



# LA APARICION DEL HUMANISMO EN GRECIA Y LA APORTACION DE PROTAGORAS

---

*Salvador Ignacio Rus Rufino*

SUMARIO: I) El humanismo. II) La lucha por el humanismo. A) La primera poesía griega. B) Los filósofos presofísticos. III) Aproximación a la cuestión del hombre-medida. IV) Conclusiones.

## I. EL HUMANISMO

De mi profesor D. Alberto Díaz Tejera aprendí a valorar la importancia y el sentido que tiene en la historia del pensamiento la categoría formal del humanismo. Un abanico variado de autores ha usado esta palabra dándole su impronta personal. Se habla de humanismo cristiano, renacentista, marxista —la serie podría continuarse— y, en fin, de un humanismo griego. ¿Qué significa todo esto? La respuesta puede ser la siguiente. El término humanismo designa la especial, singular, consideración que ha tenido el hombre en un sistema de pensamiento. Es humanista cualquier doctrina o teoría que intenta explicar la significación del hombre dentro del universo, el lugar que corresponde al hombre mismo y a sus valores, y, en función de dichos valores, formula un ideal de hombre. El intento no es tan antiguo como el pensar, pero aparece con nitidez en el siglo V a J.C. ateniense. El interés de este primer planteamiento griego no es meramente arqueológico, pues el humanismo se repite una y otra vez a lo largo de la historia<sup>1</sup>.

1. Cfr. M. Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Madrid 1970 3ª edición, p. 14: «Esto es humanismo: meditar, cuidar de que el hombre sea ser humano, y



El mundo griego no permaneció ajeno al problema que plantea la formulación del humanismo. Se registra una larga lucha por encontrar el lugar exacto que al hombre corresponde en el universo, en el cosmos ordenado. En esta lucha se vieron envueltos durante siglos los pensadores, poetas y trágicos griegos. No es este el lugar apropiado para exponer el 'iter' antropológico de los griegos, pero se debe aludir, al menos, a los antecedentes del movimiento sofístico.

## II. LA LUCHA POR EL HUMANISMO

Expondremos, de un lado, la concepción del hombre en la lírica arcaica, citando los fragmentos de los poetas de los siglos VII, VI y V que nos parecen más representativos. De otro lado, veremos la creciente preocupación de los filósofos presofísticos por el tema del hombre.

### A) *La primera poesía griega*

En su principio, la filosofía y la literatura —poesía y tragedia— no fueron proclives a las cuestiones antropológicas. El hombre estaba bajo el influjo y el dominio de la divinidad. Así lo expresa M. Pohlenz: «el hombre homérico ignora

no 'in-humano', esto es, fuera de su esencia. Mas ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Esta descansa en su esencia». J.P. Sartre *L'existencialisme est un humanisme*. París 1964, pp. 93-94, propone un humanismo de corte existencialista-marxista: «... Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo, y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto humano».



de la forma más absoluta el acto libre de la voluntad, y él mismo eleva la decisión a una potencia suprasensible. Pero, en realidad, ni siquiera en tales momentos él se siente instrumento privado de voluntad en las manos de los dioses»<sup>2</sup>.

Es verdad, por otra parte, que estas cadenas comienzan a romperse en el mismo Homero. Cuando la diosa Atenea debe intervenir para que Aquiles y Agamenón no se peleen a muerte, dirá al primero:

«bajaré desde el cielo para hacer cesar tú cólera, si es que me desobedeces»<sup>3</sup>.

A. Díaz Tejera ha comentado este pasaje: «de un lado, la divinidad, marca el rumbo de la actuación de Aquiles y diseña su horizonte, que éste no debe traspasar; de otro, el hombre advierte que su posición está limitada por ese horizonte, pero a la vez, dentro de él, hierve en su pecho el deseo de acción cual mosto dentro de un tonel, como réplica a una ofensa causada a su honor. La divinidad marca lo que debe ser pero no ahoga, no se torna en ogro gigante que con su bostezo engulle al hombre»<sup>4</sup>. La voluntad, el libre albedrío «ancora ignoto a questi uomini»<sup>5</sup>, se ve, no anulado, pero sí coaccionado por la divinidad. Según B. Snell «en e libro XVI de la *Iliada* narra Homero cómo Sarpedón moribundo pide auxilio con sus últimas palabras a su amigo Glauco, quien, a su vez, está herido y no puede acudir. Entonces pide Glauco a Apolo que le quite el dolor de sus heridas y devuelva la fuerza a sus huesos ... Apolo atiende su oración ... Nosotros creemos que el hombre por sí mismo, mediante un acto de su propia voluntad, puede levantarse sobre su situación precedente. Cuando Homero quiere explicar de dónde procede la nueva fuerza física, no puede decir otra cosa

2. M. Pohlenz. *L'uomo greco*. Florencia 1962. p. 21. (trad. B. Proto).

3. Homero. *Iliada*. I. 205-207.

4. A. Díaz Tejera. «Las categorías formales del humanismo griego». *Anuario Filosófico*. 15. 1. 1981, p. 11. Cfr. M. Pohlenz *op. cit.* p. 23 dice: «L'eroe omerico sente che tale coscienza viene indebolita da un orientamento religioso... In Omero anche questo sentimento se concretizza in una rappresentazione plastica, nell'intervento de una potenza superiore».

5. M. Pohlenz. *op. cit.* p. 22.



sino que es un dios el que la otorga...»<sup>6</sup>. B. Snell concluye que el hombre homérico está sometido a la influencia y al capricho de múltiples poderes exteriores que actúan sobre él y lo dominan. En Homero la idea del alma no es el elemento central que galvanice su propio sistema vital; para esto hay que esperar a la filosofía aristotélica<sup>7</sup>. Pero estas fuerzas no son divinas, pues «el hombre homérico se siente libre ante su dios»<sup>8</sup> hasta el punto que esta divinidad puede ser igualada: insta ella misma a que se le iguale<sup>9</sup>. A. Díaz Tejera concluye esta rápida visión de Homero diciendo que «el hombre no es totalmente divino, ni tampoco totalmente naturaleza, y es de la negatividad, no de la plenitud, de dónde brota y se abre todo dinamismo cultural»<sup>10</sup>. El hombre está en un lugar intermedio, en «una zona tensa, dinámica. Si afloja la cuerda del arco, corre el riesgo de que su flecha no salga de la esfera de la naturaleza, pero, si la tensa demasiado, puede herir un blanco que no le es permitido»<sup>11</sup>.

La poesía arcaica griega (siglos VII al V) ve a los dioses como los personajes que dan sentido y sostienen el mundo de la lírica. El hombre no puede, no le está permitido, rebelarse contra ellos, ni contra el orden que ha establecido su sabiduría superior<sup>12</sup>.

Para Arquícolo, poeta del siglo VII, el hombre es deudor de los dioses:

«La Fortuna y el Destino dan al hombre todas las cosas, Oh Pericles»<sup>13</sup>.

6. B. Snell *Las fuentes del pensamiento Europeo*. Madrid 1965. p. 42. (Trad. J. Vives).

7. Cfr. B. Snell *op. cit.* p. 42, cita hasta ocho vocablos que significan fuerza.

8. B. Snell *op. cit.* p. 67.

9. Homero. *Iliada*. 441-442: «Siempre habrá dos razas diferentes, la de los inmortales y la de los mortales que caminan sobre la tierra».

10. A. Díaz Tejera art. cit. p. 11.

11. A. Díaz Tejera art. cit. p. 12.

12. Algunas de estas ideas en B. Snell *op. cit.* p. 115.

13. Arquícolo. Frag. 3, Edición de F. Rodríguez Adrados. *Líricos Griegos*. Vol. I. Madrid-Barcelona 1956. En adelante citado el número del fragmento y Adr.



En una fábula del mismo poeta, uno de los animales, una zorra, dice:

«Oh Zeus, Padre Zeus; tuyo es el imperio del cielo; tú ves las acciones criminales o justas de los hombres; tú contemplas la justicia y la injusticia de las bestias»<sup>14</sup>.

Ante la contemplación de una vida mísera, llena de aflicción, el poeta se conforta con el pensamiento de que los males que le entristecen no son duraderos, pues los dioses

«con frecuencia levantan al hombre que yacía en la negra tierra, sacándole del infortunio; y con frecuencia le derriban, haciéndolo caer boca arriba a otros que estaban seguros sobre sus pies»<sup>15</sup>.

Tirteo, cantor de las glorias de Esparta, magnifica la famosa constitución de Licurgo considerándola un oráculo de Delfos<sup>16</sup>, es decir, no dada por un hombre, sino directamente entregada a los hombres por mandato de la divinidad.

«Oyendo a Febo desde Delfos trajeron un oráculo del dios (Apolo), de seguro cumplimiento. Así, en efecto, habló desde su rico santuario: 'que gobiernen con su consejo los reyes honrados por los dioses, bajo cuyo mando está la hermosa Esparta, así como los ancianos ... y los hombres del pueblo, respondiéndoles con decretos justos...'»<sup>17</sup>.

Semónides, quizá contemporáneo de Arquíloco, cantó igualmente al poder soberano que tiene la divinidad sobre los hombres y todas las cosas:

«Hijo mío, Zeus, el dueño del trueno, rectamente tiene en su mano el fin de todo lo que existe y dispone de ello según su voluntad. Los hombres, en cambio, no tie-

14. Arquíloco. Frag. 31. Adr.

15. Arquíloco. Frag. 207. Adr.

16. F.R. Adrados *op. cit.* p. 132.

17. Tirteo. Frag. 3. Adr.



nen conocimiento del futuro; sino que, seres de un día, vivimos como el ganado totalmente ignorantes de cómo terminará la divinidad cada cosa»<sup>18</sup>.

En otra poesía de dudosa autenticidad<sup>19</sup> se muestra que los dioses pueden dominar y engañar a los mortales porque tienen una inteligencia superior a ellos.

«con facilidad los dioses engañan a la inteligencia humana»<sup>20</sup>.

Solón, el gran político que devolvió la concordia a la ciudad de Atenas, convertido, después de su muerte, en el más famoso de los Siete Sabios y en paradigma de legislador<sup>21</sup>, expresa en dos de sus poesías la nimiedad de la inteligencia de los hombres frente a la grandeza de la de los dioses.

«Es difícil concebir la invisible magnitud de su inteligencia, que es la única que conoce la medida de todas las cosas»<sup>22</sup>.

Los dioses conocen con más profundidad que el hombre todo lo que se proponen; para los mortales:

«el pensamiento de los inmortales es absolutamente oculto»<sup>23</sup>.

