



LA ONTOLOGIA DE GORGIAS Y LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO DE LA SOFISTICA GRIEGA

Salvador Rus

Sumario: I. LA ONTOLOGIA DE GORGIAS: 1. Opiniones sobre los textos 2. Las demostraciones de Gorgias. A. *Exposición*. B. *Comentario*. II. LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO. 1. Protagoras. 2. Gorgias de Léontino. 3. Antifonte. 4. Licofronte. Jeniades de Corinto. III. CONCLUSIONES.

I. LA ONTOLOGÍA DE GORGIAS

Las tesis de Gorgias sobre el ser y su cognoscibilidad son un cierto balance de la situación a que había llegado la ontología griega. En otro lugar he caracterizado esta situación como una dispersión. La contemplación de la $\phi\nu\nu\omicron\iota\varsigma$ se había fragmentado en una pluralidad de opiniones no coordinadas. La pretensión de solución definitiva de cada una de las ontologías no era sostenible; se trataba, más bien, de versiones distintas del problema, de testimonios vividos y expresados de una vacilación y de cierta perplejidad ante la concurrencia de factores cuya compatibilidad no se acababa de ver. F. R. Adrados dice que «Gorgias en su tratado *Sobre el no ser* señala los desajustes entre el ser y el pensamiento, entre el pensamiento y su expresión en palabras»¹.

La Sofística representa, ante todo, un desplazamiento de las coordenadas de la filosofía, la búsqueda de un ámbito en que fueran posibles ajustes nuevos. Este giro de la atención encuentra con Protágoras la noción de $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$, que es un ajuste

1. *La Democracia Ateniense*. Madrid 1975, p. 214. La misma opinión la expuso antes en el artículo «Lengua, ontología, Lógica». *Revista de Occidente* 99. 1971, pp. 306-308.

peculiar, o enteramente general. El hombre mide una región especial, la de sus asuntos, pero no el orbe de la realidad total. La exclusión a que aludo está implícita en la frase a cuya interpretación he dedicado anteriormente un artículo².

Las tesis de Gorgias vienen a ser una maniobra que cubre el flanco de la actitud de Protágoras, y, en este sentido, el balance de que hablábamos. La cuestión del ser va cerrarse con una declaración que alcanza a ser general por su mismo significado negativo. Frente al pluralismo de la filosofía de los físicos cabía una declaración englobante formulada en términos negativos o un balance, cuya justificación estriba precisamente en hacer explícita la exclusión protagórea. De esta manera se delimita el nuevo ámbito, antropológico, y su exploración se aísla de interferencias impertinentes. Gorgias ha procedido a quemar las naves.

Desde las consideraciones procedentes se comprende por qué Isócrates, discípulo de Gorgias, sostenía la imposibilidad de superar a su maestro:

«¿Cómo podría alguno sobrepasar a Gorgias, que se atrevió a decir que nada existe?»³.

Las tesis ontológicas de Gorgias han llegado en dos fragmentos. Uno se encuentra en Sexto Empírico⁴ y el otro en el texto del Pseudo-Aristóteles *De Melisso, Xenophane et Gorgia*⁵.

1. *Las opiniones sobre los textos.*

Las opiniones sobre la transmisión de los textos son muchas y variadas. Los problemas debatidos son dos:

2. Véase «La aparición del humanismo griego y la aportación de Protágoras». *Persona y Derecho* 13, 1985, pp. 119-157.

3. Isócrates X. 3.

4. Sexto Empírico. *Adv Math.* VII. 65-68= DK. 92B, 3. En adelante citado sólo con el número correspondiente al párrafo.

5. Capítulos V-VI. En adelante citado *MXG* y el número de párrafo.



a) Cual de ellos es más fiel a la mente del sofista, ya que si bien los dos textos coinciden en bastantes puntos, hay también algunas diferencias entre ellos.

b) El origen de ambos.

En cuanto a la fidelidad de transmisión de la doctrina gorgiana, O. Gigon y G. Calogero opinan que el texto del Pseudo-Aristóteles es el que mejor refleja su pensamiento. Sin embargo, H. Gomperz, Nartrop y E. Duprèel mantienen que es preferible el texto de Sexto Empírico. M. Untersteiner y R. Mondolfo intentan una integración armónica⁶.

En cuanto a las fuentes, las opiniones son tres: La primera admite un origen común, que atribuye a Teofrasto; así se explicarían las concordancias y las divergencias entre ambos⁷. Para la segunda, las fuentes fueron distintas y en la actualidad imposibles de determinar⁸. La tercera, defendida por M. Untersteiner, sostiene que las redacciones fueron hechas por dos discípulos de Gorgias⁹. Usaré como base el texto de Sexto Empírico y citaré los pasajes del Pseudo-Aristóteles que lo exceden. En las notas señalaré las concordancias.

El fragmento del Sexto Empírico comienza con las siguientes palabras:

«Gorgias de Leontino fue también de los que suprimieron el criterio de verdad, no por las mismas dificultades que Protágoras y su escuela. En su libro titulado *Del no-ser o sobre la naturaleza* establece de forma gradual sus tres proposiciones fundamentales. La primera, que nada existe,; la segunda, que aunque (algo) exista, el hombre no puede conocerlo; la tercera, que aunque existiese, no puede comunicarlo y explicarlo a otros»¹⁰.

6. Cfr. M. Untersteiner. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Fasc. II, pp. 38-39. Florencia 1967.

7. H. Gomperz *Sophistik und Rethorik*. p. 33, nota 39 a. Leipzig 1912.

8. Cfr. M. Untersteiner op. cit. Fasc. II, p. 39. recoge a los defensores de esta tesis.

9. M. Untersteiner. *I Sofisti*. p. 75. Turin 1949.

10. Sexto Empírico 65 y MXG 979a, 12-14.

2. *Las demostraciones de Gorgias.*

En este primer párrafo aparecen las tesis que se han de demostrar. La demostración es larga y reviste de no pocas dificultades hermenéuticas.

H. Gomperz¹¹ vio en esta argumentación sólo un hábil juego retórico, semejante al del *Elogio de Helena*. Gorgias exhibe, en un tema de mayor envergadura, su habilidad dialéctica y su facilidad para dar la vuelta a los argumentos. Para otros historiadores de la filosofía, por el contrario, los textos de Sexto Empírico y del Pseudo-Aristóteles reflejan la postura nihilista de Gorgias y su rechazo de todo criterio de verdad¹². Según W.C.K. Guthrie, Gorgias pretende demostrar que los planteamientos de los eléatas, en particular el de Paménides, eran absurdos o incluyentes. Usando los mismos argumentos de esta escuela se puede afirmar tanto lo que es, como lo que no es¹³. J. Marechal atribuye el escepticismo de los sofistas a que ponen en duda el valor del primer principio racional: el principio de no-contradicción. De este modo se envuelve «con una irremediable y radical incertidumbre la legitimidad misma de la afirmación, forma de toda verdad lógica»¹⁴.

A. *Exposición*

Expongo la demostración de las tres tesis de Gorgias. Van entre parentesis las paginas del texto de Sexto Empírico. Intercalo algunas aclaraciones posibles.

11. op. cit. pp. 1-49.

12. Hegel. *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Vol. II, p. 34. México 1955, traducción de W. Roces, dice que «el escepticismo de Protágoras alcanzó una profundidad mayor aún con Gorgias de Leontino». Cfr. F. Copleston. *Historia de la Filosofía*. Vol. I, p. 106. Barcelona 1979. Traducción de J. M. García de la Mora. G. Reale. *Storia della Filosofia Antica*. Vol. I, p. 234. 3ª Edición. Milán 1979. Mantienen ambos que Gorgias es un nihilista porque para él no existe verdad alguna y todo es falso.

13. W.C.K. Guthrie. *History of Greek Philosophy*. Vol. III, p. 319. Cambridge 1969.

14. *El punto de partida de la Metafísica*. Vol. I. pp. 27-28. Madrid 1957.

Primera tesis: Nada existe. Se argumenta del siguiente modo:

«(66) si algo existe, sería ser, o no-ser juntos... Y en verdad, no existe no-ser. Pues si existe será». *El tiempo es la alternancia de ser y no-ser, no conjunción* «(67)... Pero es de todo punto absurdo que algo sea a la vez y no sea: por tanto, no es lo que no es (el no-ser no es). Y aún de otro modo: si es lo que no es, lo que es no sera (si es el no-ser, el ser no sera), pues son contrarios el uno con el otro». *Hasta aquí el ataque parece apuntar a Demócrito. El párrafo continua:* «y si a lo que es le queda atribuido el ser, a lo que no es se le atribuirá el no-ser: pero no puede ser, por cierto, que lo que es no sea; así tampoco lo que no sera. (68) Ahora bien, tampoco es lo que es: pues, si es lo que es, o bien será eterno, o temporal, o bien será eterno a la vez y temporal; pero no es ni eterno, ni temporal, ni las dos cosas, según demostraremos: por tanto no es lo que es. Pues, si es eterno lo que es, no tiene principio alguno». *Se descarta la génesis verbal de los jonios* «(69) Pues lo que hace y sucede temporalmente todo tiene algun principio, pero lo eterno, establecido sin nacimiento ni suceso, no tenía principio; pero, no teniendo principio, es sin fin ni límite; y si es sin fin ni límite, en ninguna parte está: pues, si está en alguna parte, otro que él es aquello en lo que está, y así ya no será sin fin ni límite lo es, rodeado como está por algo: que mayor es lo que circundado aquello que lo circunda, mientras que nada hay que sea que lo sin fin». *Contra Zenón desde Meliso.* «(70) Y aun, por cierto, que tampoco en sí mismo está comprendido: pues lo mismo será 'aquello en lo que' y 'lo que en aquello', y vendrá lo que es a ser dos: lugar y cuerpo (pues 'aquello en lo que' es lugar, y 'lo que en ello' cuerpo) pero eso es desde luego absurdo. Conque tampoco en sí mismo está lo que es. Así que, si es eterno lo que es, es sin fin y si es sin fin, no está en parte alguna, y si no está en ninguna parte, no es. Conque, si es eterno lo que es, tampoco, para empezar, es cosa que sea». *Contra Parménides desde Meliso y refutación de éste desde áquel.* «(71) Mas, por cierto, tampoco génito o temporal puede ser lo que es: pues, si ha nacido, o bien de lo que es o bien de lo que no es ha nacido; pero ni de lo que es ha nacido (pues, si eso es lo que es, no ha nacido o llegado a serlo, sino que lo es ya) ni de lo que no es: pues lo que no es tampoco

puede engendrar o hacer ser a nada, por el hecho de que por fuerza requiere participar de existencia lo que sea generador de algo. Conque tampoco, pues, es génito o temporal lo que es». *Contra los jonios desde Parménides.* «(72) Pero por las mismas, tampoco lo de que sea las dos cosas, eterno a la vez y temporal: pues son esos términos anuladores el uno del otro, y si es eterno lo que es, no tiene nacimiento ni suceso, y si los tiene no es eterno. Pues bien, si no es eterno lo que es ni temporal, ni entrambas cosas, no puede ser que se lo que es. (73) Y aún de otro modo: si es, o bien es uno o muchos; pero ni es uno ni muchos, como se pondrá en evidencia: así que no es lo que es. Pues, si es uno, o bien es una cierta suma o es continuo, o bien es cuantía o es cuerpo; y cualquiera que sea de esas cosas, no es uno, sino que, constituido como cierta suma, se dejará disgregar, y siendo continuo, se dejará dividir; y asimismo, concebido como cuantía, no será indivisible, y en siendo cuerpo, será ya triple: pues tendrá largura y anchura y profundidad. Pero esto es, por cierto, absurdo el decir que ninguna de esas cosas es lo que es: así que no es uno lo que es». *Contra la atribución en general.* «(74) Y aún, por cierto, que tampoco es muchos; pues, si no es uno, tampoco muchos son: pues conjunto de los cada uno son los muchos; por lo cual, suprimido el uno, se suprimen juntamente los muchos. Conque, en efecto, que ni es lo que es ni es lo que no es, de lo que antecede queda en suma claro»¹⁵. *La refutación supone que lo refutado se apoya en un formulismo argumental. Desde el supuesto Gorgias muestra que el ser es incompatible con la formulación.*

