, la sumisión, la devoción de los niños por sus padres y de los hombres ante los seres benéficos y superiores] y la justicia. '¿Entre quiénes debo repartir estos dones?', preguntó Hermes. '¿Entre algunos hombres solamente, como las artes especiales, al modo como los versados en el arte de la medicina ayudan a curarse a los otros?' A lo cual contesta Zeus: 'No así, sino entre todos, pues ninguna comunidad social (πόλις) puede existir si son solamente unos cuantos hombres los que poseen aquellas cualidades. Será ley, dice, que quien no participe del respeto y del derecho deba ser exterminado como

³ Platón, *Protágoras*, pp. 318-320 (pp. 166-170).

una enfermedad del Estado.' Por eso los atenienses, cuando tratan de levantar una construcción se aconsejan de un arquitecto o maestro de obras; cuando emprenden cualquier otro negocio buscan el consejo de los expertos en el asunto de que se trate; pero cuando se trata de tomar acuerdos sobre los negocios del Estado y de poner orden en ellos, cualquiera es competente para intervenir. Pues el Estado no existiría si no compartieran todos esta virtud. Cuando alguien se hace pasar por un maestro en el arte de la flauta sin poseer experiencia alguna acerca de ello, se le tiene, con razón, por loco. No sucede así, en cambio, en lo tocante a la justicia; cuando alguien, no siendo justo, lo confiesa, pasa por ser un insensato. Tiene que aparentar, por lo menos, que es justo, aunque en realidad no lo sea, pues una de dos: o todo el mundo participa realmente de la virtud de la justicia o el que no participa de ella debe ser eliminado de la sociedad."⁴

Las mismas razones abonan, según Protágoras, la tesis de que también la ciencia política "puede ser adquirida por cualquiera por medio de la enseñanza y el celo (ἐξ ἐπιμελείας)", y en apoyo de ello invoca, además, la razón de que "nadie censura o castiga a otro por los defectos o los males debidos a la naturaleza o al acaso, sino que simplemente lo compadece. En cambio, se tienen por censurables y punibles aquellas faltas que el celo, la práctica y la enseñanza pueden corregir. Entre ellas se cuentan la irreligiosidad y la injusticia y, en general, todo lo que va en contra de las virtudes públicas del hombre. Al hombre que incurre en estos defectos se le pueden, en justicia, reprochar; son castigados en la medida en que puedan corregirse y en que el hombre pueda, por el contrario, asimilarse la virtud política por medio del celo y la enseñanza. Por eso los hombres no castigan nunca por razón de lo pasado —a menos que nos ensañáramos como un animal feroz*—, sino con vistas al futuro: para que ni el criminal ni ningún otro, dejándose seducir por su ejemplo, vuelva a delinquir. En esto va implícito, pues, el supuesto de que aquella virtud puede ser adquirida por medio de la enseñanza y de la práctica".⁵ Es, en efecto, una buena razón en apoyo de la posibilidad de enseñar a otros la virtud.

⁴ Platón, *Protágoras*, pp. 320-323 (pp. 170-176).

* La traducción de Hegel: *ausser wie wir ein böses Tier vor den Kopf schlagen* (salvo cuando pegamos a un animal dañino) no concuerda evidentemente con el texto platónico [E.].

⁵ Platón, *Protágoras*, pp. 323 s. (pp. 176-178).

Por lo que se refiere a la objeción de Sócrates de que hombres como Pericles, famosos por su virtud política, no supieron comunicar esta virtud a sus hijos ni a sus amigos, Protágoras replica, *en primer lugar*, que en esta clase de virtudes todos son enseñados por todos. La virtud política, dice, es de tal naturaleza que corresponde a todos en común; este algo necesario a todos es la justicia, la moderación y la santidad, en una palabra, aquello que hace, de un modo general, la virtud de un hombre. No es necesario, por tanto, que aquellos hombres famosos instruyan a otros en ella de un modo especial. Los niños, desde su más tierna infancia, son educados por sus padres y maestros en las buenas costumbres, encauzados y exhortados hacia el bien, habituados a obrar de un modo justo. Además, la enseñanza de la música y la gimnasia contribuye a poner a raya la arbitrariedad y el capricho, a conducirse con sujeción a leyes y a reglas, lo mismo que la lectura de los poemas, la cual inculca también estas enseñanzas. Y cuando el hombre sale de la órbita de esta instrucción, es para entrar en la de la organización política de un Estado que contribuye, asimismo, a guiar a todos los ciudadanos por los caminos de la conducta justa y el orden; por donde llegamos a la conclusión de que la virtud política es un resultado de la educación recibida por el hombre desde su temprana juventud.