La misma tónica se aprecia en el siglo VI. Jenófanes, personalidad original y enigmática, dice en unas de sus *Elegías* que

«... el hombre cuerdo debe, lo primero, celebrar a la divinidad con cantos reverentes y palabras puras;...»<sup>24</sup>.

18. Semónides. Frag. 2. Adr. Cfr. para el tema de la caducidad de la vida el Frag. 1 Adr. del mismo poeta.

19. Cfr. F.R. Adrados *op. cit.* p. 164, nota 2. «Tradicionalmente atribuido a Semónides de Ceos, su pertenencia a nuestro poeta ha sido postulada por Wilamowitz: *Der Glaube der Hellenen*. Vol. I. p. 153, pero no es completamente segura».

20. Semónides. Frag. 28. Adr.

21. Cfr. F.R. Adrados *op. cit.* p. 147.

22. Solón. Frag. 16. Adr.

23. Solón. Frag. 17. Adr.

24. Jenófanes. *Elegía*. I. vv. 12-14. Adr.



El poeta Teognis, de noble abolengo, siente que su mundo, el glorioso mundo aristocrático de los héroes, se escapa de sus manos como el agua. Su casta no sólo se está transformando, sino que se extingue sin remedio, pues en la transformación ha aceptado unos ideales muy alejados de los que le son genuinos. Enseña a Cirno, su mancebo y confidente, que evite el trato con los nuevos tipos sociales y conserve con dignidad las enseñanzas aprendidas de las aristocracia. A Teognis no le importa la Humanidad, sino sólo el futuro de los 'optimates'<sup>25</sup>. Sin embargo, sabe perfectamente el lugar que le corresponde al hombre y cuál es el de la divinidad:

«Nadie, oh Cirno, es causante de su infortunio o de su riqueza, sino que los dioses son dadores de ambas cosas ... A ningún hombre se le cumplen todas las cosas que desea; los límites de lo imposible le detienen. Los hombres, sin embargo, como ignorantes que somos, tenemos vanas esperanzas, mientras que los dioses lo concluyen todo conforme a sus deseos»<sup>26</sup>.

Zeus es el distribuidor de las riquezas entre los mortales:

«Jamás, en tu ira, echés en cara a nadie la pobreza que roe el corazón o la funesta indigencia, pues Zeus inclina la balanza ya hacia un lado, ya hacia otro: ya dando riqueza, ya privando de todo»<sup>27</sup>.

El hombre debe elevar plegarias a los dioses para alcanzar de ellos beneficios:

«Ora a los dioses; a los dioses, en cuyo poder está el

25. Cfr. M. Fernández-Galiano. *El concepto de hombre en la Antigua Grecia*. «El concepto de hombre en el pensamiento griego arcaico». Madrid. 1955, p. 27.

26. Teognis. *Elegías* I. vv. 133-142. Adr. Cfr. vv. 617-619: «No todos los deseos se cumplen a los hombres; pues mucho más poderosos que los mortales son los inmortales».

27. Teognis. *Elegías* I. vv. 155-158. Adr. Cfr. Arquiloco frag. 207. Adr. Teognis en otros versos de *Elegías*. vv. 165-166 dice: «Nadie es rico ni pobre, malo ni bueno, si no lo dispone la divinidad».



imperio del mundo; ni los bienes ni los males vienen sin intervención de los dioses»<sup>28</sup>.

Entre los mortales y la divinidad existen notables diferencias:

«Las imperfecciones, oh Cirno, son naturales a los hombres, sólo los dioses no quieren saberlas»<sup>29</sup>.

«Oh Zeus querido, me produces admiración: pues tú eres el señor de todos los seres, poseyendo al tiempo la gloria y gran poder; conoces el pensamiento y la voluntad de cada uno de los hombres y tu poderío es superior al de todos los demás. ¡Oh rey!»<sup>30</sup>.

El hombre no puede luchar contra la divinidad:

«los inmortales ni juzgarlos: a nadie es ello permitido»<sup>31</sup>.

En plena crisis y transformación del mundo aristocrático, nació en Tebas uno de los más grandes líricos de la Humanidad: Píndaro. «Sus himnos se hallan vinculados al más alto momento de la vida agonal, a las victorias de Olimpia, o de las otras grandes luchas de la época. El poema presupone la victoria y se consagra a festejarla, y es de ordinario cantado por un coro de jóvenes en el momento, o poco después, del retorno del vencedor. Esta vinculación de los cantos de victoria a su ocasión externa tiene un sentido religioso como los himnos de los dioses»<sup>32</sup>. Cuando el vencedor olímpico ha sido engalanado con la corona de la victoria en los Juegos Olímpicos, Píndaro no se olvida de repetirlo:

«Necio sería quien pretendiese traspasar las columnas de Heracles»<sup>33</sup>.

28. Teognis. vv. 173-175.

29. Teognis. vv. 227-329.

30. Teognis. vv. 373-376.

31. Teognis. vv. 687-688.

32. W. Jaeger. *Paideia*. p. 199.

33. Píndaro. *Olimpica* III, vv. 44-45. Traducción de M. Fernández Galiano *op. cit.* p. 33, todas las traducciones de Píndaro son del mismo autor. Según F. R. ADRADOS. *El mundo de la lírica...* los epítetos a Zeus son, entre otras cosas, «una encarnación de una ley que domina al hombre».





«Que nadie aspire a ser un dios»<sup>34</sup>.

«No hay quien pueda subir al Broncíneo cielo»<sup>35</sup>.

Recuerda también que el hombre es

«el sueño de una sombra»<sup>36</sup>.

«Una mera nada»<sup>37</sup>.

Comparado con

«el inquebrantable Olimpo de los dioses, un organismo destinado a morir»<sup>38</sup>.

A la vez, en este genial poeta encontraremos la abertura para comenzar otra consideración del hombre:

«Sin embargo, en algo nos asemejamos a los inmortales: en grandeza de espíritu o de cuerpo, aunque ignoremos la meta»<sup>39</sup>.

Este breve resumen de textos basta para mostrar la consideración del hombre frente a la divinidad en la Lírica Griega arcaica.

## B) *Los filósofos presocráticos*

La Filosofía Griega del periodo denominado con el nombre genérico de Presocrático, fue siempre proclive a estudiar los fenómenos del mundo físico, desentendiéndose de las cuestiones relacionadas con el hombre. W. Jaeger ha visto cómo «paso a paso los problemas del hombre se fueron colocando irresistible-

34. Píndaro. *Olimpica*. V. vv. 23-24.

35. Píndaro. *Pítica* X. v. 27.

36. Píndaro. *Pítica* VIII vv. 95-96. Cfr. *Heródoto* I.32,4: dice que Solón en una conversación con Creso dijo: «el hombre es pura contingencia». Véase también *Heród* VII. 49,3.

37. Píndaro. *Nemea*. VI v. 3.

38. Píndaro. *Istmica* VII v. 42.

39. Píndaro. *Nemea* VII v. 4-6.



mente en primer término»<sup>40</sup>. Señala como iniciador a Jenófanes de Colofón, al que inserta en la línea de los pensadores y poetas que intentan «la búsqueda de principios uniformes que permitieran comprender mejor lo aparentemente confuso e indeterminado»<sup>41</sup>. Se trata de un pensador singular que no estudia lo real y lo esencial en la materia, sino en lo divino<sup>42</sup>. Por este camino llega a afirmar que Dios es uno<sup>43</sup>, exento de las limitaciones antropomórficas. Es un dios que entiende todo su ser a la vez, que «pasa siempre del pensamiento al cumplimiento, y no al revés, como si la sabiduría divina procediese de su omnipotencia»<sup>44</sup>. Este es el rasgo distintivo de la divinidad respecto de los hombres. Ningún hombre posee el conocimiento estricto de todo:

«Aun cuando por azar resultara que dice la verdad completa, sin embargo, no la sabe. Sobre todas las cosas sólo hay opinión»<sup>45</sup>.

Además, como dice B. Snell, «los hombres van conquistando con esfuerzo propio su saber, de suerte que aunque lleguen al conocimiento perfecto, pueden, sin embargo, ir encontrando algo mejor ... Aquí adquiere importancia por primera vez la actividad y el esfuerzo del hombre por tender un puente entre lo humano y lo divino»<sup>46</sup>. De este modo se expresó Jenófanes:

«Los dioses no han revelado a los mortales desde un principio todas las cosas, sino que con larga búsqueda van encontrando los hombres poco a poco lo mejor»<sup>47</sup>.

40. W. Jaeger *op. cit.* p. 272.

41. B. Snell *op. cit.* p. 200.

42. B. Snell *op. cit.* p. 201.

43. Jenófanes. DK. 21B, 23.

44. B. Snell *op. cit.* p. 202.

45. S.E. *Adv. Math.* VII. 49 y 110 = DK. 21B, 34.

46. B. Snell *op. cit.* pp. 199-200.

47. Estobeo. *Ant.* I,8,2 = DK. 21B, 18.



Se trata de una línea de pensamiento que enmarca al hombre en el horizonte de la divinidad<sup>48</sup>. El cuadro se amplió considerablemente al orientarse el pensamiento a la «búsqueda del origen y naturaleza del ser»<sup>49</sup>, a conocer la naturaleza de las cosas<sup>50</sup>. De este modo, según A. Díaz Tejera, «el horizonte conceptual del hombre se amplió, sobrepasando la dicotomía hombre-divinidad; y dentro de ese horizonte, el hombre se afianzó igualmente en su posición central»<sup>51</sup>.

«Este mundo ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres lo hizo»<sup>52</sup>.

Son las palabras con las que Heráclito de Efeso engloba en un cosmos los dioses, los hombres, el cielo, la tierra, los animales y otras cosas que coexisten en una completa armonía y proporción anudados por la tensión del Λόγος<sup>53</sup>. El hombre encuentra su lugar en una oposición intermedia entre la divinidad y los animales<sup>54</sup>. Para Alcmeón de Crotona el hombre tiene una manera de conocer diferente a la de los animales, y a la de los dioses. Los primeros conocen sólo lo sensible de manera individual y aislada, los segundos captan lo invisible. Los hombres sólo pueden relacionar las diversas experiencias sensibles y, a partir de este nivel, conjeturar o deducir lo invisible.