El texto del Pseudo-Aristóteles completa esta argumentación con las siguientes palabras:

«Nada podría moverse. En efecto, si algo se puede mover no mantendría su esencia, sino que el ser sería no-ser y el no-ser llegaría a ser». *El tiempo es la alternancia de ser y no-ser.* «Además, si cambiara y siendo uno se desplazara de un lugar, el ser se dividiría al perder su unidad y no estar en el mismo

15. Sexto Empírico 66-74. La traducción desde el párrafo 68 está tomada de A. García Calvo *Lecturas Presocráticas*. pp. 177-179, Madrid 1982. MXG 979a, 25-980 a, 1.



lugar. De manera que si cambiara de un modo total, se dividiría de un modo total. Pues dice (Gorgias «allí donde esté dividido, allí hay carencia de ser...»¹⁶. *La división es formal* —«conexio idearum»—; *lo óntico es indivisible absolutamente (impensable)*.

La demostración se desarrolla mediante el método antilógico: se dan varias alternativas sobre la posibilidad de que algo exista, luego se argumenta la imposibilidad de esta existencia mediante una 'reductio ad absurdum' que afecta a cualquier argumentación. M. Untersteiner resume en cuatro puntos el desarrollo de la primera tesis de Gorgias¹⁷:

a) Ni el no-ser ni el ser (lo que no es ni lo que es), pueden ser atributos de la experiencia. Ni el no-ser ni el ser existen¹⁸, porque si algo existe tendría que ser existente o no-existente, o las dos cosas a la vez. «Si se pretende que lo que es no es un existente, ni un no-existente, tampoco puede ser ambas cosas a la vez; así nada existe»¹⁹. La posibilidad de que sea un no-ser, pero, por otra, debería ser; si es un no-ser, «pero esto es imposible porque nada puede atribuirse el ser al primero y al ser no puede negársele el ser»²⁰. También es imposible que lo que es sea ser, puesto que de ser un ser, tendría que haber empezado a existir o no, ser uno o plural²¹.

b) La eternidad y generación a la vez, no son predicables del ser; de ahí que nada existe.

El ser no es eterno²². La demostración de esta tesis se hace basada en la noción de infinito. Lo que no ha empezado a existir —según afirma Meliso²³— no tiene principio, es infinito. Lo

16. *MXG.* 98 a, 1-19.

17. Cfr. M. Untersteiner op. cit. Fasc. II, pp. 40-41.

18. Para estas afirmaciones cfr. Sexto Empírico 67 y *MXG.* 979b, 25-28 y 29-31.

19. E. Zeller *Sócrates y los sofistas* p. 66. Buenos Aires 1967. Traducción Rovira Amengol.

20. E. Zeller op. cit. p. 65.

21. E. Zeller op. cit. 66.

22. Sexto Empírico 68-70. *MXG.* 979, 21-25.

23. D.K. 30B, 2 «Puesto que no nació es ahora, fue siempre y será siempre, y no tiene principio ni fin, sino que es infinito. Pues si hubiese nacido tendría principio... pero, ya que ni comenzó ni acabó, fue siempre y será siempre y no tiene fin, pues impensable que exista para siempre lo que no existe todo en su totalidad».

infinito, como dice Gorgias, no está en ninguna parte. Lo que no está localizado, en sentido estricto, no existe. El sofista de Leontino reduce la eternidad de ser a la infinitud en sentido espacial. Ello se debe a que el tiempo, para él, introduce el no-ser.

El ser es ingenerado e ingenerable²⁴. Esta posibilidad también se excluye, porque lo que ha empezado a existir tendría un término desde el cual empezar; este término sería o bien el ser, o bien el no-ser. Ser ya se demostró que no podía ser, pues si es ser generativo existiría y llegaríamos al infinito (lo sin fin), lo que anula la condición, según hemos dicho. No-ser tampoco, porque no tiene ser existente. E. Zeller lo expresa así: «si ha empezado a existir, tendría que haberlo hecho desde lo existente o desde lo no existente. Pero de lo existente nada puede devenir, puesto que si el ser deriva de otra cosa ya nos sería ser (mejor sería decir que esa 'otra cosa' es el no-ser), pero tampoco puede provenir de lo no-existente, puesto que si lo no-existente no existe, vale el principio de que de la nada, nada sale, y si existe, son aplicables todas las razones que hacen imposible el devenir de un ser existente»²⁵. Estas razones se reducen a la infinitud.

Ser no es a la vez eterno y generado²⁶. Si así fuera se caería en la predicación de algo contradictorio. El ser queda exento de toda determinación atribuible, se anula o 'convierte' en nada: el ser no existe.

c) Lo uno y lo múltiple no son predicables de ser: de ahí que nada exista²⁷. No es uno porque carece de magnitud corpórea; lo que no tiene corporeidad no es nada. Si no hay unidad no puede haber pluralidad, porque lo múltiple es una adición de unidades. Es claro que se trata del uno atribuible. La corporeidad es la unidad como sujeto de atribución. Gorgias separa ser y predicación. El uno no es sujeto ni predicado porque el sujeto lo es del predicado, con lo que tenemos dos, no uno.

24. Sexto Empírico 71 y *MXG.* 979b, 25-33.

25. E. Zeller op. cit. p. 66.

26. Sexto Empírico 72. *MXG.* 979b, 33-35.

27. Sexto Empírico 73-74. *MXG.* 979b, 36-980a, 1.

d) La quietud (reposo) y el movimiento no son predicables del ser: luego nada existe²⁸. Todo movimiento implica una mutación y como tal un devenir de un no ser, y como este no es, ni siquiera es pensable, el movimiento no se puede dar. El ser no se da en el tiempo.

Segunda tesis: si algo existe no es cognoscible. Como se ha visto, la primera tesis contiene ya la segunda: existente no significa conocido. Por eso la concesión no es meramente retórica. Así lo demuestra Gorgias.

«(77) A continuación debe demostrarse que en el caso de que alguna cosa exista, esta es incognoscible e imposible de pensar para el hombre ... (78). Si lo pensado no existe, lo existente no es pensado». *El pensamiento no es productor*. «Es evidente que las cosas pensadas no existen, pues si las cosas pensadas existen todas las cosas pensadas deben existir después de que alguien las piense (79). Lo que es inverosímil, pues de hecho no es verdad que si uno piensa hombres volando, o carros que corren por el mar, por eso sólo un hombre volará o los carros correrán por el mar. Por lo tanto, no es verdad que lo pensado exista». *Contra Parménides y, si admite el anacronismo, contra San Anselmo*. «(80) Además, si lo pensado existe, lo no existente no podrá ser pensado, porque si a su contrario le corresponde ser pensado, a lo no existente le corresponderá no ser pensado. Pero esto es absurdo porque se piensa la Escila y la Quimera y muchas otras cosas irreales. Por lo que el ser no es pensado». *Se podría decir también así: si el ser y el no-ser no son a la vez, admitir que se piensa el ser y el no-ser introduciría una diferencia equívoca en el pensamiento. Por tanto, si pensamos el no-ser, en ningún caso pensamos el ser. La equivocidad se evita generalizando el no-ser. En suma, pensado significa no-ser. Pero del no-ser que se piensa no se predica que no es, sino que se piensa. Es claro, que Gorgias incurre en una dificultad insuperable, y por otra parte, que no es un dialéctico en sentido estricto. Los sensibles propios sí son comunicables*. «(81) Así como lo que se ve se llama

28. Este argumento falta en Sexto Empírico, está en *MXG*. 980 a, 1-19. Cfr. el comentario de M. Untersteiner op. cit Fasc. II, p. 67.

visible, porque es visto, así como lo que se oye se llama audible, porque es oído, y no negamos lo visible porque no se oiga y lo audible porque no se vea... también lo pensado, aunque no se vea con la vista, ni se oiga con el oído, existirá, ya que es captado con su sentido adecuado. (82) Aunque alguien piense que los carros corren por el mar, aunque no los vea, debe creer que existen unos carros corriendo por el mar. Pero esto es absurdo; luego lo existente no puede ser pensado ni captado»²⁹. *Entre ver y visto hay ajuste; entre pensar y existente no lo hay: habría que decir existido. Por lo mismo, tampoco es existente.*

El punto de partida de la crítica de Gorgias, que alcanza, como decimos, tanto al conocimiento intelectual como a la experiencia sensible es: si lo pensado no es existente, lo existente no puede ser pensado. Hegel vio el programa de Gorgias: es el intento de mantener el realismo absoluto, que al representar una cosa cree poseerla, cae en el «idealismo malo de los tiempos modernos para el que pensado es simplemente subjetivo»³⁰. E. Zeller comentó este texto del siguiente modo: «lo existente no es algo pensado, ni lo pensado un existente, pues de lo contrario todo cuanto alguien piensa tendría que existir realmente... Y si lo existente no es algo pensado, no se piensa ni se conoce, por tanto es incognoscible»³¹. M. Untersteiner expone la tesis de Gorgias en dos apartados³².

a) Lo que es pensado no existe en virtud de la ambivalencia del *lógos*, que lleva a no poder distinguir los contenidos de pensamiento efectivamente existentes de lo que no existe. Lo pensado no es existente, pues si así fuera todo lo pensado existiría, cualquiera que fuese la manera de ser pensado. Pero que todo lo que es pensado tenga que existir no es admisible, pues si alguien piensa un carro que corre por el mar, no por eso ese carro, pensado, correría por el mar. Además, si lo que es pensado fuera lo único existente, lo que no existe no podría ser pensado. Pero esto no es admisible, pues muchas cosas son pensadas, como la Quimera, y no existen.