En segundo lugar, Protágoras contesta muy bien, en los siguientes términos, a la objeción de que los hombres descolantes no saben transmitir a sus hijos ni a sus amigos la virtud política en que descuellan: si todos los ciudadanos de un Estado fuesen, supongamos, tocadores de flauta, todos ellos se educarían en la práctica de este arte; algunos llegarían a ser magníficos flautistas, muchos simplemente buenos, algunos mediocres y pocos, asimismo, malos; pero todos tendrían, indudablemente, cierta pericia como tocadores de flauta. Podría darse, sin embargo, perfectamente, el caso de que el hijo de un virtuoso fuese un pésimo flautista, pues para llegar a descollar en un arte hace falta reunir talentos especiales y dotes naturales especialmente propicias. De un flautista muy diestro en su arte podría nacer, indudablemente, un tocador de flauta muy malo, y viceversa; pero todos los ciudadanos de este Estado sabrían tocar la flauta y todos ellos serían mucho mejores en este arte, indiscutiblemente, que quienes lo ignoraran totalmente, por no haber recibido la menor instrucción en él. Pues bien, todos los ciudadanos de un Estado racional, dice Protágoras, aun los más malos, serán siempre mejores y más justos, si se los com-

para con los ciudadanos de otro Estado en que no existan ni cultura, ni tribunales, ni leyes, en que no haya, en una palabra, nada que los obligue a educarse con arreglo a derecho. Aquéllos deben, por tanto, su superioridad a la enseñanza que reciben dentro de su Estado.⁶

Son, todos, ejemplos magníficos y excelentes razones, que en nada desmerecen, por cierto, ante el argumento de Cicerón: *a natura insitum*. En cambio, las razones aducidas por Sócrates y su argumentación son, simplemente, ilustraciones tomadas de la experiencia, que en nada superan, con frecuencia, a lo que en este diálogo se pone en labios del portavoz de los sofistas.

Ahora bien, el problema, formulado con cierta precisión, estriba en saber hasta qué punto puede esto considerarse como *defectuoso* y, especialmente, en qué medida se lanzaron Sócrates y Platón a la lucha contra los sofistas y levantaron bandera contra ellos. Ya hemos dicho que la misión que los sofistas se asignaban era la de dar al pueblo griego una cultura superior; en este sentido, no cabe duda de que Grecia contrajo una deuda de gratitud con ellos, si bien, por otra parte, no pueden librarse del reproche a que se halla expuesta siempre la cultura. En efecto, los sofistas eran maestros en el razonamiento a base de argumentación y se mantienen dentro de los marcos del pensamiento reflexivo: partiendo de lo particular para remontarse a lo general, tratan de llamar la atención, por medio de ideas y de ejemplos, hacia lo que el hombre considera como lo justo con arreglo a su experiencia, su ánimo, etc.

Ahora bien, esta trayectoria necesaria de la reflexión libre y pensante, que es la que la cultura sigue también entre nosotros, tenía por fuerza que sobreponerse a la confianza y a la fe ingenua en las costumbres y en la religiosidad vigentes. Y si los sofistas se dejaron llevar, en este camino, por principios unilaterales, la explicación de ello debe buscarse, en primer lugar, en el hecho de que no había llegado aún, en la cultura griega, el momento en que pudieran deducirse de la propia conciencia pensante los principios que sirvieran de fundamento sólido a aquélla, como ocurre en los tiempos modernos. Mientras que, por una parte, se sentía la necesidad de la libertad subjetiva de no dejar que prevaleciera sino aquello que cada uno comprende por sí mismo y cuyos títulos se encon-

⁶ Platón, *Protágoras*, pp. 324-328 (pp. 178-184).

traban en la propia razón (respetándose, por tanto, las leyes y las concepciones religiosas solamente en la medida en que el hombre las reconocía por medio de su pensamiento), por otra parte no se había llegado a descubrir aún, en el pensamiento, ningún principio fijo e incommovible. Esto hacía que el pensamiento propendiese más bien al razonamiento y que hubiera de llenarse de una manera más o menos arbitraria el hueco que dejaba la falta de determinaciones.