Parménides de Elea hace intervenir a la diosa para conducir a los mortales hasta la comprensión del ser puro<sup>55</sup>. Empédocles pone el énfasis en la imperfección de la percepción sensorial, en la limitación de los sentidos que reciben muchos datos erróneos con los cuales configuran pensamientos burdos<sup>56</sup>. En un libro

48. Cfr. A. Díaz Tejera art. cit. p. 12.

49. Cfr. A. Díaz Tejera art. cit. p. 12.

50. Cfr. A. Díaz Tejera art. cit. p. 12.

51. Cfr. A. Díaz Tejera art. cit. p. 13 y B Snell *op. cit.* p. 206.

52. Heráclito. DK. 22B, 30. Lo que los hombres hacen en su mundo y su mundo es *χρήματα*. Se echa de menos un estudio sobre la correspondencia terminológica entre Heráclito y Protágoras.

53. Cfr. B. Snell *op. cit.* p. 206.

54. Cfr. B. Snell *op. cit.* p. 207.

55. Cfr. los primeros versos del Poema de Parménides correspondientes al Camino de la Verdad, y DK 28B, 11.

56. Cfr. W. Jaeger. *op. cit.* p. 270.



titulado *Las Purificaciones* «conduce al hombre ... por vía mística a una existencia pura, originaria y divina, del alma»<sup>57</sup>. Finalmente Anaxágoras convierte al *Nous* en el principio energético del universo «jamás cesan todas las cosas en su constante cambio, armonizándose unas veces en la unidad por efecto del Amor y otras separándose bajo el odio de la Discordia»<sup>58</sup>.

A. Díaz Tejera resume esta primera fase del pensamiento griego sobre el hombre en dos direcciones. «En una primera dirección, menos reflexiva, sin duda, emana del hombre un marco en que aquel se siente, en parte, actor de su propia decisión aunque limitado por el horizonte de lo divino... en la otra dirección, más reflexiva, el hombre con su mente inquisidora, descubre un marco global en el que tanto la divinidad como él mismo y la naturaleza conforman una interacción cósmica y armónica pero en el que, no obstante, el ser humano no se siente ahogado, sino que se siente el foco de irradiación dentro de ese horizonte cósmico»<sup>59</sup>. En este momento aparece la Sofística con su interés por las cuestiones relacionadas con el hombre, al que sitúan en el centro de sus reflexiones como ser que obra y conoce<sup>60</sup>. Comienza un nuevo período de la Historia de la Filosofía Griega y, en general, de la historia del pensamiento.

### III. APROXIMACION A LA CUESTION DEL HOMBRE-MEDIDA

«Mientras que, hasta ahora, el sujeto, cuando reflexionaba sobre lo absoluto, sólo producía pensamientos y tenía ante sí este contenido, ahora, dando un paso más, nos encontramos con que esto no es la totalidad de lo que aquí existe, sino que el

57. W. JAEGER. *Paideia*. p. 270.

58. Cfr. A. Díaz Tejera art. cit. p. 15, nota 21. El fragmento que cita es DK. 28B, 17 1-13.

59. A. Díaz Tejera art. cit. p. 15.

60. W. Capelle *Historia de la Filosofía Griega*. p. 11.



sujeto pensante forma también parte esencial de la totalidad de lo objetivo»<sup>61</sup>. Con estas palabras comienza Hegel el capítulo dedicado a la Sofística en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. El centro y eje de las preocupaciones de estos maestros itinerantes no es otro que el hombre, el individuo dentro de la sociedad. Como hemos visto, algunos de los representantes de este movimiento intelectual hunden sus raíces en la filosofía anterior y comienzan sus reflexiones con temas de tipo físico, pero no se quedan ahí. Después de componer un libro con el título genérico *Sobre la naturaleza*, pasan a las cuestiones antropológicas y marginan las cuestiones físicas. Se ocupan de la instrucción en los distintos campos del saber, para hacer buenos ciudadanos y gobernantes.

Protágoras de Abdera es no sólo el primer sofista sino también el primero de los pensadores griegos que coloca al hombre como centro en torno al cual giran sus inquietudes intelectuales.

La conocida frase del hombre-medida es la clave de la antropología protagorea. A ella limitaremos el presente estudio de la antropología del sofista de Abdera. El texto ha llegado a través de los testimonios de Platón, Aristóteles, Sexto Empírico y Diogenes Laercio.

Platón expone la famosa frase en dos ocasiones. En el diálogo de la época de transición *Crátilo*:

«Como decía Protágoras al afirmar que de todas las cosas la medida era el hombre»<sup>62</sup>.

y en el otro diálogo de la vejez *Teeteto*:

«Protágoras dice, más o menos, que la medida de todas las cosas es el hombre, tanto de las que son en cuanto que son, como de las que no son en cuanto que no son»<sup>63</sup>.

61. Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Vol II. México 1955, p. 7. (Trad. W. Roces).

62. Platón *Crátilo* 386 a. «ὡσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγω πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον»

63. Platón. *Teet.* 152 a. «Πρωταγόρας...φησὶ γάρ που πάντων χρημάτων



En el segundo texto introduce la variante τῶν δέ μή ὄντων.

En *La Metafísica* de Aristóteles se hace referencia a la frase:

«Y Protágoras respecto al hombre afirma que es la medida de todas las cosas, como si dijera que lo que es el que sabe o el que siente, y éstos porque tienen el uno sensación y el otro ciencia, que decimos que son medidas de su objeto. Y así, no diciendo nada extraordinario, parece decir algo»<sup>64</sup>.

Ya veremos por qué Aristóteles califica de vulgar el 'dictum' de Protágoras. En otro pasaje dice:

«Semejante a lo expuesto es también lo dicho por Protágoras. Este, en efecto, afirmó que la medida de todas las cosas es el hombre, que es como decir que lo que opina cada hombre es la pura verdad»<sup>65</sup>.

Sexto Empírico también hace un par de referencias a la

μέτρον ἀνθρώπων εἶναι τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι τῶν δέ μή ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν». En el mismo diálogo hay otras referencias de carácter gnoseológico. Cfr. Platón *Teet.* 161 d: «Si cada hombre como resultado de la percepción, es, sin lugar a dudas, verdadero para él: si precisamente nadie es mejor juez que uno mismo de sus propias experiencias, tampoco nadie tiene derecho a considerar si es verdadero o falso lo que otro piensa, y si ...cada hombre ha de tener sus propias creencias, que serán todas verdaderas y correctas...». *Teet.* 166 c: «... dirá Protágoras, No, ten tú espíritu más generoso y ataca lo que realmente dije; y demuestra, si puedes, que cada uno de nosotros no tiene sus propias percepciones, o que suponiendo que sean propias, no se desprende de ello que lo que cada uno parece llegue a ser o sea, si podemos usar sólo la palabra es, nada más para aquel a quien le parece». Véase también los párrafos 170 a y 171 a y Platón. *Protág.* 334 b-c: «οὗτω δε ποικίλον τί ἐστὶν τὸ αγαθόν καὶ παντοδαπὸν ὥστε καὶ ἐν ταῦθα τοῖς μὲν τοῦ σώματος». «Así que el bien es algo tan variado y multiforme que aún aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, «eso mismo es lo más dañino para las internas».

64. Πρωταγόρας δ' ἀνθρώπων φησι πάντων εἶναι μέτρον, ὥσπερ ἅ εἰ τὸν ἐπιστήμονα εἰπὼν ἢ τὸν αἰσθανόμενον· τούτους δ' ὅτι ἔχουσιν ὁ μὲν αἰσθῆσαι ὁ δέ ἐπιστήμην, ἃ φαμεν εἶναι μέτραν τῶν ὑποκειμένων. οὐδὲν δὴ λέγοντες περιττὸν φαίνονται τι λέγειν. Aristóteles. *Metaf.* 1053a 35–1053b 3.

65. Aristóteles. *Metaf.* 1062b 12-15: «...καὶ γὰρ ἐκεῖνος εἶπε πάντων εἶναι χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων, οὐδὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἐκάστω τοῦτο καὶ εἶναι παγίως.»



famosa frase. Sobre estas dos noticias han versado la mayoría de los comentarios y traducciones de los críticos.

«La medida de todas las cosas es el hombre, tanto de las que son en cuanto que son, como de las que no son en cuanto que no son»<sup>66</sup>.

El otro fragmento es de carácter doxográfico<sup>67</sup>, más que una transmisión de la frase de Protágoras:

«También Protágoras sostiene que la medida de todas las cosas es el hombre, tanto de las que existen en cuanto que existen, como de las que no existen en cuanto no existen, entendiendo por medida la norma y por cosas lo real ... y por esto sostiene que lo único existente es lo que aparece a cada uno y de esta manera da la existencia<sup>68</sup>. Según él, por tanto, acontece que el hombre es norma de las cosas que existen. En efecto, todo lo que se manifiesta a los hombres existe y lo que no se manifiesta a ningún hombre no existe...»<sup>69</sup>.

El testimonio de Diógenes Laercio es igual que el fragmento de Sexto Empírico; por esta razón no lo transcribimos<sup>70</sup>.

Los críticos han centrado sus traducciones en los textos de Sexto Empírico y Diógenes Laercio. Existe una polémica latente entre las distintas versiones en lo que se refiere a la traducción del texto y a la interpretación. He recogido las más significati-

66. Sexto Empírico (S.E.) *Adv. Math.* VII. 60 = DK. 80b, 1.

67. Cfr. la edición de Sexto Empírico de H. Mutschmann, ΠΥΡΡΩΝΕΙΝ ΥΠΟΤΘΠΩΣΕΩΝ. Lipsiae 1958, pp. 54-55, corregida por I. Mau.

68. Πρωταγόρας δε βούλεται πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον, τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐχ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, μέτρον μὲν λέγων τὸ κριτήριον, χρημάτων δὲ τῶν πραγμάτων... καὶ διὰ τοῦτο τὰ φαινόμενα ἐκάστω μόνον, καὶ οὕτως εἰσαγεῖ πρὸς τὴν S.E. *Pyrrh.* I. 216. El subrayado, según la edición de H. Diels, no es doxográfico, cfr. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. II, p. 257. Frag. 80A, 14.

69. S.E. *Pyrrh.* I, 219: «...γίνεται τοίνον κατ' αὐτὸν τῶν ὄντων κριτήριον ὁ ἄνθρωπος. πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις κατ' ἔστιν, τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν».

70. D.L. IX.51 = DK. 80A, 1.



vas a mi juicio. Los comentarios vendrán después de la exposición de las traducciones.

Hegel en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* da la siguiente versión:

«Von alle Dingen ist das Mass der Mensch, von dem das ist, dass es ist, von dem was nicht ist, dass es nicht ist»<sup>71</sup>.