29. Sexto Empírico 77-82 MXG. 980a, 9-18.

30. Hegel op. cit. p. 38.

31. E. Zeller op. cit. p. 66.

32. Cfr. op. cit. Fasc. II, p. 48.

b) La experiencia de los sentidos dice que las cosas perceptibles por ellos no determinan la existencia del pensamiento. En el texto³³ Gorgias coloca al mismo nivel el pensamiento y los sentidos —oído y vista—, conforme a la tradición seguida por los filósofos presocráticos: el pensamiento es un proceso particular de los sentidos, según la opinión, por ejemplo, de Parménides³⁴ y Empédocles³⁵. Volveré sobre esta segunda tesis de Gorgias al estudiar la teoría del conocimiento de los sofistas.

Tercera tesis: si algo existe y es cognoscible, no puede ser comunicado a otros.

«(83) Pero aunque fuese cognoscible, sería incomunicable a los demás. (84) Pues el medio con el que obtenemos esta representación es la palabra, y la palabra no coincide con las cosas que están dotadas de una existencia real; por tanto, no expresamos a los otros seres reales, sino las palabras que son distintas de la realidad». *En las palabras el desajuste llega al máximo: la palabra sólo se acompaña a sí misma, es símbolo.* «Así, de la misma forma que lo visible no puede transformarse en audible ... el ser no puede transformarse en palabras nuestras, pues subsiste fuera de nosotros» *Esta declaración no debe desestimarse.* «(85) La palabra se origina a partir de la experiencias externas en cuanto se presenta a nosotros —a partir de lo sensible— ... La palabra no es representativa del mundo exterior, sino que es el mundo exterior el que vuelve significativa la palabra. (86) No es posible afirmar que la palabra es real, de la misma manera que lo visible o lo audible, de forma que ella pueda comunicar lo real existente basándose en su realidad existente. Pues ... la palabra aunque tenga realidad, no define lo real, y en especial los cuerpos visibles son diferentes de las palabras, ya que lo visible es captado por un órgano y la palabra por otro distinto. Así pues, la palabra no capta la mayor parte de las cosas reales, del mismo modo que éstas no manifiestan su recíproca naturaleza»³⁶.

33. Sexto Empírico 81-82. *MXG.* 980 a, 14-18.

34. *DK.* 28B, 16.

35. *DK.* 31A, 86 y 31B, 105.

36. Sexto Empírico 83-86. *MXG.* 980 a, 20-980 b, 3-8.

El fragmento del Pseudo-Aristóteles completa este texto:

«En efecto, el que habla no manifiesta en modo alguno en sus palabras ni un sonido ni un color, sino palabras, por lo que no es posible pensar un sonido, sino oírlo. Y aunque fuera posible conocer y decir lo que se conoce, ¿Cómo el que escucha podría pensar lo mismo? Pues no es posible que lo mismo esté al mismo tiempo en muchos, que además están separados entre ellos, ya que lo uno se haría dos. Y si lo mismo pudiera estar en más de un sujeto ... nada obliga a que se represente como semejante, dado que ellos no son semejantes de un modo total y no tienen las mismas características. Pues si tuvieran las mismas características serían un sólo sujeto y no dos»³⁷.

Los sujetos son muchos, y, por tanto, diferentes. No se admite el pluralismo de lo igual, es decir, la deriva democrítea de Parménides: lo uno, o es completamente uno, o no es uno. Pero como no hay pluralidad, no hay uno. Por tanto, tampoco hay hombre genérico, y la sociedad es articulada por la palabra solamente, al margen de la φύσις. Mientras en el caso del ser, la pluralidad supone unidad (de cada uno) y se reduce a ella, en antropología no ocurre así. Al admitir la pluralidad de sujetos humanos, se niega su reducción a unidad. La palabra es la articulación de sujetos plurales no iguales. Por tanto, su valor articulante implica variación.

Así pues, la tercera tesis de Gorgias plantea la cuestión de si el lenguaje es un vehículo adecuado par expresar los conocimientos. La respuesta es negativa por dos razones³⁸:

a) La palabra es heterogénea respecto de lo real, como son heterogéneos los sonidos respecto de la experiencia que los ha producido³⁹. Según M. Untersteiner, «la comunicabilidad de la palabra se refiere sólo a la percepción sensible y no a la realidad íntegra»⁴⁰. Notemos que esta última heterogeneidad no es peculiar de la palabra, sino del pensamiento discursivo, el cual tiene un fundamento —ὕποκειμενον— real, ya que se refiere al

37. *MXG.* 980b, 8-16.

38. Cfr. M. Untersteiner op. cit. Fasc. II, pp. 45-56.

39. Sexto Empírico 83-85. *MXG.* 980 a, 20-980 b, 3.

40. op. cit. Fasc. II, p. 55.

los πράγματα, que son fundamentos con el sentido de experiencia⁴¹. En el dialogo entre dos personas, el único medio que poseen ambos para comunicarse es la palabra, pero ésta es distinta a la realidad y dista mucho de ella. Así pues, en el caso de que algo existiera, no se podría comunicar a otros, ya que sólo se pronunciarían palabras no ajustadas a la realidad que se quiere expresar. La palabra ni siquiera alcanza a explicar los contenidos de pensamientos del emisor. Y en el hipotético caso de que los expresara, no provocaría en el receptor los mismos contenidos que en el emisor o comunicante.

b) La pluralidad heterogénea de los individuos hace comunicable todo conocimiento⁴². J. Cook Wilson señala que «mientras φθόγγος es un sonido articulado, ψόφος significa rumor y cualquier otro sonido fuera de la palabra. Gorgias sostiene que no se puede comunicar una idea a otro porque el lenguaje es sólo símbolo de las cosas... La noción de φθόγγος: así la idea de 'tono' no se puede comunicar con su nombre 'tono'»⁴³. La palabra sería un signo adecuado para comunicar el conocimiento del ser si fuera unívoca la relación entre ella y lo que quiere significar. Pero esta relación es heterogénea, como lo son los individuos. En último término, la incomunicabilidad del ser se debe al heterogeneidad de los seres humanos.

B. Comentario

A continuación trataré de resumir el contenido de una conversación mantenida con el Prof. L. Polo y cuyo tema fue la búsqueda de una interpretación global de la ontología de Gorgias⁴⁴.

41. Sexto Empírico 86. *MXG.* 980b, 3-8 Cfr. M. Untersteiner op. cit. Fasc. II, p. 57.

42. *MXG.* 980b, 8-16.

43. «Apelet Pseudo-Aristotelian Treatises». *Classical Review* 7, 1893, p. 38.

44. Muchas de las opiniones vertidas en estas páginas han sido sugerencias del Prof. Leonardo Polo. Algunas de ellas las ha incluido en su obra *Curso de*

En otro lugar⁴⁵ advertido que la crisis de la filosofía griega se inicia con la aparición de la lógica. El monismo de la φύσις, que culmina en la formulación ontológica de Parménides, no encuentra en el discurso una continuación adecuada, por la sencilla razón de que el discurso implica pluralidad. Como dice L. Polo el verbo ser empleado como cópula introduce una distinción semántica, al menos entre él mismo y los términos que conecta. A es B, C es D, A es D, son expresiones que conservan inalterado el conectivo a pesar de los cambios del sujeto y/o del predicado. Este peculiar desajuste no se da en la pluralidad de los verbos del área de los χρήματα: martillo-martillear, arado-arar, guerra-guerrear, son pares de términos con los que se forman frases que contrastan con la neutralización de la cópula verbal. Así pues, la continuación de Parménides en la escuela eleática y en el atomismo es problemática sin más. La cuestión de lo uno y lo múltiple es más compleja de lo que se suele decir, y hasta los grandes socráticos no es afrontada en todas sus dimensiones.

Para encuadrar en esta conflictiva coyuntura de la ontología hay que decir, ante todo, que no niega el inmediato darse de lo visible a tangible (para los que también hay verbos adecuados), sino que el de los seres tal como lo formularon los eleatas, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y los pitagóricos⁴⁶. En segundo lugar, conviene notar que su argumentación va dirigida contra la formulación judicativa del ser *a partir de una radical exigencia de unidad*. Dicho de otro modo, Gorgias advierte que en términos de unidad la proposición no cumple lo que se propone, o que si el ser es uno no lo es como la fórmula de la proposición. El juicio es la pura frustración del uno. Siguiendo una provocativa expresión de L. Polo, diré que Gorgias no suspende el juicio —en sentido escéptico— sino que suspende *al* juicio: lo descalifica. Por lo mismo, Gorgias argumenta judicativamente, ataca al juicio con el juicio, no desde

Teoría del Conocimiento. Vols. I y II. No debe extrañar al lector encontrar coincidencias entre ambos trabajos

45. Cfr. la serie de tres artículos titulados «Notas para la contextualización de la Sofística Griega» que se están publicando en la Revista *Axarquía* de la Excma. Diputación Provincial de Córdoba. También he vuelto a tratar esta cuestión en un trabajo inédito titulado *Introducción al movimiento Sofístico Griego*.

46. Cfr. K. Jöel. *Geschichte der Antike Philosophie*. Vol. I, pp. 721-772. Tübingen 1921. G. Remsi *Figure di Filosofi* p. 94. Nápoles 1938.

menta judicativamente, ataca al juicio, con el juicio, no desde otra instancia intelectual, porque en la confrontación de juicios debe hacerse presente el absurdo, esto es, la refutación buscada. Dicho de otro modo, si el juicio no es unitario en sentido estricto, la articulación de juicios, esto es, la demostración, mostrará su verdadera faz, que es la imposibilidad. La demostración es falaz precisamente porque aquella de que se compone no es unitario. La falacia a que se reduce la demostración es simplemente su disolución, la inexistencia de nexo demostrativo unitario.

En este sentido, las citadas interpretaciones de H. Gomperz y de W.C.K. Guthrie me parecen bien dirigidas. Las argumentaciones de Gorgias tienen algo de juego. Esto significa que Gorgias se despega de la predicación ontológica, no discute los predicados del ser, sino que sostiene sin más que el ser no tiene predicados (radical unidad del ser), por lo cual de antemano las piezas de la argumentación y la argumentación construida con ellas están descalificadas, y Gorgias las usa sin hacerlas suyas, o tomándolas de otros, W.C.K. Guthrie apunta esta interpretación.