Otra cosa acontece en el mundo europeo actual, en el que la cultura se ha introducido, por decirlo así, bajo la égida y partiendo de la premisa de una religión espiritual, es decir, no de una religión nacida de la fantasía, sino partiendo del conocimiento de la naturaleza eterna del espíritu y del fin último absoluto, del destino del hombre, que es el de realizarse por la vía del espíritu y encontrar su unidad con el espíritu absoluto. Se tiene así el fundamento de un principio espiritual firme, apto para satisfacer las necesidades del espíritu subjetivo; y, partiendo de este principio absoluto, se determinan todas las demás relaciones, deberes, leyes, etc. Esto hace que la cultura no necesite abrazar, hoy, aquella multiplicidad de direcciones —que era, en rigor, ausencia de toda dirección— con que nos encontramos entre los griegos y entre los maestros que se encargaron de difundir la cultura en Grecia, es decir, entre los sofistas.

Frente a la religión de la fantasía, frente al principio todavía incipiente del estado griego, la cultura pudo dispersarse, allí, en muchos puntos de vista distintos, y era fácil, por las mismas razones, que ciertos puntos de vista particulares y subalternos llegaran a imponerse como supremos principios. En cambio, allí donde, como entre nosotros ocurre, las mentes ven alzarse ante ellas una meta tan alta y tan general, que es, incluso, la meta suprema, no es tan fácil que un principio particular, secundario, llegue a alcanzar este rango, aunque la reflexión racional conquiste una posición que le permita llegar a determinar y conocer lo más alto partiendo de sí misma, sino que la supeditación de los principios queda establecida ya por ese solo hecho, si bien puede afirmarse que, en cuanto a la *forma*, nuestra ilustración no difiere absolutamente en nada del punto de vista en que aparecía también entre los sofistas.

Por lo que se refiere al *contenido*, el punto de vista de los sofistas contrasta con el de Sócrates y Platón, quienes fueron los primeros en proclamar lo bello, lo bueno, lo verdadero y lo justo como fin y destino del individuo; los sofistas, en cambio,

no reconocen aún esto como el fin último del hombre, con lo cual éste queda a merced de la *arbitrariedad*. Esto explica por qué los sofistas adquirieron tan mala fama, debida principalmente a la oposición de Platón, y en eso consiste su defecto.

Desde el punto de vista externo, sabemos que los sofistas acumularon grandes riquezas,⁷ que eran muy orgullosos y que vivían, al menos muchos de ellos, con gran boato. Ahora bien, por lo que a los aspectos interiores se refiere, el pensamiento razonador, por oposición al pensamiento platónico, se caracteriza, principalmente, por el hecho de que no deriva el deber, lo que ha de hacerse, del concepto en y para sí de la cosa, sino que son *razones* de orden externo las que lo guían en sus juicios sobre lo justo y lo injusto, lo útil y lo perjudicial. No así en Platón y en Sócrates, para quienes el principio fundamental, que se refiere a la naturaleza de la relación, es que el concepto de la cosa sea desarrollado en y para sí. Este concepto era el que Sócrates y Platón querían oponer al examen de los problemas basados en razones y puntos de vista que sólo destacan lo particular y lo aislado, siendo, por ello mismo, lo opuesto al concepto. Por consiguiente, la diferencia entre ambos puntos de vista estriba en que los sofistas profesan el *razonamiento* solamente en términos generales, mientras que Sócrates y Platón determinan el pensamiento por medio de una determinación general (la idea platónica), de un algo fijo que el espíritu descubre eternamente dentro de sí.

Si la sofística, así considerada, es mala en el sentido de que se presente como característica en que sólo incurren los hombres malos, es, al mismo tiempo, mucho más general, pues llamamos sofística a todo lo que sea argumentar a base de razones, exponer razones en pro y en contra, hacer valer esta clase de puntos de vista. Y como encontramos expresiones de los sofistas, por ejemplo en Platón, en contra de las cuales no se puede decir nada, tenemos que los hombres, entre nosotros, son movidos a obrar bien por razones que son razones de los sofistas. Así, se dice: "No engañes a nadie, para no perder el crédito y, con él, el dinero"; y también: "Come y bebe con moderación, si no quieres estropear el estómago y verte, así, sometido a privaciones." Este mismo criterio lleva a buscar razones externas justificativas de la pena, por ejemplo, la corrección del delincuente, a justificar los actos invocando razones de orden externo tomadas de las consecuencias de ellos,

⁷ Platón, *Menón*, p. 91 (p. 371).

etc. En cambio, cuando se dan principios firmes, como ocurre en la religión cristiana, aun cuando ya no se sepa cuáles son, se dice: "Es la gracia de Dios con respecto a la santidad, etc., la que dispone así la vida del hombre"; desaparecen, pues, las razones externas.