H. Diels y W. Kranz dan la traducción siguiente:

«Aller Dingen Mass ist der Mensch, der seienden, dass (wie) sie sind, der nicht seienden, dass (wie) sie nicht sind»<sup>72</sup>.

Las palabras entre paréntesis corresponden a una discusión entre los dos autores. H. Diels prefiere la versión de 'dass', 'que' en castellano, mientras que W. Kranz se inclina por 'wie', 'como' en nuestra lengua<sup>73</sup>.

K. Jöel sólo introduce una variante en su versión respecto a las anteriores traducciones. La palabra  $\omega\varsigma$  para él significa 'sofern': 'en tanto que'<sup>74</sup>.

La versión que ofrece W. Nestle está condicionada por la interpretación que hace de la frase:

«Aller Gatungen (Qualitäten) mass ist der Mensch, derer die bestehen, dafür, dass sie bestehen und derer die nicht bestehen dafür, dass sie nicht bestehen»<sup>75</sup>.

La versión de M. Untersteiner depende también de su interpretación de cada uno de los términos de la frase:

71. Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Suhrkamp Verlag. Vol. 18. Francfort 1971, p. 429.

72. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. II. p. 263. H. Diels explica que 'wie' sería la traducción correcta en el caso de que 'Sein ist gleich jemandem Erscheinen'.

73. En una nota a pie de la página 263 explica esta discrepancia.

74. K. Jöel. *Geschichte der Antiken Philosophie*. Tübingen 1921. Vol. I, pp. 708-709.

75. W. Nestle. *Vom Mythos...* p. 271.





«L'uomo è dominatore di tutte la esperienze in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo de realtà»<sup>76</sup>.

Señalemos que la versión de M. Untersteiner fue duramente atacada y criticada por F.R. Holland, diciendo que al traducir la palabra *χρήματα* como 'fenomenalita' está introduciendo conceptos casi kantianos<sup>77</sup>.

J. Burnet traduce la frase de la manera siguiente:

«Man ist the measure of all things, of things, that they are, and of the things that are not they are not»<sup>78</sup>.

La versión en castellano de F. Rodríguez Adrados es esta:

«El hombre es la medida de todas las cosas en relación con la existencia de lo que existe y la no existencia de lo que no existe»<sup>79</sup>.

W.C.K. Guthrie ofrece una traducción igual a la citada antes de J. Burnet:

«Man us the measure of all things, of things that they are...»<sup>80</sup>.

El profesor austriaco A. Lesky hace una versión simple «sin sobrecargarla con el lastre de la problemática de la discusión moderna»<sup>81</sup>:

«Aller Dinger Mass ist der Mensch, der Seienden dass sie sind, der nicht Seienden dass sie nicht sind»<sup>82</sup>.

76. M. Untersteiner. *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*. Fasc. I, pp. 73-74.

77. Cfr. «On Making sense of a Philosophical Fragment». *Classical Quarterly* 1956, pp. 215-220.

78. *Greek Philosophy*. Londres 1960, p. 114. Cfr. A. Levi. «The man-measure principle its meaning and application». *Philosophy*. 1940, pp. 148-149.

79. *La Democracia Ateniense* p. 206. Madrid 1975.

80. *History of Greek Philosophy*. Vol. III, p. 183. Cambridge 1969.

81. *Historia de la Literatura Griega*. p. 373. Madrid 1968. (Trad. J.M. Diaz Regañón y B. Romero).

82. A. Lesky. *Geschichte der Griechischen Literatur*. Munich 1962. 2º edición p. 378. En la edición castellana, p. 373, dice «el hombre es la medida...»



G. Reale ha propuesto la siguiente traducción:

«L'uomo è misura di tutte le cose, di quello che sono per ciò che sono, e di quello che non sono per ciò che non sono»<sup>83</sup>.

Prefiero seguir la traducción que proponen H. Diels y W. Kranz, aunque estos autores no explican por qué traducen la frase colocando en primer lugar 'la medida...' y no 'el hombre' como hacen casi todos los autores. Pienso que esta versión de la frase no sólo es correcta, sino también la más adecuada porque expresa perfectamente la independencia sintáctica del lexema μέτρον frente al sustantivo ἄνθρωπος. Esta independencia es posible lingüísticamente porque el adjetivo tiene dos funciones en una frase: atributiva en la que quedaría determinado sintácticamente, y predicativa, en la que determina, es decir, «pasa a ocupar una posición independiente y desde el punto de vista lexical adquiere una autonomía semántica sustancial»<sup>84</sup>. En esta oración, según A. Díaz Tejera, «la atención semántica recae más en μέτρον que en ἄνθρωπος, por lo que la traducción debería de ser 'la medida de todo es el hombre' y no al revés»<sup>85</sup>. Esta traducción se justifica filosóficamente porque al interpretarse μέτρον como un adjetivo sustantivado se busca un correlato referencial y se encuentra en ἄνθρωπος.

La crítica actual se ha centrado en los siguientes puntos:

- a) A qué tipo de hombre se está refiriendo Protágoras: a un hombre genérico, o al hombre considerado individualmente.
- b) Cómo se traduce la palabra ὡς: 'qué', 'de qué manera' o 'cómo'.
- c) χρήματα son cosas, y de qué tipo en este caso, o son más bien cualidades.

83. *Storia della Filosofia Greca*. Vol. I, 230. 3ª Edición Milán 1979,

84. Cfr. para las ideas anteriores a la cita y para esta misma: A. Díaz Tejera. «Gramática y derivación lexical». *Revista Española de Lingüística*. 1979. p. 464.

85. A. Díaz Tejera art. cit. p. 465.



- d) La interpretación de la palabra μέτρον.  
e) Las consecuencias gnoseológicas de la frase. No voy a desarrollar ahora este último punto, puesto que pienso dedicar un artículo a la epistemología de los sofistas<sup>86</sup>.

La primera cuestión ha tenido dos líneas de interpretación, como hemos indicado al enunciarla. En la Antigüedad, se usó siempre el singular: no hay ningún texto que use el plural. Esto, por sí mismo, no quiere decir que se refiera al hombre concreto; puede admitirse la referencia a la Humanidad. Sexto Empírico parece referirse al hombre individual, o al menos le da un sentido individual. No obstante, Platón en su diálogo *Teeteto* usa algunas expresiones que pueden inducir a pensar que se está considerando al hombre en general<sup>87</sup>. Pasemos a ver las distintas posturas y sus respectivos defensores.

Los apologistas de la tesis del hombre genérico han sido pocos. Hegel, que en otras ocasiones ha servido de introducción, no se define claramente. Admite que puede tratarse de ambas cosas, y de algunas más que él apunta. «Es una frase equívoca, pues medida de las cosas puede ser el hombre indeterminado y multifacético, cada hombre según su particularidad específica, este hombre fortuito; pero puede tratarse también de la razón consciente de sí misma que hay en el hombre, de que el hombre concebido como naturaleza racional y sustancial general, sea medida absoluta»<sup>88</sup>. De esta interpretación han surgido las demás posturas ante la famosa frase.

El más acérrimo defensor de la consideración del hombre genérico ha sido Th. Gomperz que traduce la frase:

86. Cfr. Laszlo Versenyi, en *Sophistik* p. 290. Darmstadt 1976. Edición a cargo de J. Classen.

87. Cfr. Laszlo Versenyi, en *Sophistik* p. 291, nota 2. Los textos que confirman esta opinión son: Platón *Teet.* 170a «Nosotros expresamos lo que parece verdadero a u hombre o mejor aún, a todos los hombres (πάντων ἀνθρώπων) ...»; y *Teet.* 171a en donde se usa el término τὸ πλῆθος ἀπαντας y en 171c πάντων.

88. *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Vol II, pp. 29-30. Corresponden a las pp. 429-430 de la edición alemana.



«Di tutte le cosa misura è l'uomo; delle cose qui sono, che esse sono, delle cose che non sono, che non sono»<sup>89</sup>.

A él le parece más legítima la interpretación «que atribuye un significado general y no ya individual al principio de Protágoras<sup>90</sup>... En cuanto a la segunda hipótesis individualística una simple consideración: ¿Qué significa que el individuo humano sea declarado el canon o medida de la existencia de las cosas? Si llegase a significar alguna cosa, puede solamente significar la completa negación de una realidad cognoscible objetiva»<sup>91</sup>. A. Chiapelli ha seguido la opinión de Th. Gomperz y piensa que en la famosa frase de Protágoras «no encuentra expresamente que tal sea el individuo o el sujeto singular, sino únicamente que el hombre en general sea el centro y medida del universo»<sup>92</sup>. No es claro que A. Lesky se pronuncie por esta tesis aunque dice literalmente que «la frase... ha de tomarse en sentido general»<sup>93</sup>.

Hay un grupo de pensadores que, dejando claro que Protágoras se está refiriendo al hombre individual, interpretan la frase desde un punto de vista colectivo, es decir, consideran al hombre como individuo social, en sociedad. Parece que fue W. Nestle quien lanzó esta opinión. A la pregunta por el sentido que tiene el hombre en la frase de Protágoras, responde que para Platón, Aristóteles y Sexto Empírico, significa hombre individual, pero advierte que esto no quiere decir que se entendiera en este sentido en la Antigüedad. Con ella el sofista habría evitado el peligro de caer en un individualismo incontrolado, «este individualismo era aún más amenazador en el terreno ético-político. En éste lo evita entendiendo al hombre en sentido

89. *Pensatori Greci*. Vol. II, pp. 268-269.

90. Th. Gomperz *op. cit.* p. 269-271 y *Apologie der Heilkunst*. 2ª edición p. 22. Leipzig 1910.

91. Gomperz *Pensatori Greci*. p. 271. 3ª Edición Italiana Florencia 1950.

92. «Per la Storia della sofistica Greca». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3. 1890, p. 254.

93. A. Lesky. *op. cit.* p. 373.



colectivo; del mismo modo que los sanos y los enfermos son colectividades, grupos de hombres»<sup>94</sup>. El crítico francés E. Dupreél ha seguido esta opinión, observando que la medida de todas las cosas es el hombre en sociedad. «El sofista de Abdera fue seguramente el menos individualista, el más social de todos los pensadores de la Antigüedad y la frase sobre el hombre-medida, lejos de expresar sólo una teoría de la percepción y de la apariencia en bruto, encierra también —y esto es lo esencial— una concepción sociológica del conocimiento y su valor»<sup>95</sup>. Se trata, concluye, de un convencionalismo social que proclama la primacía de la razón sobre la naturaleza animal<sup>96</sup>. Esta interpretación, según el mismo autor, está muy acorde con el ideal protagoreo de construir una sociedad cuyo fundamento fuese la concordia y la educación en las virtudes cívicas<sup>97</sup>. B. Farrington da un sentido ético a la frase, «es bastante probable que con ello quisiera negar la existencia de patrones absolutos de conducta»<sup>98</sup>.