Ahora bien, si el ser no tiene predicados, si los predicados carecen de estatuto óntico, no puede ser conocido predicativamente. La insolidaridad entre el pensamiento y el ser se reduce a esto. Por consiguiente, se sienta que los predicados son propios del pensar, es decir, que la unidad del ser no coincide con la estructura del pensamiento. o bien que el pensamiento admite la pluralidad y el ser no, de manera que la predicación tiene una correspondencia real nula, o se ejerce en vano en orden a lo físicamente real. En contrapartida, salvo que su ejercicio sea vano en absoluto, hay que decir que el uso del pensamiento se malbarata en la intención ontológica. El uno corresponde al ser; la multiplicidad al pensar si la multiplicidad ha de valer en orden a algo, debe apartarse del ser y aplicarse a lo múltiple. O también: «si se extrema el rigor de Parménides, el pensamiento se colapsa». Para salvar la idealidad del ser hay que proceder a matar a Parménides, advierte Platón. Gorgias está lejos del parricidio. A pesar de todo, —advierte L. Polo— para ambos el uno es extralógico e inefable.

Pero si el pensamiento se separa tajantemente de lo uno es indiscernible de la sensación. Parece desembocarse así en un

sensismo craso. No es este el propósito de Gorgias. Gorgias no va a parar al sensismo, sino al lenguaje. Y con el lenguaje no pretende comunicar sensaciones, pues la palabra no expresa contenidos psicológicos, que son inmediatos, sino símbolos. De acuerdo con su valor simbólico, la palabra llega a otros sujetos humanos. Sólo los símbolos superan la incomunicación del conocimiento inmediato, esto es, sólo si el conocimiento inmediato se transforma en símbolos cabe establecer la comunicación de los sujetos, entre los cuales ha de excluirse la igualdad. La multiplicidad de sujetos más aguda que la del conocimiento, y por eso falta un conectivo más flexible que los de la lógica para saltar de uno a otro. La predicación ha de encomendarse al lenguaje para hacerla valer en la sociedad. El eventual individualismo de Protágoras se ha acentuado: no hay una totalidad de asuntos comunes, sino una pluralidad de asuntos de cada cual cuya totalidad es sólo simbólica o lingüística. El pensamiento predicativo, válido en el ámbito de los $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$ se vehicula a través de un instrumento —un $\chi\rho\eta\mu\alpha$ comunitario— incapaz de asegurar su univocidad en la transmisión.

Como conectivo social, el lenguaje se separa de la lógica. Esto es lo mismo que formular la crisis de la razón práctica. El lenguaje es una práctica especial, no racional, sino simbólica. Pero en esa misma medida es eficaz. Si el conocimiento en cuanto tal no es capaz de dotar de la realidad a lo conocido, el lenguaje sí, por lo mismo que se comunica. El estatuto de símbolo reside formalmente en su transmisibilidad y recepción por otro: acaba en otro y lo mueve. La cuestión ahora es si lo transmitido es un saber, o meramente una incitación a hacer. La duda en torno a la eficacia de la propuesta de Gorgias medida en términos de verdad es expresada por Sócrates: comparada con otras técnicas, la simbólica en que consiste la intervención sofística en la vida humana es inválida, o perniciosa. Si lo político se articula con símbolos no hay filosofía política posible. En el planteamiento de Gorgias el lenguaje es una práctica separada del saber. El aislamiento del ámbito de los asuntos humanos se revela en Gorgias como incapaz de ser asistido por un criterio de medida unánime, o, para decirlo con M. Heidegger, el plexo de los «Zuhandenseienden» es en Gorgias el plexo entre los hombres mismos. El régimen de la manipulación.

Con todo, la discusión con Gorgias ha de entablarse también en un plano distinto del socrático, pues, como hemos dicho, el supuesto de Gorgias es ontológico, a saber, un criterio de unidad hiperparmenídeo en lo que al ser atañe. De acuerdo con ese criterio, el ser es algo así como un agujero negro de la física actual, un concentrado tan intenso que anula cualquier distensión —en especial, la atributiva—.

Si la cuestión del uno no puede resolverse definitivamente en el plano del juicio, habrá que proceder, como sostiene L. Polo Barrera, a las siguientes precisiones:

a) Si la cuestión del uno puede resolverse en orden al conocimiento del ser, es incompatible con la versión monista del uno que caracteriza a la φύσις presocrática. La teoría aristotélica del juicio, junto con la teoría de las categorías y la pluralidad del sentido de las ἀρχαί predicamentales, marcan el planteamiento correcto de la cuestión en el orden de la realidad física.

b) La pluralidad de categorías, sin las que la estructura judicativa es controlable en lo que ahora importa, impide el tratamiento predicativo del uno trascendental. Ello nos remite a un nivel cognoscitivo superior, que no es otro que el conocimiento habitual. En atención al sentido fundamental del uno, el hábito adecuado es el llamado intelecto, o hábito de los primeros principios. El conocimiento habitual no es proposicional.

c) En el orden de los primeros principios ha de excluirse también el monismo. No hay un único primer principio. Paralelamente, los primeros principios no deben confundirse ni condicionarse entre sí. En concreto, la ontología griega no logró distinguir el principio de identidad y el principio de no contradicción en el preciso sentido de entenderlos sin remitir el uno al otro: «Es característico de la filosofía griega la mezcla de los principio de identidad y de no contradicción... La formulación *standard* del principio de no contradicción se encuentra ya en Parménides: es la distinción tajante de ente y no-ente. Esta distinción apela a que el ente es el ente... Eso significa: A no es no-A porque es A; o bien, A no puede ser no-A si es A... Si la fórmula 'A no es no-A' no fuera cierta, tampoco lo sería la fórmula 'A es A'. Así pues, el principio de la identidad depende del de no contradicción... Así se cumple la mutua per-

tenencia del principio de identidad y el principio de no contradicción. Esta mutua pertenencia es presupositiva... y afecta en directo a la primordialidad de los primeros principios en cuanto que tales»⁴⁷. Para no sacrificar dicha primordialidad es menester sentar la vigencia de cada primer principio sin comprometer a otro⁴⁸. Esto equivale a decir que el significado no contradictorio del uno es diferente del significado idéntico del uno. Las tesis de Gorgias son superadas en su presupuesto sólo si se sienta dicha diferencia.

II. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

La gnoseología de los sofistas se puede centrar en dos autores: Protágoras y Gorgias. De ambos se conservan datos suficientes, casi todos doxográficos, para reconstruir, al menos en parte, sus respectivas interpretaciones del conocimiento. Del resto de los sofistas que se ocuparon de estas cuestiones —Crítias, Antifonte, Licofronte y Jeníades— se conservan unos cortos fragmentos en los que, de paso, se hace notar su preocupación por estos temas.

Para E. Zeller, la gnoseología de los sofistas es una consecuencia de los planteamientos anteriores, en especial, de Heráclito y de Parménides. Ambos filósofos se dieron cuenta de la insuficiencia de la percepción sensible para alcanzar el conocimiento de las cosas⁴⁹. Heráclito «expresa su convicción de que los hombres son responsables de su incapacidad para conocer y comprender la verdad, pues tal incapacidad no procede de una condición objetiva que los hombres no pueden modificar, esto es, de la naturaleza, la cual, por el contrario, ... ofrece a todos la posibilidad de conocerse así mismos y de ser sabios mediante la adhesión al logos común, que a todos pertenece, sino que procede de una actitud subjetiva, es decir, de la mala

47. Transcrito de un seminario de L. Polo de Abril de 1976.

48. Cfr. L. Polo Barrera *El ser I*. pp. 201-216 y 289-344. Pamplona 1965.

49. Cfr. W. Zeller op. cit. p. 61.

voluntad por la cual los hombres se hacen incapaces de conocer y comprender...»⁵⁰. Tanto Heráclito como Parménides fueron capaces de resistir la tentación del escepticismo.

1. Protágoras

E. Zeller califica a Protágoras como «un escéptico que se apoya en Heráclito»⁵¹. Desde luego, la afinidad de Protágoras con Heráclito se desprende con claridad de la lectura de los textos y ha sido notada por los historiadores. Según R. Mondolfo, para Protágoras, lo mismo que para Heráclito, el eje de la teoría del conocimiento es el hombre, el cual recoge y comprende las percepciones de un modo activo, no como un sujeto pasivo⁵². También en la gnoseología el hombre proporciona el *métron* de las cosas. Me permito señalar que la famosa frase de Protágoras sobre el hombre-medida, cuyo significado antropológico ya he estudiado⁵³, es también el núcleo de los comentarios de su teoría del conocimiento. Tal vez ello conlleve una extrapolación, o una asimilación de Protágoras a otras preocupaciones.

La fuente principal para el estudio de la gnoseología de Protágoras es el diálogo platónico *Teeteto*⁵⁴. Algunos de los párrafos de este diálogo son interpretaciones del propio Platón; otros esbozan algunas ideas o directrices del sofista. En cual-

50. R. Mondolfo. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. p. 139. Buenos Aires 1955.

51. E. Zeller op. cit. p. 61.

52. Cfr. Mondolfo op. cit. p. 139.

53. Cfr. mi artículo «La aparición del humanismo griego y la aportación de Protágoras». *Persona y Derecho* 13, 1985.

54. En todas las cronologías consultadas (Wilamovitz, Cornford, Leisegang, Praechter, Shorey, Ritter, Taylor y Crombie) está situado entre los diálogos de vejez, en él «acentúa la crítica al heraclitismo para buscar la objetividad, el ser, por el camino de los eléatas ... Hay que establecer la relación entre la filosofía y las ciencias, darle un contenido a las ciencias en general, y fijar su método más allá de la inteligencia discursiva —dianoia— de las matemáticas». Con estas palabras resume A. Tovar los fines que se propuso Platón al escribir *Teeteto*. La cita tomada de *Un libro sobre Platón* p. 121. Madrid 1974.

quier caso, el *Teeteto* es un material de primer orden del que no se puede prescindir. El trabajo de F. M. Cornford: *La teoría platónica del conocimiento* ha distinguido con claridad lo que es propio de Protágoras y las interpolaciones o interpretaciones de Platón. El interés de esta distinción es manifiesto. Propondré una interpretación de la misma.

A lo largo del diálogo aparecen las coincidencias entre la teoría protágorica y las tesis heraclíteas de que depende. Tomando como punto de partida la definición de Teeteto:

«El conocimiento no es otra cosa que percepción»⁵⁵.

Comienza el tratamiento platónico de la gnoseología del sofista.

«Sóc. La explicación que das acerca de la naturaleza del conocimiento no es en absoluto despreciable. Es la misma que dio Protágoras, aunque él la enunció de manera diferente. Dice —como tú recordarás— que ‘la medida de todas las cosas es el hombre, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son’. Sin duda lo habrás leído.