La sofística no se halla, pues, tan alejada de nosotros como suele pensarse. Las conversaciones que hoy sostienen las gentes cultas en torno a tales o cuales temas pueden ser muy buenas; pero no se diferencian en nada de lo que Sócrates y Platón llamaban sofística, a pesar de que también ellos se colocaban en el mismo punto de vista que los sofistas. Los hombres cultos incurrían en esto mismo en cuanto se trata de enjuiciar casos concretos en que lo que importa son los puntos de vista especiales; y lo mismo ocurre en la vida diaria, cuando queremos decidirnos a obrar. Cuando se nos aconseja cumplir con tales o cuales deberes, ejercer tales o cuales virtudes, por ejemplo, en los sermones (o, por lo menos, en la mayoría de ellos), no cesamos de escuchar razonamientos de éstos.

Otros oradores, por ejemplo, en el parlamento, recurren también a razones de esta clase, unas en pro y otras en contra, por medio de las cuales tratan de persuadir, de convencer a su auditorio. Trátase, de una parte, de algo totalmente fijo y concreto, por ejemplo, de la constitución política del país, o de la guerra, y de presentar determinadas medidas especiales subsumidas en un modo consecuente en esta dirección concreta; sin embargo, esta subsunción consecuente, de otra parte, desaparece en seguida, incluso aquí, ya que la cosa puede enfocarse de un modo o de otro, y, según se haga, serán decisivos unos u otros puntos de vista. Estos razonamientos pueden emplearse también, a la manera de los sofistas, contra la misma filosofía; cabe decir, y se dice, por ejemplo, que existen diversas filosofías, diversas opiniones y que ello va en contra de la verdad única; que la flaqueza de la razón humana impide el conocimiento; que la filosofía nada puede hacer en lo tocante al sentimiento, al ánimo, al corazón; que el pensamiento filosófico abstracto conduce solamente a cosas abstrusas que, desde el punto de vista práctico, para nada sirven al hombre. Nosotros no llamamos a esto sofística, pero la manera de los sofistas consiste precisamente en no hacer valer la cosa misma como tal, sino en probarla por medio de razones sacadas de las sensaciones propias como de los fines últimos e inapelables. Tendremos ocasión de apreciar más de

cerca este carácter de los sofistas cuando tratemos de Sócrates y Platón.

Por el camino de estos razonamientos se puede ir muy lejos (a menos que se tropiece con la falta de cultura, pero los sofistas eran personas cultísimas), puesto que, si lo importante son las razones, por medio de razones puede *probarse todo*, pues para todo cabe encontrar razones en pro y en contra; sin embargo, estas razones no pueden nada en contra de lo general, del concepto. En esto consiste, pues, según se trata de hacer ver, el crimen de los sofistas: en que enseñan a deducirlo todo, cuanto se quiera, lo mismo para los otros que para sí; pero esto no depende de la característica propia de los sofistas, sino de la del razonamiento reflexivo. En todo acto, por malo que sea, va implícito un punto de vista esencial en sí: basta con destacar este punto de vista para que el acto quede disculpado y defendido. Los delitos de desertión en caso de guerra, por ejemplo, responden, en quien los comete, al deber de conservar su vida. Así, en los tiempos modernos, se ha tratado de justificar los más grandes delitos, el asesinato, la traición, etc., alegando que la intención de quien los comete lleva consigo una determinación que era, en sí, esencial, por ejemplo, la necesidad de oponerse al mal, de fomentar el bien, etc. El hombre culto se las arregla para reducirlo todo al punto de vista del bien, para hacer valer en todo un punto de vista esencial. Cuando alguien no sabe encontrar buenas razones para las peores cosas, es que su cultura no es muy grande; desde Adán, todo lo que se ha hecho de malo en el mundo ha sido justificado con buenas razones.