Los defensores de la tesis del hombre individual son muchos. Por esta razón, me veo obligado a espigar sólo un número limitado de opiniones. F. Ueberweg es uno de ellos (en contra de Th. Gomperz). Es la razón que le llevó a decir que de ahí derivan el subjetivismo y el relativismo epistemológico que el sofista mantiene<sup>99</sup>. W. Windelband, interpretando la frase desde un punto de vista gnoseológico, dice: «toda cosa es, para todo individuo, tal como se le aparece a él, más sólo lo es para un

94. Cfr. W. Nestle. *Historia del espíritu Griego*. p. 119. Barcelona 1975. 2ª Ed. Trad. de M. Sacristán. Del mismo autor *Vom Mythos zum Logos...* p. 273. 2ª Reimpresión Stuttgart 1966. La misma idea la expone en la introducción de la edición del diálogo de Platón *Protágoras*. Berlín 1920, p. 14.

95. *Les Sophistes*. París 1948. p. 19.

96. *Les Sophistes*. p. 28.

97. *Les Sophistes*. p. 38.

98. *Ciencia y Filosofía en la Antigüedad*. p. 99. 3ª Edición. Barcelona 1967. Trad. de P. Murset y Ramos

99. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Vol. I. p. 116. 14ª Edición Stuttgart 1957. Texto revisado y actualizado por K. Prächter. «Und zwar ist hier der Mensch nicht als Gattung gemeint; sondern als Individuum, wie aus des Protagoras Schrift entnommen wort (cita Platón. *Teet.* 152 a=DK. 80B, 1)... Mit diesem subjektivismus hangt der Relativismus anzusamen».



un individuo, y, más exactamente, para ese estado momentáneo de percepción»<sup>100</sup>. E. Zeller, que hace un detallado y erudito comentario de la frase<sup>101</sup>, se inclina a pensar que se está hablando del hombre como individuo, más que en un sentido general<sup>102</sup>. A. Menzel piensa de la misma manera<sup>103</sup>. Sir E. Barker dice que Platón en el *Teeteto* no indica que todos los hombres sean medida desde el punto de vista epistemológico<sup>104</sup>. A. Levi, buen conocedor del pensamiento sofístico y protagoreo, dice que, tal como está formulada la frase, caben perfectamente las dos opiniones: el hombre genérico de Th. Gomperz y el hombre individual, pero se inclina por la primera<sup>105</sup>. F. Copleston, basándose en el testimonio de Platón en el *Teeteto*<sup>106</sup>, mantiene que se está refiriendo al hombre en un sentido individual, no genérico<sup>107</sup>. G. Reale dice que el criterio es el hombre, pero el hombre singular —il singolo uomo— y rechaza la tesis de Th. Gomperz y la posibilidad de que se trate de un hombre en general<sup>108</sup>.

Hay una tercera vía, que podríamos llamar intermedia: los que prefieren no inclinarse ni de un lado ni de otro. Ya hemos citado a Hegel para quien puede tratarse de una concepción del hombre o de otra indistintamente. Aunque es claro que se inclina, de acuerdo con su panlogismo, a darle, a modo de sujeto, la Razón Absoluta. K. Jöel mantiene también que no hay distinción<sup>109</sup>. Para A. Lesky la cuestión excede la posible exégesis del texto. Si en la frase hombre «debe entenderse colectiva o indivi-

100. *Historia de la Filosofía Antigua*. p. 121. Buenos Aires 1955. Trad. de Rovira Armengol.

101. Cfr. *Die Philosophie...* Vol. I, 2. pp. 1356-1361.

102. Cfr. en especial *op. cit.* p. 1357 y nota 1.

103. «*Die Socialphilosophischen Lehren der Protagoras*». Hellenika. Viena 1938, p. 84.

104. *The Political thought to Plato and Aristotle*. p. 32. 2ª Edición New York 1954.

105. «The man-measure principle: its meaning and applications». *Philosophy* 1940, p. 150. Véase nota 1 en donde se explican las distintas posturas.

106. Platón. *Teet.* 151 e-152 a.

107. F. Copleston. *Historia de la Filosofía*. Vol. I, p. 101. Barcelona 1969. Trad. J.M. García de la Mora.

108. *Storia della Filosofia...* Vol. I. p. 231.

109. K. Jöel. *op. cit.* pp. 704 y ss.



dualmente, es cuestión que reclama palabras diferenciadoras que no están contenidas en ella. La frase ... debe tomarse en sentido general y entenderse, ante todo, como un ataque»<sup>110</sup>. Laszlo Versenyi aduce testimonios platónicos del *Teeteto* en los que pueden admitirse las dos interpretaciones del hombre<sup>111</sup>. M. Untersteiner identifica a ambos tipos de hombre, afirmando que se trata de momentos dialécticos formados por ambas consideraciones del hombre, Confirman su opinión los testimonios de Platón en *Crátilo* 386 e, donde tienen un valor absoluto las opiniones individuales, y el *Teeteto* 151 a-152 a, en el que la sensación, mundo de los sentidos, es igual para todos los hombres<sup>112</sup>. F.R. Adrados afirma que «en cuanto al hombre de la famosa frase, se ha propuesto interpretarlo ya como hombre individual ya como hombre genérico, ya sin introducir distinción entre uno y otro. Esta última opinión me parece la más acertada»<sup>113</sup>.

El segundo problema de interpretación que planteábamos es la traducción exacta de la palabra  $\omega\varsigma$ . En alemán puede interpretarse como 'dass' o 'wie', indistintamente. En inglés puede tener tres acepciones: 'that', 'in what manner' y 'how'. En italiano, en cambio, se traduce por dos palabras: 'che' y 'come'. La cuestión sigue siendo polémica y está lejos de solucionarse. Para el caso de la lengua alemana, E. Zeller hace un extenso comentario en su *Die Geschichte der Philosophie der Griechen*<sup>114</sup>. Para el inglés, cada autor lo interpreta como quiere. Laszlo Versenyi no entra en la cuestión<sup>115</sup>. W.C.K. Guthrie da las distintas versiones de la traducción de la palabra<sup>116</sup>. En el caso del italiano M.

110. Cfr. *op. cit.* p. 373.

111. «Protagoras' Man Measure fragmente», en *Sophistik* p. 290.

112. *I Sofisti*. pp. 56-57 y 96-113. 2ª Edición Milán 1962.

113. *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*. p. 248. Madrid 1966. Las razones que da se centran en que el texto de Platón *Teet.* 166 d y ss hace alusión tanto al hombre individual como al genérico. Antes el mismo autor escribió que el hombre significa «los diversos grupos o colectividades en que (el hombre) se integra». «Lengua, ontología y lógica en los sofistas y Platón». *Rev. de Occidente*. 99. 1971 p. 302.

114. Cfr. *op. cit.* p. Vol. I,2. pp. 1355-1356. con las notas número 1 de ambas páginas.

115. En art., cit. p. 295. «Since we are no longer dealing with abstract theoretical questions concerning things in themselves...»

116. Sobre todo W.C.K. Guthrie *op. cit.* p. cit. Vol. III, pp. 189-190.



Untersteiner dice que para la traducción de ὄς es válido tanto 'che' como 'come'; distinguirlos sólo es posible de una forma abstracta<sup>117</sup>.

El significado de la palabra χρήματα en la frase ha sido diversamente interpretado. W. Nestle afirma que designa cualidades tanto sensibles como morales y políticas. No se corresponde con cosa, 'stricto sensu', sino más bien con sus propiedades y con las instituciones políticas y sociales. Por esta razón traduce la frase según hemos citado<sup>118</sup>. M. Untersteiner recuerda que los transmisores de los testimonios usaron indistintamente χρήματα y πράγματα, y que en algunas ocasiones tradujeron la primera por la segunda<sup>119</sup>. Teniendo en cuenta el significado de la palabra en griego debe interpretarse, dice M. Untersteiner, como «todo aquello que está delante del hombre, desde lo sensible a lo inteligible, tanto el acontecimiento como la realidad acaecida, el evento en su devenir. Este mundo designado con la palabra χρήματα constituye el ámbito de acción del hombre, el cual sobre él debe ejercitar una obra de interpretación y de dominio»<sup>120</sup>. Laszlo Versenyi le da el sentido de valor que se usa o cuenta, los bienes y las propiedades: las cosas son importantes no tanto en sí mismas, sino en relación con el hombre, y a éste, que no es una quimera abstracta, le importa el mundo de los χρήματα porque necesita de él<sup>121</sup>. F.R. Adrados dice que «hoy es opinión común, fundada en las exposiciones de la doctrina en el *Teeteto* y *Protágoras* platónicos, que las 'cosas' (χρήματα) a que se refiere son bien cualidades, bien valores; es decir, no se trata de juicios existenciales»<sup>122</sup>.

A. Lesky mantiene la misma posición, la palabra hace referencia tanto a cosas, como a objetos, cualidades o valoracio-

117. Cfr. *op. cit.* Fasc. I p. 73.

118. *Historia del espíritu...* p. 118 y *Vom Mythos...* pp. 273-274.

119. Cfr. Laszlo Versenyi art. cit. p. 294, dice que Protágoras usa la palabra χρήματα más veces que ὄντα o incluso πράγματα. Entiende que esta palabra significa 'cosas' o 'cualidades'.

120. *op. cit.* Fasc. I, pp. 72-73.

121. *op. cit.* p. 294.

122. F.R. ADRADOS, *La Democracia...* pp. 206-207. Cfr. «Lengua, ontología y lógica en los sofistas y Platón» *Rev. de Occidente* 99, 1971, p. 302.





nes<sup>123</sup>. A. Levi señala que los textos, en especial el *Teeteto* de Platón se refieren a cosas, pero en atención a cualidades: el viento es frío o caliente. Concluye que se puede interpretar como 'hechos': «so we think the word χρήματα designates facts»<sup>124</sup>. W.C.K. Guthrie amplía la interpretación. Admite que puede tratarse de valores, pero dice que la palabra no se agota en esta versión, sino que abarca todo lo existente<sup>125</sup>. G. Reale afirma que «por cosa se debe entender todos los hechos en general»<sup>126</sup>. X. Zubiri atribuye un sentido gnoseológico a la frase; dentro de ella χρήματα significa «cosas usuales»<sup>127</sup>.

