



 ARTICULOS

EL SOFISTA Y EL FILOSOFO, LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA A LA LUZ DEL PROTAGORAS DE PLATON

PILAR PALOP JONQUERES

Oviedo



o nos parece inoportuno considerar, a modo de pretexto, este dialogo platónico, en la medida en que en él se configura un antagonismo que ha vuelto a plantearse en nuestros días con especial vehemencia polémica; a saber: el antagonismo entre el sofista y el filósofo y, en consecuencia, entre la sabiduría sofística y la filosófica.

Dicho antagonismo, tal y como se desarrolla en el *Protágoras*, suscita, además, una serie de alternativas conjugadas que, de modo incesante, vuelven una y otra vez a surgir en las discusiones contemporáneas entre los profesionales del gremio. Se trata, por ejemplo, a) de la cuestión de si la Filosofía es un saber semejante o diferente de las ciencias, b) de si es una tarea mundana y genérica o si es, por el contrario, específica y escolar (académica) y c) de si es una ocupación meramente especulativa o si es práctica (política).

Es obvio que estas dicotomías se han debatido ya tan largamente entre nosotros, y sus implicaciones se han examinado tantas veces, que la amenaza de volver de nuevo sobre ellas bien pudiera temerse que ahuyentara al auditorio. Pero si han sido los jóvenes filósofos quienes han deseado replantearlas hay que suponer que el hastío de lo consabido les aterra menos que la incurable incertidumbre, y que quieren, a pesar de todo, sumergirse repentinamente en el eterno debate del oficio.

Pues bien, en este contexto, el *Protágoras* puede servir a la perfección para ahondar en la temática de siempre. En este diálogo se decantan, en efecto, con una absoluta limpieza, la figura y la contrafigura del filósofo, el ejemplar auténtico de la Filosofía y su sombra inseparable: Sócrates y Protágoras, respectivamente, las personifican.

Ocurre, sin embargo, que, pese a lo que pudiera esperarse y en contra de la interpretación nietzscheana de la figura de Sócrates, que es hoy la interpretación predominante, no es este filósofo, sino Protágoras, el sofista, quien, con ocasión de este diálogo platónico, asume las tesis consideradas como «más confortables» y «de buen sentido» respecto a la enseñanza de la filosofía. Se diría, incluso, que todos esos argumentos que algunos se jactan en nuestros días de oponer a la Filosofía, en nombre de una sofística reivindicada son, precisamente, los mismos argumentos que Sócrates, en cuanto filósofo, esgrime contra Protágoras el sofista.

De este modo, quienes esperen ver en Sócrates al preclaro y sobrio defensor de la sabiduría apolínea, al filósofo consolado y consolador, podrán enseguida comprobar cuán equívoca es esta imagen y hasta qué punto ocurre, justamente, lo contrario. Porque es precisamente Protágoras, el sofista, quien va a personificar, en esta ocasión, un concepto «comme il faut» de la sabiduría filosófica; es él quien la concibe y la presenta como un oficio específico, gremial («académico», diríamos nosotros), de gran importancia política, orientado a la edificación de las virtudes ciudadanas y, por tanto, perfectamente enseñable y útil. En cambio, Sócrates defiende aquí la alternativa contraria, según la cual la Filosofía sería un saber inespecífico, mundano, primordialmente gnóstico, además de contradictorio, inenseñable e ineficaz.

1. Reexposición sumaria del contenido del *Protágoras*

La polémica entre ambos antagonistas surgirá, tal y como Platón la relata, a instancias del propio Sócrates. Este, a quien el joven Hipócrates ha despertado intempestivamente, cuando apenas rayaba el alba, para rogarle, impaciente, que le acompañase junto al gran sofista, re-

ción llegado a Atenas, pues deseaba que lo acogiera como discípulo, ha accedido gustoso a interceder por el muchacho ante Protágoras, si bien manifestando la intención de preguntarle al sabio antes que nada, por la naturaleza de sus enseñanzas, así como por la utilidad de las mismas. Importa enormemente —le ha dicho Sócrates a su joven amigo, mientras caminaban juntos al encuentro de Protágoras— conocer el cometido de la sabiduría antes de entregarse a ella, pues de la sabiduría pudiera depender la salud del alma, y su dicha o desventura, así como de la medicina depende la salud del cuerpo. Y nadie debe alimentar su alma con algo que desconoce, del mismo modo que tampoco debe ingerir pócimas extrañas que puedan dañar al cuerpo. Hay que esforzarse, pues, en conocer de antemano las virtualidades reales del saber, así como sus implicaciones prácticas. Y ello sin dejarse engañar por los elogios que de sus enseñanzas hacen los sofistas, los cuales, teniendo la sabiduría como forma de vida y de sustento, necesitan ponderarla al modo de los mercaderes, quienes también precisan vender sus géneros.

Así pues, una vez llegados a casa de Calias, donde el gran sofista se hospeda, y en presencia de un amplio auditorio que se ilusiona ante la expectativa de constituirse en testigo de una confrontación, Sócrates no tardará en plantear a Protágoras la pregunta que lleva preparada:

— ¿Qué provecho puede sacar un joven de tu sabiduría? —le dice—. ¿En qué consiste la enseñanza que prometes y cuál es la utilidad que comporta?.