Ahora bien, entre los sofistas se da, además, la circunstancia de que tienen *conciencia de esta manera de razonar* y saben, como personas cultas que son, que todo puede probarse. Por eso leemos en el *Gorgias* de Platón: el arte de los sofistas es un bien mayor que todas las artes; puede convencer al pueblo, al senado, a los jueces de cuanto quiera.⁸ Por consiguiente, el abogado buscará las razones que convenga destacar en apoyo de la parte que defiende, aunque sean las contrarias de las que para sí tiene por justas. Esta conciencia a que nos referimos no implica un defecto, sino que debe atribuirse a la gran cultura de los sofistas. Las gentes incultas pueden obrar respondiendo a razones externas, las únicas presentes en su conciencia, aunque deberían conducirse, en su conjunto, obe-

⁸ Platón, *Gorgias*, pp. 452 y 457 (pp. 15 y 24).

deciendo a criterios distintos de los que ellos creen seguir (a su rectitud); los sofistas, por su parte, sabían que en este terreno no existía nada fijo, ya que la fuerza del pensamiento se proyecta sobre todo dialécticamente.

Tal era la cultura formal que los sofistas poseían y transmitían a otros, y su conocimiento de tan múltiples puntos de vista hacía vacilar lo que los griegos acataban como costumbre (un conjunto de normas religiosas, de deberes y leyes inconscientemente ejercitadas), ya que su contenido limitado la hacía entrar en conflicto con otras normas; regía, unas veces, como lo más alto, como lo decisivo; otras veces, en cambio, era rechazada. La conciencia normal y corriente se ve embrollada, como apreciaremos más de cerca cuando tratemos de Sócrates, cuando, considerando la conciencia "algo" como fijo, se imponen o tratan de abrirse paso, al mismo tiempo, otros puntos de vista presentes también en ella o que pugnan por hacerse valer, con lo cual aquello cesa de regir o pierde, por lo menos, su vigencia absoluta.

Así, veíamos, en el ejemplo que poníamos hace poco, cómo la valentía, virtud consistente en arriesgar la vida, vacila al enfrentarse con el deber de conservar ésta, cuando tal deber se proclama como algo incondicional. Platón aduce varios ejemplos de esta vacilación a que nos referimos, entre otros el que se contiene en las palabras puestas por él en boca de Dionisodoro: "Cuando se trata de convertir en persona culta a quien no posee la ciencia, se quiere que no siga siendo lo que es. Se trata, pues, de destruirlo, pues en eso precisamente consiste el hacer que no sea lo que es." Y, cuando los demás dicen que miente, Eutidemo responde: "Mentir es decir lo que no es: ahora bien, lo que no es no puede ser dicho; por tanto, nadie miente".⁹ Y el mismo Dionisodoro dice, en otro pasaje: "Tienes un perro con crías, es decir, un perro que es padre; por tanto, el perro te es padre y los perritos hermanos tuyos."¹⁰ Esta manera de sacar conclusiones se encuentra innumerables veces, por ejemplo, en recensiones.

Esto plantea o trae consigo, directamente, un problema en que va implícita la naturaleza misma del pensamiento, y que podemos formular así: si el campo de las razones, lo que la conciencia considera como inconfundible, se hace vacilar por medio de la reflexión, ¿qué es lo que ha de considerarse como *fin último*? Pues necesariamente tiene que haber *algo fijo* y *fir-*

⁹ Platón, *Eutidemo*, pp. 283 s. (pp. 416-418).

¹⁰ *Ibidem*, p. 298 (p. 446).

me. Esto puede ser, o bien lo bueno, lo general, o lo particular, la voluntad caprichosa y arbitraria del sujeto; y cabe también que ambas cosas se combinen, como veremos más adelante, cuando tratemos de Sócrates. Pues bien, en los sofistas el *individuo* mismo era su propia y última satisfacción. Al ponerlo todo en tela de juicio, el punto fijo, para ellos, era éste: "Lo que me trazo como fin es mi placer, mi vanidad, mi fama, mi honor, mi *subjetividad específica*."