La palabra μέτρον ha tenido también diversas interpretaciones, entre las que destacan las dos siguientes:

- a) Actitud del hombre frente a la realidad que le rodea.
- b) Criterio epistemológico.

En la antigua Grecia se encuentran estas dos acepciones. Platón en el *Teeteto* relaciona μέτρον con αἴσθησις y lo interpreta como κριτής. Sexto Empírico recoge esta opinión, que utiliza para expresar su interpretación de la palabras μέτρον como norma de medida. Aristóteles dice que μέτρον es la medida de lo inteligible. El hombre se convierte en mensurante de la realidad exterior, pero en verdad debería ser el objeto de la medida. Hegel hace depender la medida del valor del contenido y de la determinación general que tenga el pensamiento<sup>128</sup>. Para H. Gomperz y A. Neumann significa también criterio de distinción: 'Unterscheidungsmerkmal'<sup>129</sup>. Para

123. A. Lesky *op. cit.* p. 373, χρήματα significa además de 'cosas', 'objetos', 'cualidades' o 'valoraciones'.

124. *Art. cit.* pp. 148-149.

125. *op. cit.* Vol. III, p. 191. «No doubt it is possible to represent in all these cases plural anything or good for man, business, thing number, etc as having some relation to mankind... but it would be fanciful to suppose that this relation is in the writer's mind, and we may conclude that no word more epecific than thing will serve as its translation in the dictum of Protagoras».

126. *op. cit.* Vol. I, p. 231.

127. Cfr. *Naturaleza Historia Dios* p. 191. 2ª Ed. Madrid 1975.

128. Cfr. *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Vol. II, p. 29.

129. Cfr. H. GOMPERZ. *Sophistik und Rethorik*. p. 204 Leipzig. 1912. A. Neumann «Problematik des Homo-mensura Satzes». *Classical Philology*. 33. 1938.



justificar su traducción, M. Untersteiner mantiene que μέτρον significa medida de contenido, o espacio y dominio de una cosa. Relaciona la palabra con el verbo μέδω que traduce por 'mi prendo', 'cura di', 'protego', 'regno su'<sup>130</sup>. En Protágoras, y en esta frase concretamente, el hombre es entendido como 'dominador de experiencias'<sup>131</sup>. Según E. Barker, significa materia determinada por el hombre, y no al revés. La realidad se comprende en sus relaciones con el hombre; todo objeto adquiere su grado científico en cuanto se vincula de alguna forma con el hombre<sup>132</sup>. G. Reale sostiene que «por medida Protágoras debía entender la norma del juicio»<sup>133</sup>.

Mi interpretación parte de la consideración de frase en sentido antropológico y no ontológico. El hombre es enfocado como ser social-individual. La interpretación se basa en razones contextuales, históricas y sistemáticas. Si se tiene en cuenta lo dicho antes de las palabras μέτρον y χροήματα es preferible traducir la palabra ὡς por 'cómo' en lugar de 'que', ya que hace referencia a las 'cosas' que están en el mundo que el hombre organiza, en el ámbito del obrar del hombre.

Para perfilar el sentido de la antropología de Protágoras, parece oportuno señalar brevemente un doble paralelismo.

1) En *Ser y Tiempo*<sup>134</sup> M. Heidegger estudia la relación entre el hombre y los entes 'intramundanos'. El paralelismo del contenido del párrafo 15 (titulado *El ser de los entes que hacen frente en el mundo circundante*) con la tesis de Protágoras es especialmente llamativo. Dejando otras analogías bastante claras, vamos a resumir el citado párrafo.

M. Heidegger desarrolla la idea de 'andar en el mundo' como andar con los entes 'intamundanos'<sup>135</sup>. El sentido del 'andar con' es también (en castellano) el de 'andar a vueltas' 'andar ocupado', interesarse, enredarse, ocuparse, etc. Todos

130. Sofisti, Testimonianze a Frammenti. Fasc. I, p. 72.

131. *op. cit.* pp. 72-73. «dell'oumo dominatore dalle ezperienze».

132. *The Political Thought...* p. 32.

133. G. Reale *op. cit.* Vol. I, p. 230.

134. M Heidegger. *Ser y Tiempo* Trad. de J. Gaos. 2ª edición México 1962.

135. Cfr. M. Heidegger *op. cit.* p. 80.

136. M. Heidegger *op. cit.* p. 80.



estos sentidos son pragmáticos. M. Heidegger entiende que este modo de tratar a los entes es previo al conocimiento en sentido preciso y, a la vez, que es también un modo de conocer: «La forma inmediata del ‘andar’ no es... el conocimiento no más que preceptivo, sino ‘curarse de’, que manipula, que usa y que tiene su peculiar ‘conocimiento’»<sup>136</sup>. El ente enfocado teórica o científicamente es la ‘Vorhandenheit’, esto es, la presencialidad objetiva puesta ante la mirada. El ente en la relación de ‘andar con’ él operativa o prácticamente es la ‘Zuhandenheit’, esto es, el modo peculiar de conocer del caminar usando haciendo, empleando los ‘Zeugen’: los útiles. La entidad que es pertinente en la analítica del ‘Dasein’ es ésta última. Estos entes, para M. Heidegger «no son objeto de ningún conocimiento del mundo (distinción con el ‘Vorhandenheit’: son lo usado, lo producido (es decir, τὰ πράγματα)»<sup>137</sup>.

En el ‘andar con’ el hombre encuentra las cosas factibles que constituyen el ‘tema previo’. Estas cosas no son ‘res’, sino cosas al alcance de la mano —útiles—. Así lo expresa M. Heidegger: «... con este llamar a los entes ‘cosas’ (res), se hace tácitamente por anticipado una caracterización ontológica. El análisis que pasa de hacerse cuestión de tales entes a hacerse cuestión del ser da con el ‘ser cosa’ y el ‘ser real’. La explanación ontológica encuentra así, al avanzar, caracteres del ser como la sustancialidad, la materialidad, la extensión... Pero los entes que hacen frente en el ‘curarse de’ son en este ser inmediatamente ocultos, incluso preontológicamente. Llamando a las cosas los entes ‘inmediatamente dados’ se yerra ontológicamente, si bien ópticamente se mienta algo distinto. Lo que propiamente se mienta, permanece indeterminado. O bien se caracteriza a estas cosas como cosas ‘dotadas de valor’»<sup>138</sup>. Pero esta dotación es extrínseca y deja sin aclarar lo que subyace a la noción de valor.

M. Heidegger insiste en que el ser que busca es el ‘ser del útil’, es decir, de los πράγματα. La noción de útil no es la de cosa en sí (ser en sí), sino es ‘algo para’. «Los griegos tenían un adecuado término para ‘cosas’: πράγματα, esto es, aquello con lo que se tiene que ver en el ‘andar’ que se ‘cura de’ (πράξις). Pero dejaron

136. M. Heidegger *op. cit.* p. 80.

137. M. Heidegger *op. cit.* p. 80.

138. M. Heidegger *op. cit.* p. 81.



ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente pragmático de los 'prágmata' y los definieron 'inmediatamente' como meras cosas»<sup>139</sup>. Hay que hacer lo que no hicieron los griegos, «poner de manifiesto la forma de ser del útil»<sup>140</sup>. Es un ser peculiar.

Este útil no está aislado. El 'ser útil para' se manifiesta en el plexo. Lo singular del útil no es en sí, sino que se desvela en el plexo, que es una totalidad (no olística) organizada de referencias mutuas y constantes. Así pues, los útiles no son objetos puestos delante, sino entes entre otros entes. Dicho con palabras de M. Heidegger: «Nosotros llamamos al ente que hace frente en el 'curarse de' 'útil'. En el 'andar' se encuentra uno con el útil para escribir o palillero, el útil para coser o la aguja, el útil para hacer algo o el instrumento, el útil para caminar o el vehículo, el útil para medir o el instrumento de medida. Hay que poner de manifiesto la forma de ser útil. Se pone siguiendo el hilo conductor del previo acotamiento de lo que hace de él un útil, del 'ser útil'.

Un útil no 'es' rigurosamente tomado, nunca (un útil no puede estar aislado). Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente un 'algo para...' Los diversos modos del 'para', el ser adecuado 'para', el poderse emplear 'para', el poderse manejar 'para', originan esa totalidad de útiles. En la estructura expresado con el 'para' hay una 'referencia' de algo a algo»<sup>141</sup>.

Los ejemplos de M. Heidegger son nítidos, y muestran ese todo referencial inherente a la noción de útil: «Por el momento se trata de hacer caer bajo la mirada el fenómeno de un plexo de referencia. El útil, respondiendo a su 'ser útil', 'es' siempre por la adscripción a otro útil: palillero, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventana, puertas, cuarto. Estas 'cosas' jamás se muestran inmediatamente por sí, para luego llenar como una suma de cosas reales un cuarto. Lo que hace frente inmediatamente, si bien no aprehendido temáticamente, es el cuarto, pero tampoco este como lo 'entre cuatro paredes', en

139. M. Heidegger *op. cit.* p. 81.

140. M. Heidegger *op. cit.* p. 81.

141. M. Heidegger *op. cit.* p. 81.



un sentido espacial, geométrico, sino como útil para habitar o habitación. Partiendo de ésta se muestra el 'arreglo' de la misma y en él el útil 'singular' del caso. Antes que este último es en cada caso ya al descubierto una totalidad de útiles»<sup>142</sup>.

Fuera del plexo el útil carece de referencia, pierde su sentido de 'ser para'. M. Heidegger muestra que la aprehensión del útil sólo es posible mediante su uso. El útil se desvela totalmente en su manejo o utilización, nunca en la explicación teórica. Para manejar un útil no es necesario, como condición previa, conocer temáticamente el útil.

«El 'andar', en cada caso hecho a la medida del útil y lo único en que éste puede mostrarse genuinamente en su ser, por ejemplo, el martillar con el martillo, no aprehende este ente temáticamente como cosa que se ofrece, y menos aún el usar sabe de la estructura del útil en cuanto tal. El martillar no se limita simplemente a tener una saber del carácter de útil del martillo, sino que se ha 'apropiado' este útil como más adecuadamente no es posible. En semejante 'andar' usando se somete el 'curarse de' al 'para' constitutivo del útil del caso; cuanto menos se mire con la boca abierta la cosa martillo, cuanto mejor se la agarre y se la use, tanto más original se vuelve el aténrselas a ella, tanto más desembozadamente hace frente ella como lo que es, como un útil»<sup>143</sup>. El manejar el útil es un modo de establecer la preeminencia de la pregunta que interroga por el ser. En la utilización 'se ve a través' de la utilización.