Tee. — Sí, a menudo.

Sóc. — ¿No te parece que lo dice en este sentido: que toda cosa es tal como a mí me parece, tal como a tí te parece, puesto que tanto tú como yo somos hombres?

Tee — Sí, eso es lo que dijo.

Sóc. — Bien, lo que un sabio dice es probablemente que no sea algo sin sentido. Vamos a rastrear, pues, su sentido. A veces, cuando sopla el mismo viento unos sienten frío, y otros no, o uno lo siente ligeramente frío, y otro completamente frío.

Tee. — Así es.

Sóc. — ¿Diremos entonces que el viento en sí mismo es frío o no frío? ¿No estaremos de acuerdo con Protágoras en que el viento es frío para quien lo siente frío, y que no lo espera quien no lo siente así?

Tee. — Eso es razonable.

Sóc. — Y más ¿Acaso no nos parece así a cada uno de nosotros?

Tee. — Sí.

Sóc. — Y que nos parece, ¿significa que lo percibimos —αἰσθάνεσθαι — así?⁵⁶.

Tee. — Exacto.

Sóc. — Entonces, en el caso de lo caliente y demás cosas por el estilo, lo mismo es 'parecer' que 'percepción' son para cada uno tal como cada uno las percibe.

Tee, — Así parece.

Sóc. — La percepción es siempre percepción de algo que es, y como es conocimiento es infalible.

Tee. — Está claro»⁵⁷.

Aunque es probable que no se ciña exactamente a las opiniones de ambos: el hombre-medida y el movimiento universal, Platón, a través de Sócrates, «ha dado una explicación de la naturaleza de la percepción que incluye elementos de Protágoras y Heráclito»⁵⁸. En estos párrafos del *Teeteto* puede apreciarse la consideración del hombre-medida en relación con los problemas gnoseológicos. Teeteto, el personaje central del diálogo, identifica el saber con el sentir: el que sabe siente lo que sabe: ἐπιστήμη=αἴησις. Esto significa que «la percepción es la aprehensión infalible de lo que es o de lo que es real»⁵⁹. Esta afirmación es válida en el campo de la percepción inmediata de las cualidades sensibles. Ahora bien, como dice M. Pohlenz, para conocer las cosas externas el hombre debe recurrir a los sentidos. Y como las sensaciones dependen de las condiciones del sujeto, en unos momentos serán verdaderas y en otros no. Así caemos en el subjetivismo, en la negación

56. Sigo la edición de A. Diés. *Platón Oevres completes. Théétete*. p. 171 París 1955 en la nota *ad hoc locum*, coloca la lectura de Papiro de Berlín αἰθάνεται que propone F. Ast.

57. Platón *Teet.* 151 e-152 c.

58. F. M. Cornford *La teoría platónica del conocimiento* p. 42. Buenos Aires 1968. Traducción de N. L. Cordero.

59. F. M. Cornford op. cit. p. 43.

de una verdad objetiva universalmente válida⁶⁰. «El sujeto mediante la experiencia sensible —afirma R. Mondolfo— es piedra de toque y juez de la realidad. A través de las sensaciones distingue lo existente de lo no existente, que depende no del objetivo, sino del estado subjetivo de cada uno, que varía de uno a otro sujeto y de uno a otro momento de la existencia perceptiva⁶¹. A mi entender, las citadas observaciones no agotan la cuestión. Desde luego, acentúan el individualismo de Protágoras. Pero hay otros niveles significativos. Una cosa es la semejanza entre los hombre (cuya negación es explícita en Gorgias, como se ha visto), y otra la seguridad de la percepción para cada uno. Esta última debería mantenerse, pues en otro caso se destruye la noción de medida. Si cada hombre percibe variaciones —no sólo para hombres el viento es más frío—, la calidad de la sensación depende de la impresión. Con otras palabras: lo variable no es sólo la medida de cada uno, sin la sensación misma, y esto no se debe ya al hombre, sino que invita a considerar la cualidad sensible en cuanto tal. Por otra parte, hay que distinguir las cualidades sensibles y el viento mismo. El viento es sujeto de las cualidades, que son propiedades suyas. Pero estas cualidades, en cuanto sentidas, son variables: ¿Y varía con ellas el viento, o permanece constante? Si es así, el conocimiento del viento no es el de las cualidades, de manera que ha de investigarse dejando a un lado el calor y el frío. Si no es así, el viento mismo no es nada, pero en tal caso la expresión ‘el viento es frío’ para unos y caliente para otros’ carece de significado; habría que decir: ‘llamamos viento a la variación frío, calor, etc. La manifestación de Platón es seguramente esta última; como dice L. Polo, Platón o es menos relativista que Protágoras en lo que se refiere a las cualidades sensibles y su ontología no apunta al viento como *ὑπόκειμενον* físico, sino a las ideas arquetipos del mundo sensible. Pero no debe olvidarse que el *Teeteto* es una autocrítica. Asimismo, Platón

60. M. Pohlenz *L'uomo greco*. Florencia 1962, p. 382. Por su parte W. Nestle *Historia del espíritu griego*. p. 118. Barcelona 1975, 2ª edición. Traducción de M. Sacristán, dice que el hombre es la medida de «las cualidades de las cosas».

61. R. Mondolfo op. cit. p. 212.

no busca la seguridad del conocimiento en cuanto tal, sino la de su objetivo. Esto le aparta del μέτρον del sofista.

En opinión de X. Zubiri, Protágoras no se define por su relativismo o subjetivismo, como han mantenido muchos críticos, sino más bien por su relacionismo: «la realidad física de las cosas no es más que relación. Nada es algo en sí mismo; lo es tan sólo con relación con otro. Y en este sistema de relaciones hay, para los hombres, una que es decisiva: la de aparecer. Las cosas aparecen ante el hombre, al hombre 'le parecen' ser de cierta manera. El ser como relación se hace patente en el saber como opinión, como 'doxa'⁶². El Comentario de F.M. Cornford se mueve exactamente en esta línea; el 'parecer' no se agota en la percepción sensible; incluye, además, aquello que a un sujeto —a mí— le parece verdadero, piensa o juzga como verdadero⁶³. El ejemplo que propone Sócrates, el viento, «introduce una distinción entre lo que puede llamarse objeto de los sentidos y objeto físico»⁶⁴. El viento puede tener dos estados, el frío y el cálido, pero estos estados no dependen del viento, sino que son «para quien lo siente» frío o caliente, es decir, para un sujeto el viento será de una forma y para otro de otra. Así cada uno se convierte en su propia medida, juez y criterio⁶⁵, de la realidad que percibe⁶⁶. Lo que ha aprehendido un sujeto cognoscente es válido sólo para ese sujeto. Para encontrar la adhesión de otro hay que cambiar la situación subjetiva de la cual proviene su percepción. En suma, si quisiéramos el cambio del conocimiento ajeno, deberíamos cambiar las disposiciones interiores del sujeto cognoscente⁶⁷. Esta opinión es avalada por el mismo Platón:

«Protágoras sostenía que el hombre es la medida de todas las experiencias, y esto es como decir que para mí la realidad

62. *Naturaleza Historia de Dios*. p. 192. Madrid 1975, 2ª edición.

63. F.M. Cornford op. cit. p. 44.

64. F.M. Cornford op. cit. p. 44.

65. Cfr. Platón. *Teet.* 178 b y 160 c.

66. Cfr. R. Mondolfo op. cit. pp. 212-213.

67. Cfr. R. Mondolfo op. cit. pp. 212-213.

de la experiencia objetiva corresponde al modo con el que el ser revela a mí, y para tí, conforme al modo como a tí se revela»⁶⁸.

Si se tiene en cuenta el dictamen platónico sobre la práctica sofista, se concluye que el cambio de las disposiciones del sujeto es un tema pragmático y retórico.

De las dos explicaciones que propone F. M. Cornford para explicitar el símil del viento⁶⁹: el viento en sí mismo es tanto frío como caliente y el viento en sí mismo no es ni frío ni caliente, a su entender Protágoras sigue la primera: «el viento es a la vez frío y caliente»⁷⁰. Sólo en este sentido la doctrina gnoseológica de Protágoras no es subjetivista, ni tampoco relativista: «para él, los objetos sensibles existen independientemente de quien los perciba»⁷¹. El calor y el frío, junto con cualquier propiedad del viento que podamos percibir, constituirán, «el viento en sí mismo». A esto hay que añadir que «tales propiedades serían cosas que necesitarían de otras cosas que les sirvan de soporte, y a las cuales pertenezcan»⁷². F. M. Cornford duda de que este añadido sea original de Protágoras, y se inclina por considerarlo una construcción platónica elaborada a partir de las tesis de Protágoras.

La opinión de F.M. Cornford requiere algunas precisiones. Cabe admitir la hipótesis del carácter platónico del aludido soporte de las cualidades si se tiene en cuenta que el *Teeteto* es una autocrítica, una puesta a prueba de la 'segunda navegación', precisamente porque la noción de soporte es contraria a la teoría de las ideas. Pero, salvo que renuncie a dicha teoría, Platón es más relativista que Protágoras en lo que respecta a la pura sensación mientras no resuelva el problema de la participación, en cuyo caso va más allá que Protágoras, pues los arquetipos ideales son *χρήματα* absolutos (sobre todo, a través del Demiurgo), y, por lo tanto, lo subsume.

68. Platón. *Crátilo* 385 e= DK. 80 A, 13.

69. Cfr. F. M. Cornford op. cit. pp. 44-46.

70. F. M. Cornford op. cit. p. 45.

71. F. M. Cornford op. cit. 46.

72. F. M. Cornford op. cit. p. 46.

De esta manera se conduce la cuestión al planteamiento de Protágoras. Si este sofista se distingue de Gorgias, para él las cualidades sensibles son predicados de las cosas: bien entendido, en el sentido de *χρήματα*. El viento puede ser también un asunto de la vida, en cuyo caso sus cualidades de frío o caliente adquieren especial relevancia. Esto es lo que supone X. Zubiri: las cosas no son como nos parecen en su aparecerse porque precisamente así carece de importancia para Protágoras, cuyo mundo es más restringido que el de Heráclito. En suma, si no se extrapola la noción de medida, vale en el orden la razón práctica y no en el orden especulativo. En este último su significado es muy distinto. La cuestión es si Protágoras —y Sócrates— se aventuró en el mundo físico. Veámoslo.

En los párrafos siguientes Platón coloca al sofista «dentro de la tradición del pensamiento griego que admite el cambio como real»⁷³.