De aquí que se eche en cara a los sofistas el que rindan tributo a las pasiones, a los intereses particulares. Esto no es sino una consecuencia necesaria de la naturaleza misma de la cultura, la cual, al suministrar al hombre diferentes puntos de vista, deja a la voluntad del sujeto el decidir cuál de ellos ha de ser considerado como el más importante, a menos que se arranque de fundamentos fijos. Y en ello precisamente estriba lo peligroso. Es lo que ocurre también en el mundo de hoy, en que es, en el fondo, la buena o la mala intención, mi convicción personal, la llamada a decidir sobre lo verdadero y lo justo de un acto. Por lo demás, lo que se considera como el fin del Estado, el mejor modo de administrar el Estado y gobernarlo, es algo que cambia y fluctúa en los diversos demagogos.

Los sofistas, por su cultura formal, se mueven dentro del campo de la filosofía; en cambio, por su reflexión se hallan, en realidad, al margen de él. El vínculo que los une a la filosofía es el hecho de que no se detienen en el razonamiento concreto, sino que se remontan, por lo menos en parte, hasta las últimas determinaciones. Uno de los aspectos fundamentales de su cultura fué la generalización del modo de pensar de los eleatas y la extensión de este modo de pensar a todo el contenido del saber y del obrar; lo que en ello hay de positivo se revela como lo útil, y lo es, en realidad.

El estudiar a los sofistas en todos sus detalles nos llevaría muy lejos; algunos sofistas tienen su puesto en la historia general de la cultura. Muchos son los sofistas famosos; entre ellos se destacan Protágoras, Gorgias y Pródico, el maestro de Sócrates, a quien éste atribuye el célebre mito de Hércules en la encrucijada;¹¹ trátase de una alegoría a su modo muy hermosa y que ha sido repetida cientos y miles de veces.

Aquí, destacaremos tan sólo las figuras de Protágoras y Gorgias, pero no fijándonos en lo referente a su cultura, sino

¹¹ Jenofonte, *Memorabilia*, II, cap. 1, §§ 21 ss. [Hay trad. española de J. D. García Bacca, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México, 1946. E.]

con la mira de poner de manifiesto cómo su conciencia general, que se extendía a todo, presenta en uno de estos dos pensadores la forma general, lo que hace de ella una ciencia pura. La fuente principal para conocer estas doctrinas son los diálogos de Platón, en los que se habla mucho de estos sofistas; tenemos, además, la obrilla especial de Aristóteles sobre Gorgias y las páginas de Sexto Empírico, en que se contienen muchos datos acerca de la filosofía de Protágoras.

1. PROTÁGORAS

Protágoras, natural de Abdera,¹² era algo mayor que Sócrates; fuera de este dato, no conocemos gran cosa acerca de él. La explicación de esto está, seguramente, en que debió de llevar una *vida* muy monótona y uniforme, dedicada al estudio de las ciencias. Fué el primer filósofo que actuó públicamente como maestro dentro de Grecia, propiamente dicha. Leía en voz alta sus escritos,¹³ como los rapsodas y los poetas; los primeros cantaban los poemas de otros y los segundos los suyos propios.

No existían aún, por aquel entonces, establecimientos de enseñanza ni libros en que pudiera basarse ésta. “Lo fundamental para la cultura (*παιδείας*) consistía —entre los antiguos, según Platón¹⁴— en ser fuerte (*δεινόν*) en los poemas”, lo mismo que, hace unos cincuenta años, la enseñanza fundamental del pueblo, entre nosotros, consistía aún en la historia sagrada y una serie de sentencias y pasajes de la Biblia. Pues bien, los sofistas fueron los primeros que sustituyeron el conocimiento de los poetas por la iniciación en la actividad del pensamiento.

Protágoras se trasladó a Atenas, donde vivió largo tiempo, manteniéndose en contacto con Pericles principalmente, quien se dejó encaminar también hacia este nuevo tipo de cultura. Cuéntase que se pasaron un día, el gobernante y el sofista, discutiendo quién debía considerarse como culpable de la muerte de un hombre muerto por un dardo, si el dardo mismo, el que lo lanzó o el organizador de los juegos en que el mortal accidente ocurriera.¹⁵ Esta disputa gira en torno del grande e importante problema de la imputabilidad; la palabra “culpa”

¹² Diógenes Laercio, IX, 50.

¹³ Diógenes Laercio, IX, 54.

¹⁴ Platón, *Protágoras*, p. 338 *fin.* (p. 204).

¹⁵ Plutarco, *In Pericle*, c. 36.