Lo determinante del útil es estar-disponible-para. El útil no se ofrece pasivamente, sino que está ahí, en le plexo, 'para algo'. Cuando se usa para ese algo se establecen las referencias mutuas entre los útiles: la pluma para escribir en un papel sobre la carpeta en una mesa etc. Así se muestra el ser del útil, que no se puede aprehender sólo dirigiendo la mirada hacia él, contemplándolo. M. Heidegger señala la neta diferencia entre la 'Zuhandenheit' y la 'Vorhandenheit'. En el primer caso, las cosas se descubren como 'ser a la mano': útiles; en el segundo caso, sólo se ve la forma, no la utilidad. «El martillar mismo es el que descubre la específica manejabilidad del martillo. A la forma de ser útil en que éste se

142. M. Heidegger *op. cit.* p. 82.

143. M. Heidegger *op. cit.* p. 83.



hace patente desde sí mismo la llamamos 'ser a la mano'. Sólo porque el útil tiene este 'ser en sí', y no se limita simplemente a ofrecerse, es manejable en el sentido más lato y 'disponible'. El más agudo dirigir la vista al 'aspecto' de ésta, no es capaz de descubrirlo 'a la mano'. El simple dirigir la vista teóricamente a las cosas carece de comprensión de 'ser a la mano'. Pero el 'andar' manipulando y usando no es ciego, tiene su peculiar forma de ver, que dirige el manipular y le da esa específica adaptación a las cosas que posee. El 'andar' con un útil se somete al plexo de referencias del 'para'. El ver de semejante ajustarse a las cosas es el 'ver en torno'»<sup>144</sup>.

También la naturaleza debe ser aprehendida mediante o como ser útil. No hay que contemplarla y admirarse, sino que ella también tiene el carácter de ser para el hombre. «El bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento 'en las velas'. Con el descubierto 'mundo circundante' hace frente la así descubierta naturaleza. De su forma de ser 'a la mano' puede prescindirse y descubrirla, determinársela a ella misma simplemente en su puro 'ser ante los ojos'»<sup>145</sup>. Comprobamos que la teoría presupone la práctica.

M. Heidegger concluye que la forma de ser de estos útiles es 'ser a la mano'. El 'ser a la mano' no se funda, ontológicamente, en la teoría, por cuanto «el 'ser a la mano' es la determinación ontológica categorial de unos entes tales como son 'en sí'.»<sup>146</sup>.

En resumen, nos parecen claras las siguientes correspondencias:

χρήματα..... 'Zeugen'.

πάντα..... 'Zeugganzheit' (plexo) o 'Welt' (mundo).

μέτρον..... con dos expresiones: 'Der je auf das Zeug zugeschnittene'<sup>147</sup> y: 'Das Werk wird ihm auf dem Leib zugeschnitten'<sup>148</sup>.

144. M. Heidegger *op. cit.* p. 83-84.

145. M. Heidegger *op. cit.* p. 84.

146. M. Heidegger *op. cit.* p. 85.

147. M. Heidegger *op. cit.* p. 82. En la edición alemana *Sein und Zeit* en 'Gesamtausgabe Vol. 2, Francfort 1979. p. 93.

148. M. Heidegger *op. cit.* p. 84. En alemán *op. cit.* p. 95.



2) Un paralelismo, no tan exacto como el anterior, se puede notar en la tradición aristotélica. En el texto ya citado:

«Y Protágoras respecto del hombre afirma que es la medida de todas las cosas, como si dijera que es el que sabe o el que siente, y esto porque tienen el uno sensación y el otro ciencia, que decimos que son medidas de sus objetos. Así, no diciendo nada extraordinario, parece decir algo»<sup>149</sup>.

Aristóteles señala que Protágoras dice algo que es cierto pero que dista mucho de ser lo más importante, salvo que se entienda en el orden del conocimiento. De esta manera Aristóteles sitúa el 'dictum' protagórico en su justo lugar. Veámoslo.

La frase gira en torno a los *χρήματα* que, como hemos dicho, en tanto que medidos por el hombre son poseídos por él. Este tener encuentra su lugar preciso dentro de la pluralidad de sentidos del *ἔχειν* aristotélico<sup>150</sup>, que son jerárquicos o distintos en intensidad. El tener no se agota en la posesión extrínseca de un útil, como pretende Protágoras. Aristóteles dice que este tener es el de menor densidad óptica. *Ἐχειν* tiene varias acepciones, que Aristóteles resume en las *Categorías*:

«El tener se dice de varias maneras: o bien, en efecto, como estado o disposición o alguna otra cualidad —pues se dice de nosotros que tenemos conocimiento y virtud—; o como cantidad, por ejemplo: el tamaño que viene a tener uno —pues se dice que tiene un tamaño de tres codos, o de cuatro codos—; o como lo que rodea al cuerpo, por ejemplo: un manto o una túnica; o como lo que está en una parte del cuerpo, por ejemplo: un anillo en la mano; o como un recipiente, por ejemplo: la medida de los granos de trigo o el vino en vasija: en efecto, se dice que la vasija tiene

149. Aristóteles. *Metaf.* 1053a 35-1053b 3. Trad. V. García Yehbra.

150. El verbo griego *ἔχειν* parece que deriva del sánscrito: el radical *sah-* que significa vencer, tener poder sobre algo, tomar posesión, ejercer el dominio. En védico estas expresiones tienen el radical *haz-*. Ambos radicales tienen este sentido posesivo cuando van con genitivo. Son, como dice P. Chrántrane, *Dictionnaire Etimologie de la langue Grecque* Vol. II, p. 392, París 1970 «Le verbe *ἔχειν* comme tous les verbes 'avoir' exprime un rapport de possession et constitue un 'être à' reuverse». La traducción ajustada de la palabra *ἔχειν* es poseer cosas (propiedades) del uso más común.



vino, y la medida granos de trigo; pues así se dice el tener como una adquisición: pues se dice de nosotros que tenemos una casa y un campo. También se dice de nosotros que tenemos una mujer, y, de la mujer, que tiene un hombre; pero el último mencionado parece ser el modo más raro de tener: en efecto, con tener una mujer no queremos significar otra cosa que estar casado»<sup>151</sup>.

De estas acepciones destacamos las tres más importantes para nuestro tema: la primera es el tener «como estado o disposición». Es el tener propio de las facultades. La segunda es el tener del acto cognoscitivo. La tercera es el tener como posesión, «como lo que está en una parte del cuerpo: el anillo en el dedo». Es el tener como relación entre sustancias. Para Aristóteles la forma más alta de tener es la primera. Lo que dice Protágoras, es correcto. Pero Aristóteles lo asume y llega más lejos. Con otras palabras: su formulación del tener es mucho más profunda que la de Protágoras, pues llega hasta el hábito intelectual y la virtud.

El tener no queda restringido a la posesión extrínseca: tengo un libro, o un lápiz, cosas que puedo coger con la mano, o echarme encima, como el vestido: esta es una mera relación entre sustancias. El hábito o la virtud, tal como los formula Aristóteles, son mucho más que esto: son intrínsecos o perfeccionantes de las facultades superiores del hombre en cuanto que tales. El segundo modo de poseer es, como dice L. Polo, copresencial: la concurrencia simultánea de la operación y lo tenido 'qua' objeto. Es el tener inmanente. Este segundo sentido del tener es expuesto en uno de los pasajes más luminosos de la *Metafísica*:

«Puesto que las acciones que tienen límites ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción o, al

151. *Categorías*. 15b 17-33.





menos, no una acción perfecta (puesto que no son un fin). Acción es aquella en la que se tiene el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido.

Así pues, de estas praxis, unas pueden ser llamadas movimientos, y otros, actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento»<sup>152</sup>.

Este texto merece un comentario. Aquí interesa resaltar la diferencia entre las acciones transitivas, propias del mundo físico (que están en el texto consideradas como movimiento), acciones que tienen término<sup>153</sup>. Y las operaciones inmanentes propias de las facultades cognoscitivas. Los movimientos se llaman transitivos porque el fin de la acción —lo tenido— no es simultáneo con la acción: una vez alcanzado el término final se detiene la acción. L. Polo recuerda un claro ejemplo aristotélico: «al edificar no se tiene lo edificado, y cuando se tiene lo edificado no se edifica. En rigor, el edificar no tiene nunca lo edificado, puesto que al edificar no existe lo edificado y cuando existe lo edificado no se edifica. En ningún momento el edificar posee»<sup>154</sup>.

En las operaciones inmanentes la posesión es estricta. La

152. Aristóteles, *Metaf.* 104b 18-33.

153. L. Polo *Curso de Teoría del Conocimiento*. Año Académico 1982-83, consultado *pro manuscripto*.

154. L. Polo *op. cit.* p. 46.



acción continúa cuando se posee: se ve, se tiene lo visto y se sigue viendo. Es el acto considerado no como proceso hacia un fin, sino como la simultaneidad con el fin. Conocer es «tener *ya* lo conocido. Al conocer, *ya* se ha conocido, y lo conocido tiene carácter de pretérito perfecto. La operación de conocer no procede gradualmente hacia un resultado, sino que *ya* lo ha logrado. La operación de conocer no es sucesiva o continua»<sup>155</sup>, como ocurre en las acciones transitivas.

Los movimientos transitivos tienen un término —πέρας—, un límite de la acción. En cambio, las operaciones inmanentes no tienen término, pues ellas mismas y su objeto son simultáneos<sup>156</sup>. De esta simultaneidad se deduce que las operaciones inmanentes son inmóviles comparadas con las acciones transitivas, porque no tienden al fin, que *ya* es poseído<sup>157</sup>. «El entender posee lo entendido; es la actividad que no transita hasta un efecto exterior, sino que el alcanzarlo es ella misma en cuanto una: es la actividad exactamente una porque no procede hasta un término ulterior por cuanto *ya* lo tiene. Lo cual difiere 'toto caelo' del innatismo. Lo entendido es poseído con carácter de pretérito perfecto. Entender es haber entendido. Haber entendido significa: haber-lo entendido, ob-tenerlo. Entender es un verbo activo; si cabe decirlo así, su pretérito perfecto es un acusativo. En él estriba lo que conviene llamar la conmensuración de ambos: como actividad, el entender no procede de un modo ciego: no hay un tramo de tal actividad previo a lo entendido. Por ello, ni siquiera es acertado decir que la operación de entender es un proceso. Y justamente por ello sólo se entiende lo uno; lo entendido es uno porque no es efectuado por partes o de un modo continuo, sino que se alcanza, es alcanzado *ya*: lo entendido es un pretérito perfecto... La conmensuración es estricta: ni más entender que entendido, ni más entendido que entender»<sup>158</sup>.