«Soc. — Te diré: lo cierto es que se trata de una notable doctrina. Afirma que nada es una cosa en sí misma, ni puede ser adecuadamente nombrada con un término definido, y ni siquiera puede decirse que sea de una especie definida. Por el contrario, si dices que algo es 'grande' llegarás a la conclusión de que es también pequeño ... y así ocurre con todo, puesto que nada es una cosa, o cierta cosa de una especie indefinida. En realidad, todas aquellas cosas que son están en proceso de devenir, como resultado del cambio, del movimiento y de la mezcla mutua. Nos equivocamos al hablar de ellas como 'siendo'. Puesto que ninguno es jamás. Siempre están en devenir. Digamos, al respecto, que en esta cuestión, con excepción de Parménides, están de acuerdo todos los filósofos: Protágoras, Heráclito, Empédocles, y los poetas más distinguidos de la comedia, como Epicarmo, y de la tragedia, como Homero. Cuando Homero habla de.

'Océano, fuente de los dioses, de Tetis, madre', quiere decir que todas las cosas son productos de la fluente corriente del cambio...»⁷⁴.

73 D Plácido. «El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles». *Hispania Antiqua* 1973 nº 3, p. 42.

74. Platon. *lect.* 152 d-e.

Sería demasiado largo citar el texto completo. Según este fragmento, Protágoras admite el cambio en cuanto real. Un pasaje de Sexto Empírico es meridiano en este sentido:

«Dice Protágoras que la materia está en continuo devenir —τὴν ὕλην ρευστὴν ἶναι— pero a medida que fluye, las adiciones compensan las pérdidas, y que las sensaciones se transforman y cambian en relación con la edad y con las demás disposiciones del cuerpo. Dice que el fundamento de todo fenómeno subyace en la materia, de manera que ésta se manifiesta a todos y cada uno de los hombres como es en sí misma, mas éstos perciben una u otra representación según sus diferencias individuales...»⁷⁵.

F. M. Cornford toma con reservas este pasaje, pues la fuente de Sexto Empírico es desconocida⁷⁶. En cambio, M. Untersteiner ve en él la clave para interpretar la gnoseología protagórea⁷⁷. Después de los comentarios anteriores, poco tengo de añadir. La idea de la materia fluyente también es platónica.

Sobre la adscripción de Protágoras al heraclitismo se han expresado algunas dudas. H. Gomperz⁷⁸ y W. Nestle⁷⁹ admiten que defiende al efesio y a su escuela. W. Windelband piensa, ateniéndose a la aparición de un criterio cuantitativo en la teoría, que puede verse un influjo de los atomistas y concluye que, al limitar Protágoras la influencia del movimiento a los sentidos, la «reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, lo sitúa francamente en la escuela atomista»⁸⁰. M. Untersteiner llama la atención sobre el hecho de que Sexto Empírico interpreta κριτήριον como μέτρον, igual que Platón en el *Teeteto*⁸¹, y que τὴ ῥευστήν procede del pitagorismo, y no de Heráclito y sus seguidores⁸². La interpretación de F. M. Cornford sigue otros

75. *Pyrrh. Hyp.* I. 217= DK. 80A, 14.

76. F. M. Cornford op. cit. p. 49, nota 32.

77. Op. cit. Fasc. I, p. 42.

78. Op. cit. pp. 250-251.

79. *Vom Mythos zum Logos*. p. 270, 2ª reimpression. Stuttgart 1966.

80. *Historia de la Filosofía Antigua*. pp. 120-121, notas 55 y 58, cita Platón *Teet.* 156 c. Buenos Aires 1955. Traducción de Rovira Armengol.

81. Platón. *Teet.* 169 c. «καὶ ἐγὼ κριτής...».

82. Cfr. op. cit. Fasc. I, pp. 42-43, aduce los datos en que se basa para mantener esta postura.

derroteros⁸³. Mantiene que el texto niega la posibilidad de que se dé algún tipo de conocimiento, porque todas las cosas están en perpetuo cambio, pero que existe un punto de contacto entre Heráclito, Protágoras y Platón: los opuestos no son separables. Platón acepta la tesis heraclítica de que las cosas que 'tienen' ser, en rigor nunca son. De este modo puede darle la vuelta al argumento de Protágoras:

«La percepción es siempre percepción de lo que es»⁸⁴.

Para poder hacer esto, Platón ha tenido que cambiar el «es» por el «llegar a ser». Así surge la tesis de la percepción lo es siempre de lo que está en proceso de devenir. Mantengo la opinión de que, si se trata en efecto de una incursión en el mundo físico, la medida humana se convierte en una adaptación: percepción y percibido se corresponden unívocamente sin que quepa establecer la preeminencia de uno y otro término, a diferencia de lo que estiman los físicos y el mismo Platón, para los cuales lo primero es lo temático.

Platón intenta determinar qué sentido tienen las palabras 'para mí' o 'a mí' para Protágoras y para el mismo⁸⁵. F. M. Cornford dice que «la cualidad que yo percibo —mi objeto sensible— llega a ser o surge en el momento en que es percibido sólo para un único percipiente; no tiene, en otros momentos, existencia independiente en el objeto físico»⁸⁶. El objeto sensible que un sujeto percibe tiene dos características: es propio, porque nadie es igual a mí, y peculiar, nadie percibirá lo mismo que yo⁸⁷.

«... ¿Sostendrías —pregunta Sócrates— que un color se manifiesta a un perro o a cualquier otra criatura de la misma manera que a tí?

Tee. — No, por cierto.

Sóc. — O a otro hombre? lo que a tí te resulta agradable ¿se le presenta a él de la misma manera? ¿Estás seguro de

83. Cfr. op. cit. pp. 47-48.

84. Platón. *Teet.* 152 c.

85. Platón. *Teet.* 153 d-e.

86. F. M. Cornford op. cit. p. 50.

87. F. M. Cornford op. cit. p. 50.

esto? ¿o más bien sostendría que ni siquiera a tí se te muestran las cosas siempre iguales, puesto que tú no permaneces en el mismo estado.

Tee. — Creo que esto es muy acertado»⁸⁸.

Así «la realidad es, para cada uno, lo que se le aparece, los fenómenos que experimenta, y como lo que se le aparece depende de la situación espiritual de cada sujeto, este es entonces la única medida de la realidad, siempre relativa a cada sujeto»⁸⁹. L. Polo opina que se sigue pasando por alto un punto decisivo ya aludido. A Platón no le afecta la tesis de la inconsistencia de lo físico precisamente considerado. En este plano su posición es menos 'dogmática' que la del sofista. Es una incoherencia admitir que el hombre es medida, ante todo, porque para Platón el hombre no es un supuesto unitario. El mundo sensible depende del mundo ideal, y el alma está dirigida hacia este último (al que no mide en modo alguno), o postrada en la oscuridad del cuerpo. La correspondencia biunívoca entre el hombre y lo sensible rompe el eje mismo del pensamiento de Platón. un hombre macizo, o de una sola pieza, es un obstáculo interpuesto en la articulación del sistema platónico; si el hombre no se escinde en alma y cuerpo, la teoría de los dos mundos es imposible. Con otras palabras, si Platón admite sin dificultad el relativismo de la sensación en su correspondencia con el cuerpo, no puede admitir la medida humana porque con ello se anula el carácter paradigmático de las ideas. A lo sensible hay que dejarle una vía abierta a lo ideal. Esto es lo que Protágoras impide.

De este modo pasemos a la cuestión de la medida:

Sóc. — «Entonces, si aquello respecto de lo cual medimos, a lo que tocamos, fuera efectivamente grande, blanco o caliente, no tendría que volverse diferente frente a otro sujeto, si suponemos que en sí mismo no cambia. Y además, si lo que se mide con respecto al objeto, o lo toca, fuera de alguna de estas cosas (grande, blanca, etc.), entonces, cuando algo

88. Platón. *Teet.* 153 e.

89. R. Mondolfo op. cit. p. 213.

diferente se pusiera en contacto con él o de alguna manera lo modificara, éste por su parte si no fuera afectado en sí mismo, no llegaría a ser diferente»⁹⁰.

La crítica de este párrafo se dirige tanto al objeto como al sujeto: ninguno de ellos, ni ambos a la vez, pueden constituir la medida —modelo de referencia constante— por que siempre están cambiando, varían⁹¹. Este es un punto nuclear de la crítica platónica, hecha con mordaz ironía⁹². De la tesis del hombre-medida se desprende que (para Protágoras) lo que cada hombre experimenta de acuerdo con su percepción es verdadero al menos para él. la percepción es infalible subjetivamente considerada por más que varíe⁹³. en definitiva, el sofista de Abdera no se mueve en la tensión verdad-falsedad, sino en la de impresiones y fenómenos, que si, por una parte, son únicamente verdaderos para el sujeto que los experimenta o ante el que aparecen, por otra, son siempre verdaderos. Es este un criterio de verdad demasiado amplio, al que Aristóteles objeta:

«Si todas las contradicciones son simultáneamente verdaderas dichas de lo mismo, es evidente que todas las cosas serán una sólo, pues lo mismo es una tirreme que un muro o un hombre. Si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa, como necesariamente han de admitir los que hacen suyo este razonamiento de Protágoras, si alguien opina que no es tirreme el hombre, es evidente que no es tirreme; por consiguiente también es tirreme si la contradicción es verdadera»⁹⁴.

También Aristóteles señala que de acuerdo con la doctrina del sofista todas y cada una de las representaciones serían verdaderas:

«Procede también de la misma opinión de la doctrina de Protágoras, y ambas tienen que ser o no ser igualmente falsas

90. Platón. *Teet.* 154 d.

91. Cfr. F. M. Cornford op. cit. p. 51.

92. Cfr. Platón. *Teet.* 161 b-163 a, donde a nivel de sensación podría ser un cerdo y no un hombre la medida de todas las cosas.

93. Cfr. Platón. *Teet.* e-158 e.

94. Aristóteles. *Metafísica* 1007b, 18-25= DK. 80A, 19. traducción de V. García Yebra.

o verdaderas, Pues, si todas las opiniones e impresiones son verdaderas y falsas al mismo tiempo (pues muchos creen lo contrario que otros, y estimulan que los que no opinan lo mismo que ellos yerran; de suerte que, necesariamente, una misma cosa será y no será), y así, necesariamente serán verdaderas todas las opiniones (pues los o que yerran y los que dicen la verdad opinan cosas opuestas; por tanto, si los entes son así, todos dirán verdad)». ⁹⁵.

Sexto Empírico expone la cuestión desde otro ángulo:

«Sostiene (Protágoras) que todas las representaciones y opiniones son verdaderas, y que la verdad pertenece a lo que es relativo por el hecho de que todo cuanto aparece o es pensado por uno, de repente existe para él» ⁹⁶.

Si es esto lo que sostenía Protágoras, la observación de Aristóteles no es ajustada. Pues es claro que el primer texto de Aristóteles vierte la opinión de Protágoras en la estructura del juicio, mientras que la referencia de Sexto Empírico presenta una teoría impresionista que implica la discontinuidad de la vida cognoscitiva, su desarticulación. No pretendo afirmar que Aristóteles yerre al centrar el conocimiento de la verdad en el juicio ni que sea ilegítimo trasladar al juicio la doctrina del sofista, pero Protágoras no domina ese nivel. A partir de su propia interpretación del juicio (que no es la de Aristóteles), Platón rebate con dureza las teorías de Protágoras a lo largo del *Teeteto* y vuelve contra él sus propios argumentos. ⁹⁷.

Platón critica también la pragmática de la Sofística, centrándose en Protágoras y sus seguidores. Como dice A. Tovar «los que obran permanentemente por razones prácticas, y atendiendo a los resultados, son criticados desde el punto de vista, no de lo 'mejor', sino del 'bien absoluto'». ⁹⁸.

95. Aristóteles. *Metaf.* 1009a, 6 y ss. = DK. 80B, 1. Sexto Empírico comenta en sentido proposicional y argumentativo a Protágoras.

96. Sexto Empírico VII. 60 y 389 = DK. 80A, 15. Platón. *Teet.* 171 a, *Eutidemo* 286 b-c.

97. Cfr. Platón. *Teet.* 169 b-171 d, critica la tesis cuando se hace extensible a todos los juicios. *Teet.* 182 c-e critica el fundamento heraclíteo de la teoría del conocimiento de Protágoras. Cfr. el comentario de F. M. Conford op. cit. p. 101.

98. A. Tovar op. cit., p. 122.



2. *Gorgias de Leontino*

La doctrina gnoseológica de Gorgias se contiene, casi en su totalidad, en el fragmento de Sexto Empírico que ya se ha transcrito⁹⁹. En él se formula la incognoscibilidad o inteligibilidad de ser. Esta frase parece arrasar la gnoseología, o introducirla en un callejón sin salida. ¿Qué se conoce entonces? ¿Qué quiere decir que lo conocido no es? He aludido ya a estas dificultades, cuya solución sugiere el planteamiento trascendental kantiano. Pero es indudable que Gorgias no sospecha este planteamiento y que, por el contrario, lo excluye al concluir el no-ser de lo pensado a partir del hecho de que pensamos inexistentes. Esta generalización no es trascendental¹⁰⁰. La respuesta de Gorgias está acompañada por una argumentación transmitida por Sexto Empírico y por el *De Melisso, Xenophane et Gorgia*¹⁰¹. Por eso entiendo que dicha respuesta es una consecuencia de verter en clave lógica la base parmenídea que subyace en el pensamiento de Gorgias, como he procurado mostrar.

Las posturas de Gorgias ante el conocimiento se puede resumir en los siguientes puntos:

- a) Lo pensado no es existente¹⁰².
- b) Lo existente no podría ser pensado¹⁰³.
- c) No es verdad que sea pensable lo que existe, pues el no-ser puede ser pensado¹⁰⁴.
- d) Lo pensado es captado por la facultad intelectual, no por otro sentido¹⁰⁵.

99. Sexto Empírico VII. 77-82.

100. La generalización trascendental es otra, como señala L. Polo en «Lo intelectual y lo inteligible». Anuario Filosófico 15, 1982 p. 120. Cabe expresarlo así: piense A o piense no-A, en todo caso pienso.

101. Un intento de armonizar los dos textos en: W. Brocker «Gorgias contra Parmenides». Hermes 86, 1956, pp. 425-440. Propone además un esquema para el desarrollo de la tesis de Gorgias.

102. Sexto Empírico VII. 78.

103. Sexto Empírico VII. 70-80, muy semejante *MXG*; 980b, 9-12.

104. Sexto Empírico VII. 81.

105. Sexto Empírico VII. 81-82, *MXG*. 980a, 13-18, está corrompido.

«Pues lo mismo es pensar y ser»¹⁰⁶.

L. Polo Barrera comenta: «La estrechez parmenídea se ve con claridad en el fragmento 3... Por lo pronto, los caracteres del ser no pertenecen al 'noein': es un bloque macizo, esférico único. Pero ahora 'lo único' es la clausura de la conexión: no es conectivo alguno. Sostener que 'entender y ser el lo mismo' significa: entender es ser, o al revés, pero adversativamente. 'Lo mismo' es un balance unitario demasiado escueto; de acuerdo con él, o entender se reduce a ser o al revés, pero no *caben* juntos; es una coincidencia que excluye la intimidad; 'lo mismo' sólo tiene capacidad para convertir el ser en entender, o al revés, pero no a la vez, sino según una mutua anulación, o según una mera coincidencia, no según una 'circumissio'. En tales condiciones, reducido el entender a ser no es entender alguno: sólo ser sin entender que lo entienda. Y ser se reduce a entender, sólo entender que no entienda nada. Este inconveniente de 'lo mismo' se impone al margen de cualquier intención... En suma, Parménides no aporta solución alguna al problema de la *compatibilidad* de ser y entender, sino que, más bien, deja planteada la dificultad que obliga a la ampliación»¹⁰⁷. Esta ruptura de la mismidad de ser y pensar es manifiestamente la obra de Gorgias. La ampliación a que alude L. Polo es posterior. Para W. Windelband, Gorgias busca una salida al problema mediante una «dialéctica alambicada y estéril»¹⁰⁸. No me parece alambicada ni estéril la argumentación del sofista; aunque no sea una solución de altura, muestra una dificultad clara.

El término $\varphi\rho\nu\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha$ se traduce como «contenidos de pensamiento». Eran para Parménides el criterio de realidad. Por supuesto, Gorgias excluye la posibilidad de que las representaciones puedan fundamentar la realidad¹⁰⁹. Pero esto abre la cuestión inversa, a saber: cuál es el fundamento de las representaciones. La cuestión remite a la mente o al acto cognoscitivo, que pueden cumplir la función de $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$ juez que se

106. DK. 28B, 3.

107. L. Polo art. cit. pp. 113-114

108. W. Windelband op. cit. p. 121.

109. Cfr. R. Mondolfo op. cit. p. 119.

impone o bien han de plegarse a lo representado. Quizá para Gorgias el pensar y el ser tienen el mismo título respecto de lo pensado: ni uno ni otro pueden conferirle realidad. Pero mientras el ser, en cuanto tal, es idénticamente real, el pensar no posee este estatuto inmediatamente, o, si lo posee, carece de la capacidad de conferirlo. Como es claro, la identidad del ser no ha de entenderse como incapacidad de conferir ser, sino como imposibilidad.

Por eso mismo, lo que existe no podría ser pensado. Ahora bien, la observación va dirigida a los contenidos de pensamiento, que son impotentes, o insuficientes, para mostrar su propia existencia real. Esta parece ser la razón por la que es absurdo que alguien piense como reales unos carros corriendo por el mar. Pero se da una paradoja: según R. Mondolfo, la carencia de realidad de los contenidos de pensamiento, es una prueba de su real inexistencia¹¹⁰. Lo pensable no es sólo lo que existe, sino también lo que no existe. ¿Como distinguirlos, sin embargo? Gorgias concluye que lo pensable no existe en ningún caso, o que lo que existe no es pensable. En estas condiciones, es manifiesto que carece de sentido pedir a lo pensado que exhiba su título de realidad, salvo que ese título sea la absoluta unidad del ser, que no es propia de ningún contenido pensado.

Lo pensado sólo se da si es captado por la facultad intelectual. Es el cuarto punto de la epistemología de Gorgias. Sólo esta facultad puede captar lo intelectual. Lo visto es el dato que sirve a los ojos para ver, y el sonido al oído. Esta correspondencia excluye que el oído pueda ver y la vista oír. Es decir, en el plano de los sentidos cada sensible propio es captado por un sentido. En el terreno intelectual ocurre lo mismo. Gorgias plantea la cuestión de la comunicación de lo sentido con lo pensado y la resuelve negativamente, pues como él dice, la vista no puede intervenir en las aprehensiones de la mente¹¹¹. La conclusión final es que lo pensado queda aislado, como creación (¿ficticia?) del pensamiento y sólo captable por él¹¹². Este ideismo sugiere el nominalismo y no sospecha el idealismo.

110. Cfr. R. Mondolfo op. cit. p. 136.

111. Sexto Empírico VII. 82.

112. Cfr. M. Untersteiner op. cit. Fasc. IV, p. 53.

Gorgias ha roto la mismidad de Parménides, pero no la ha superado. Es prisionero del monismo ontológico que, por su misma estrechez, confirma lo pensado a la nuda condición de 'ens rationis'. Gorgias ignora la intencionalidad.

3. Critias

Este sofista, del que da testimonio Galeno, expuso su teoría del conocimiento en un breve texto del libro de *Los aforismos*, obra escrita mediante frases cortas en las que el autor expone sus experiencias¹¹³. Uno de los aforismos es:

«Lo que se percibe con el cuerpo no es semejante a lo que se conoce con el intelecto. (Sólo) alcanzan el conocimiento los hombres que acostumbran a ser sanos de mente»¹¹⁴.

En la línea de Gorgias, Critias establece la distinción entre la percepción sensible y el pensamiento¹¹⁵. Se ha mantenido que para Critias el alma forma parte del cuerpo, es decir, que su concepción del alma es materialista. Sin embargo, es clara la oposición entre el cuerpo ἄλλοι σώματα, ámbito de la percepción sensible, y la γνώμη, órgano de la actividad intelectual¹¹⁶. quizá para Critias la mente es solamente el término final del conocimiento pero si concede algún valor propio a la mente, la oposición con la sensibilidad puede significar algo.

4. Antifone

También el médico Galeno ha transmitido la teoría del conocimiento de Antifone:

113. Cfr. A. Battezzatore. *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*. Fasc. IV, pp. 331-332: «Gli aforismi, como gli apotegmi, le gnomai, contribuivano potentemente ad approfondire la coscienza individuale, la esperienza esterna sintetizzata in forma breve e pregnante».