La noción de μέτρον de Protágoras es remitida al 'habitus' categorial, la última de las categorías.

155. L. Polo *op. cit.* p. 46.

156. L. Polo *op. cit.* p. 56.

157. L. Polo, *op. cit.* p. 67.

158. «Lo intelectual y lo inteligible». Anuario Filosófico 15.2 1982, p. 122.



El hábito predicamental se define como una relación entre sustancias. Esa relación es tal que una sustancia pertenece a la otra y es medida por ella. Claro está que dicha pertenencia es la más débil (y no la imposible de superar, como sostiene M. Heidegger). La noción de μέτρον y su aplicación a las χρήματα es dilucidada por Aristóteles de esta manera.

En un artículo excelente de J. Cruz Cruz se pone de manifiesto la relevancia del haber categorial dentro de la tradición aristotélica<sup>159</sup>. Resumimos a continuación este trabajo.

El haber categorial tiene una doble referencia: posesión y disposición<sup>160</sup>. En cualquiera de los dos casos indica una relación. En el primero, entre el sujeto tenente y lo tenido: la noción de haber «se aplica allí donde hay una totalidad formada de modo general por lo habiente y lo habido»<sup>161</sup>. La segunda acepción indica también una relación: una cosa está dispuesta de un modo determinado: en sí misma o bien respecto a otra<sup>162</sup>. Así J. Cruz define el haber predicamental como «el modo conforme al cual una cosa se ordena a otra, en cuanto una se dice completamente habida respecto de otra llamada habiente»<sup>163</sup>. En este sentido 'habiente' y habido forman un todo. Ello implica que el que tiene, en el sentido de hábito, no está terminado, concluido, sino abierto a lo que tiene en tanto que distinto.

El hábito categorial es exclusivo del hombre: el sujeto del haber categorial es el hombre, de acuerdo con su peculiar corporeidad. Esta peculiaridad es la indeterminación o no acabamiento del cuerpo humano. Así lo vio Aristóteles, y de modo más explícito Tomás de Aquino. La mano es lo menos terminado del hombre (no es garra o pezuña). Pero, por lo mismo, con la mano se puede tomar, hacer cosas; la mano es el instrumento puro que se adapta a todo tipo de acciones: tocar un instrumento musical, escribir, pintar, etc. «Esta indeterminación es sumamente adecuada a la natu-

159. J. Cruz Cruz, «El haber categorial en la ontología clásica». Consultado *pro manuscripto*.

160. J. Cruz, *art.cit.*, p. 3.

161. J. Cruz, *art.cit.*, p. 4.

162. J. Cruz, *art.cit.*, p. 3.

163. J. Cruz, *art.cit.*, p. 8.



raleza del espíritu que la está informando»<sup>164</sup>. Es la llamada no-especialización. Como recalca L. Polo, la mano está ordenada para servir a la razón práctica y posee por cuanto es plástica, más que la regla de medida de Lesbos.

Tomás de Aquino<sup>165</sup> cuenta que el hombre, por el hecho de estar calzado, vestido y habitar sufre una alteración metafísica: posee un accidente que antes no tenía al entrar en relación con otras sustancias<sup>166</sup>. J. Cruz define el haber categorial, desde un punto de vista ontológico, «como un accidente según el cual se denomina la indeterminación adecuada del cuerpo en orden a las determinaciones inadecuadas externas posibilitantes, y media entre lo habiente y lo habido»<sup>167</sup>.

Francisco de Suárez<sup>168</sup> despoja al hábito categorial de su sentido dinámico y teleológico. «El hábito no pertenece propiamente al cuerpo sino que puede aplicársele a una sustancia corporal cualquiera, no humana, que se una a otro cuerpo sólo a modo de ornamento. Así las denominaciones de dorado, blanqueado, etc... pertenecen a este predicamento. Con la independencia del carácter cuasi-dinámico del hábito, se ha perdido también el sentido ontológico de la corporalidad humana, por la cual el hábito categorial tiene algún sentido»<sup>169</sup>.

Sánchez Sedeño<sup>170</sup> recupera la dimensión dinámica y teleológica del hábito: «el hábito categorial tiene sentido en la misma medida en que la corporeidad humana, como indeterminación adecuada, se afirma en unas determinaciones, en unas configuraciones materiales que la posibilitan»<sup>171</sup>. Esto conduce a afirmar que «el hábito categorial es la inmutación metafísica producida en la corporeidad adecuadamente indeterminada por la adyacencia de unas configuraciones materiales plasmadas por

164. J. Cruz, *art.cit.*, p. 18.

165. Tomás de Aquino, *In VIII Libros Physicorum...* Lib. III, Lectio 5, p. 125. Editorial Marietti.

166. J. Cruz, *art.cit.*, p. 29.

167. J. Cruz, *art.cit.*, p. 25.

168. J. Cruz, *art.cit.*, p. 25-27.

169. J. Cruz, *art.cit.*, p. 27.

170. J. Cruz, *art.cit.*, p. 27-31.

171. J. Cruz, *art.cit.*, p. 30.



el hombre al intentar fundar con seguridad su corporeidad en el mundo real»<sup>172</sup>.

L. Polo comenta que hábito tiene que ver con 'habitar', que es exclusivo del hombre. El hombre no sólo está puesto en el mundo, sino que lo posee, lo tiene: el vestido es para el hombre, no al revés, «cuando uno está bien vestido es cuando el cuerpo en la relación de tener vestido, mide el vestido con su propia corporeidad»<sup>173</sup>. El hombre es habitante porque establece una relación de pertenencia con el mundo respecto de sí<sup>174</sup>. En esta doble relación de pertenencia y dependencia, el hombre organiza y civiliza el habitat, el espacio: establece una correlación entre los elementos del universo, un plexo como dice M. Heidegger<sup>175</sup>.

No insisto más. El planteamiento de M. Heidegger tiene una clara correspondencia en la tradición aristotélica, la cual, por su parte asume y supera el μέτρον protagoreo dándole cabida en la pluralidad del ἕξειν.

L. Polo propone esta glosa a la tesis de Protágoras: Existe una medida total respecto de las cosas usuales si, y sólo, si hay hom-

172. J. Cruz, *art.cit.*, p. 30-31.

173. Transcripción de la Reunión de la División interdisciplinar para la Familia del día 31.V.83, p. 27.

174. Reunión del D.I.F. pp. 27-28.

175. Reunión del D.I.F. pp. 31-32. Transcribo a continuación el relato de la descripción fenomenológica de J. Arellano de su huerto familiar hecha a L. Polo: «Me dijo: ¿Tú entiendes este huerto? Este huerto no es así por casualidad. ¿Por qué están los chopos ahí? Porque por ahí viene el viento norte y los chopos sirven de protección. ¿Sabes hasta cuándo se dejan crecer los chopos? Hasta que el campesino se da cuenta de que perjudican las hortalizas. En ese momento los cortan, pero de manera que puedan volver a crecer. Luego me explicó la relación de las judías con las cebollas. Y al final me hizo observar una sorprendente circunstancia: ¿Y esa higuera? El campesino quiere la higuera; pero la higuera es un árbol (la evocación evangélica era clara) muy poco productivo. Gasta mucho en hojas, es un árbol muy grande, y la cantidad de higos que da es muy pequeña. Un huerto de higueras no tiene sentido. Para poner una higuera en el huerto es preciso que el perímetro del huerto no sea regular; ha de tener un rincón. La higuera hay que colocarla, hay que darle su sitio; pero un sitio en el que no compita. El campesino no quiere renunciar a la higuera, pero no puede tenerla más que si la separa, porque la higuera no es comparable en su rendimiento con las otras plantas del huerto. Y como conclusión me dijo: ¿sabes cuál es la ley básica de la vida campesina? No destruir más que en último término. El campesino nunca destrozará nada, no talará el chopo antes del momento preciso. Pero siempre le dejará en condiciones de rebrotar. El campesino usa con respetuoso cuidado y coordina en lo posible, de manera que incluso hace sitio a la higuera en un rincón».



bre. Por mi parte, prefiero la siguiente versión (no literal) de la frase

«La medida de todo lo usable en orden a como se usa o no se usa es, en rigor, el hombre»..

#### IV. CONCLUSIONES

Finalmente, sin ánimo de cerrar la cuestión, propongo las siguientes conclusiones.

1. La poesía arcaica griega muestra el lugar que ocupan los dioses y el que debe ocupar el hombre. Las fronteras que separan los mundos respectivos son intransitables por el ser humano. Por ejemplo, el conocimiento del futuro es exclusivo de los dioses, el hombre extiende su influjo al mundo en torno suyo.

2. La filosofía presocrática distingue también estos ámbitos y diferencia al hombre de la divinidad en cuanto al conocimiento: ningún hombre conoce todas las cosas, la divinidad sí. Por ello el mismo hombre queda confinado a un modo de existir inseguro y efímero y lo que domina es dejado en sus manos por su misma insignificancia. Paralelamente, cuando el filósofo intenta averiguar los temas fundamentales se sale del mundo humano.

3. El *dictum* protagórico acerca del hombre-medida no modifica en lo decisivo el planteamiento anterior, ya que su sentido es entropológico y no ontológico.

4. Ἄνθρωπος en la frase de Protágoras supone por el hombre social-individual.

5. Χρήματα significa el plexo de los asuntos humanos, el mundo por el hombre organizado, las cosas con que hace su vida. En ese orden de cosas los dioses no intervienen. De esta manera se sienta la incomunicación del mundo humano con el de los dioses y el cosmos de los filósofos. Protágoras sienta esta incomunicación, ante todo, negando la providencia divina. Para



Gorgias la incomunicabilidad equivale a la autonomía del lenguaje.

6. Aristóteles precisa el sentido del μέτρον de Protágoras al asimilarlo al haber categorial. El ἔχειν 'se dice de muchas maneras' y entre ellas el haber categorial no es la más alta. La interpretación de Aristóteles es seguida y ampliada por Tomás de Aquino y Sánchez Sedeño, especialmente.

7. Hay un claro paralelismo entre el *dictum* protagórico y el párrafo 15 de *Sein und Zeit* de M. Heidegger. Pero a diferencia de Protágoras M. Heidegger no considera incomunicables la pragmática humana y la ontología, sino que parte de aquélla para formular ésta última.

8. La traducción de la frase se justifica filológicamente por la independencia sintáctica entre el adjetivo μέτρον y el sustantivo ἄνθρωπος.