114. Galeno. *Coment. in Hippocr. de offic.* I. 1. XVIII= DK. 88B, 39.

115. Cfr. DK. 88B, 40. «εκεῖ ἐν τῶν δευτέρῳ δὲ τῶν Ὀμιλῶν ἀντιδιακρῶν ταῖς αἰσθήσεσι τὴν γνώμην...».

116. Cfr. A. Battezzatore op., cit. Fasc. IV, pp. 332-333.

«Análogamente, también Antifonte en el primer libro de *La Verdad* dice: Aprenderás estas cosas de él y que no hay para él ninguna cosa que sea una entre tantas cosas como se pueden alcanzar con la vista que tan lejos llega, y pueden pensarse con el intelecto el cual puede conocer con más profundidad (literalmente, más lejanamente)... Yo, por otra parte, pienso que no existe absolutamente un arte que no sea real: el efecto, ¿Qué realidad de lo que no existe se podría contemplar y, por tanto, proclamar que existe? Si, efectivamente, es dado ver lo que existe como si existiera, no sé cómo podríamos saber que no existen precisamente aquellas realidades que, sin embargo, no es concedido ver con los propios ojos y pensar con la mente como existentes. Pero yo pienso que esta hipótesis no se puede concretar así, sino que lo que existe siempre se ve y se conoce: en cambio, lo que no es, ni se ve ni se conoce. Por tanto, cada una de las artes es conocida cuando se despliegan sus manifestaciones, y no hay ninguna que no sea visible por una manifestación particular suya. Y pienso que ellas toman su nombre de sus propias manifestaciones. No tiene sentido pensar que las manifestaciones se deben a los nombres: los nombres son producto del acuerdo, mientras que las manifestaciones se producen no por acuerdo, sino por realidades concretas»¹¹⁷.

La primera cuestión que plantea este texto es fijar la doctrina que sigue el autor. He encontrado dos tendencias enfrentadas. La primera lo adscribe a la corriente filosofía eleática, Paménides, Zenón y Meliso. F. Ueberweg mantiene que en el sofista Antifonte existen influencias de las opiniones de los eleátas¹¹⁸. K. Freeman¹¹⁹, K. Jöel¹²⁰ y J. Stenzel¹²¹ siguen esta misma opinión. Otros, en cambio, ven en el texto una polémica con algunos sofistas. E. Bignone dice que se discuten las tesis de Protágoras¹²². Para M. Untersteiner la polémica se entabla con Gorgias, que negaba la existencia del ser y del conocimien-

117. Galeno op. cit. I. 1. XVIII. 656= DK. 87B, 1.

118. *Die Philosophie der Altertum* Stuttgart 1957, p. 128, cita a DK. 87B, 1.

119. *The Presocratic Philosopher* p. 395. Oxford 1946.

120. *Geschichte der Antiken Philosophie*. Vol. I, p. 176. Tübingen 1921.

121. *R.E. Suppl.* IV. 33-34 «Antiphon».

122. E. Bignone. *Studi sul pensiero antico* pp. 218-221. Nápoles 1938.

to¹²³. W. Schmid dice que Antifonte se mueve entre el escepticismo de Protágoras y el agnosticismo de Gorgias, pues niega la posibilidad real de conocer, o de adquirir conocimientos, a los que relega a la opinión —δόξα—. Distingue dos tipos de conocimiento, uno superior, que se adquiere a través de la mente, y otro inferior, denominado sensible. Pero como opinaron los eléatas y los atomistas, no hay comunicación entre los dos tipos de conocimientos¹²⁴.

Conviene tener en cuenta que el texto está a continuación de uno que recoge la doctrina de Critias¹²⁵. El núcleo del fragmento es señalar la continuidad del pensamiento de los sentidos: «lo que es siempre se ve y se conoce; en cambio, lo que no es, ni se ve ni se conoce. Por tanto, cada una de las artes es conocida cuando se despliegan sus manifestaciones». Al final del fragmento Antifonte se centra en la crítica al lenguaje. La ambigüedad y el cambio de significado de las palabras frustra su intento de expresar la realidad. Como se ha visto, esta misma cuestión ocupó a Gorgias. La solución de Antifonte es similar a la de Gorgias en este punto¹²⁶.

5. Licofronte

Entre los escasos fragmentos de este sofista, hay dos que reflejan su preocupación por el origen del saber y del conocimiento científico. Ambos textos los transmite Aristóteles. El primero de ellos dice:

«Licofronte decía que la ciencia es coexistencia del saber con el alma»¹²⁷.

123. Cfr. M. Untersteiner op. cit. Fasc. IV p. 35 y op. cit. pp. 281-283.

124. W. Schmid *Geschichte der Griechischen Literatur*. Vol. III. Munich 1958. Edición revisada por O. Sthalin. muchos de testimonios avalan su opinión. Véase J.S. Morrison «Thruth of Antiphon» en *Sophistik* pp. 521-523 Darmstadt 1976, mantiene la misma postura después de proponer una reconstrucción del texto.

125. Sigo J.S. Morrison art. cit. en *Sophitik* Darmstadt 1976.

126. Cfr. W.C.K. Guthrie op. cit Vol. III, p. 203.

127. Aristóteles. *Metaf.* 1045b, 10-11=DK. 83A, 1.

Alejandro de Afrodisia viene a decir lo mismo:

«La ciencia es comunión del saber con el alma»¹²⁸.

La ciencia poseída es poseída por el sujeto cognoscente cuando el saber forma unidad con él. M. Untersteiner dice que esta proposición se resuelve en el reconocimiento de la unidad del hombre constituida por la percepción y la actividad intelectual¹²⁹.

El otro testimonio es significativo del enfoque que he adoptado para la comprensión de la temática de la Sofística:

«Los últimos de los antiguos (filósofos) se preocuparon de que la misma cosa no resultara según el mismo pensamiento una y múltiple. Así, algunos, como Licofronte, eliminaron la cópula «es»; otros se expresaron diciendo, no que «el hombre es blanco», sino que resulta blanco (blanquea, literalmente)»¹³⁰.

6. *Jeníades de Corinto.*

Sexto Empírico es también el transmisor de la opinión de Jeníades sobre el conocimiento. Estos fragmentos son los únicos que se conservan del autor:

«Jeníades de Corinto, también recordado por Demócrito, se aproxima a la postura de Jenófanes, pues dice que todo es falso; toda representación y toda opinión son falsas; todo lo que se engendra, del no-ser; todo lo que se corrompe, se corrompe del no-ser»¹³¹.

Otro texto dice:

«...de los que han discutido sobre el criterio de verdad, unos, como los estoicos y algunos otros, dicen que existe; otros, como Jeníades de Corinto, Jenófones de Colofón y algunos más, que no existe»¹³².

128. D.K. 83A, 1.

129. op. cit. Fasc. II, p. 150.

130. Aristóteles. *Física* 185b, 25 y ss.

131. Sexto Empírico VII. 53= DK. 81.

132. Sexto Empírico VII. 53= DK. 81.

E. Zeller dijo que las tesis de Jeniades recuerdan mucho a las Protágoras¹³³. W. Nestle mantuvo que entre los discípulos de Protágoras, ninguno de los cuales alcanzó la fama de su maestro, hay que contar al matemático Teodoro de Cirene, cuyo sensualismo arrastró Jeniades de Corinto, quien negó la verdad de las representaciones de los hombres, y cayó en un esceptismo total¹³⁴. Sin embargo, críticos más modernos han defendido otra tesis. M. Untersteiner dice¹³⁵ que, al negar el ser con las palabras πάντα ψευδῆ¹³⁶, Jeniades desarrolla los planteamientos de Gorgias de Leontino y llega a las consecuencias extremas de la metafísica —ontología y gnoseología— del sofista siciliano: si el ser es una mera apariencia, pues nada existe, si no hay un criterio de verdad, lo que queda de este continuo fluir es sólo la opinión subjetiva y mudable. Como las opiniones tienen el mismo valor no podemos aprehender la verdad: es el esceptismo total.

III. CONCLUSIONES

1. Gorgias advierte la incompatibilidad entre la radical unidad del ser y su formulación predicativa. La estructura del juicio no es estrictamente unitaria.

2. El uno no puede tener predicados pues la predicación introduce distinción, una fisura en la unidad del ser. Por consiguiente, los predicados no tienen correspondencia real y no es posible distinguir lo pensado real de lo pensado irreal.

3. Sin embargo, el lenguaje predicativo es necesario cuando se trata de los χρήματα, los cuales pertenecen a la vida en tanto que tienen propiedades. Lo mismo ocurre en el aprendizaje y en el uso de las técnicas. Ahora bien, a la predicación en tanto que estructura del pensamiento no es intersubjetiva,

133. E. Zeller op. cit. p. 51.

134. W. Nestle. *Vom Mythos*, p. 305.

135. Op. cit. Fasc. I. pp. 118-119.

136. Sexto Empírico VII, 53.

pues el pensamiento pertenece a la intimidad de cada uno. Por tanto, el uso social de la predicación no puede ser más que de índole lingüística. De esta manera el lenguaje no puede asegurar la univocidad del significado, el lenguaje es una relación entre hombres de valor alusivo simbólico. El lenguaje adquiere una fuerza peculiar, afirmado de un modo claro en el *Elogio de Helena*, que autoriza a afirmar la afinidad del uso sofístico del lenguaje con la magia.

4. Es posible notar cierto paralelismo entre los problemas que Gorgias pone de relieve y los que Platón advierte en la ontología de Parménides.

5. El *lógos* de Gorgias es un decir práctico.

6. El texto del *Teeteto* sobre el que se basa la interpretación propuesta de la epistemología de Protágoras es un autocrítica de Platón. En él expone, por un lado, algunas ideas del sofista y, por otro, inquietudes o posibles desajustes que observa Platón en su propia doctrina.

7. La gnoseología de Protágoras está construida a partir de la noción del «hombre-medida». Tal teoría del conocimiento no se basa en la dualidad verdad-falsedad, sino en la de impresión-fenómeno.

8. El llamado relativismo de Protágoras es un corolario. El planteamiento platónico del escepticismo protagórico es incomprensible si no se tiene en cuenta la teoría de los dos mundos. Esto quiere decir que Platón renuncia a resolver el problema en el plano de lo sensible, mientras que para Protágoras la cuestión estaría más bien en si las cualidades lo son o no de las cosas reales en sentido físico. Para Protágoras la cuestión está en si las cualidades son predicables de las cosas o no y en el primer caso, si la modificación de las cualidades conlleva la de las cosas o no. Sólo si la mutación de las cualidades implica la de la cosa, y ello se entiende en sentido ontológico puede decirse que Protágoras es relativista. Pero lo más probable, a mi juicio, es que las opiniones de Protágoras no traspasan el orden de la vida práctica. Conviene notar que en sentido pragmático los predicados no significan lo mismo que en sentido físico (el paralelo de M. Heidegger es la distinción entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*). Lo decisivo de

la incomunicación entre el λόγος πρακτικός y el λόγος θεωρητικός. Según esto se trataría de predicaciones lingüísticas como en Gorgias.

9. Gorgias niega la posibilidad de conocer la realidad porque para él las estructuras pensadas son entes de razón, no seres reales. Entre ser y pensar no hay comunicación alguna; a Gorgias le falta la noción de intencionalidad.