Protágoras responderá primero que todo aquel que se acoga a su magisterio llegará a ser mejor, a perfeccionarse día a día. Pero esta respuesta no le parece a Sócrates suficiente. ¿Acaso no ocurre lo mismo cuando se aprende cualquier otro arte o ciencia?. Por ello insiste en obtener una contestación más precisa. Lo que desea saber es si la sabiduría del sofista puede ser comparable a la que imparte cualquier otro especialista; semejante, por ejemplo, al arte de la pintura, que podría adquirirse junto a Zeuxippo o al arte de tañer la flauta, que Ortágoras podría enseñar.

Sócrates percibe, en efecto, una diferencia significativa entre la ciencia del sofista y las restantes: así como las demás destrezas son claras y diferenciadas, pudiendo transmitirse de un modo completo, la sabiduría es una disciplina imprecisa, difusa, indefinida y, por ello mismo, difícil de garantizar ante aquellos que desean llegar a aprenderla.

La música, la arquitectura, el cálculo o la gimnasia son ciencias o técnicas que, en la terminología de Gustavo Bueno, llamaríamos «categoriales» y que, a causa justamente de eso que designamos como «cierre categorial», resultan ser precisas, determinadas y abarcables. La Filosofía se manifiesta, en cambio, como una sabiduría distinta.

Sin embargo, Protágoras no parece abrigar dudas acerca de la especificidad de su saber. Frente a otros sofistas que ofrecen una ciencia difuminada y equívoca, porque enseñan un poco de todo y algo de cada cosa, él mismo dice, por su parte, enseñar una ciencia clara, concreta y perfectamente reconocible: la prudencia del buen gobierno, tanto en la casa como en la ciudad, i.e., el arte de la política, la virtud que conforma al buen ciudadano.

La contrarréplica que opondrá Sócrates a esta definición de la sabiduría es, en cierta medida, bastante sorprendente:

— En cuanto a mí —dice— no creía que la política pudiera enseñarse.

Se trata, en efecto, de una respuesta paradójica cuando se considera que Sócrates —como tantas veces se ha dicho y como queda, por otra parte, bien de manifiesto en la semblanza que de él nos ha legado Platón— no perseguía, con su acción pedagógica, unos fines distintos a los que confiesa Protágoras. También Sócrates, a pesar de su incansable polémica con los sofistas, trataba de instaurar (aunque por caminos diferentes a los de Protágoras) las virtudes ciudadanas.

A pesar de esto y en su diálogo con Protágoras, Sócrates revela un escepticismo inesperado: la enseñabilidad de las virtudes políticas le parece algo dudoso e incluso imposible. Su declaración subsiguiente tiene el sentido de subrayar que dichas virtudes no derivan de ningún aprendizaje especial —puesto que todos los ciudadanos hacen gala de ellas, sin ser especialistas— y que, por lo tanto, no necesitan ser enseñadas. Observa Sócrates, al respecto, que mientras los ciudadanos reunidos en Asamblea se regocijarían oyendo a un profano opinar sobre arquitectura o sobre construcción de navíos y sólo concederían autoridad, en estas materias, a un experto o especialista, no ocurriría así, en cambio, respecto a política o moralidad, pues en estos asuntos le está permitido a cualquier ciudadano el tener opinión. Sócrates se inclina, pues, a enjuiciar el arte que exhibe el sofista como una sabiduría que todos los hombres poseen y que no puede, en consecuencia, especificar un oficio y, mucho menos, una profesión lucrativa. (La sabiduría filosófica —dirá Sócrates en *El Banquete*— sólo puede ser una afición o un empeño, y el filósofo acaso únicamente y como mucho un «amateur», un aficionado).

Protágoras, por el contrario, se manifiesta bien seguro de la pertinencia de su oficio. Dice no querer disimular ni ocultar la naturaleza de su tarea: —Yo afirmo abiertamente que soy un sofista y un educador —aduce—. En consecuencia, no se le ocurre poner en causa la posibilidad de transmitir su ciencia. Reconocerá, sin embargo, de buen grado, que las virtudes políticas son —como dice Sócrates— comunes a todos los ciudadanos, pero —a su juicio— no porque nadie las haya enseñado, sino porque todos deben aprenderlas. Tal es la lección del hermoso mito con que relatará, a continuación, el origen de las artes humanas y de la política, y cuyo contenido sumario es, como se recordará, el siguiente:

«Tras haber creado a todos los seres de la tierra, los dioses encargaron a Prometeo y a Epimeteo que distribuyeran entre ellos, de manera conveniente, las cualidades que les estaban destinadas. Fue Epimeteo el que quiso asumir la tarea, rogando a Prometeo que se limitara a supervisarla, al final.

Es así como Epimeteo fue dotando a las diferentes especies de los atributos que las caracterizan: a unas les concedió pelo, a otras plumas o escamas. A ciertas de ellas las hizo voraces, pero lentas; a las otras tímidas y ve-

loces. Y de este modo fue concediéndoles rasgos complementarios, para que todas pudieran defenderse y sobrevivir. Pero, en su entusiasmado reparto, olvidó al hombre, que quedó desamparado, inerme y desnudo.

Cuando Prometeo llegó a inspeccionar el trabajo, y comprobó el olvido, quiso —para reparar la falta— encontrar atributos para el hombre, y con este empeño profanó sigilosamente los talleres de Hefaiostos y de Atenea y extrajo de ellos las artes del fuego y de las letras, transmitiéndoselas a los humanos y posibilitando su desarrollo como especie. No pudo, sin embargo, penetrar en el taller de Zeus, donde se guardaba la política; de ahí que los hombres, en el origen, no sabían convivir, y se herían mutuamente.

Más tarde, Zeus, preocupado porque la especie de los hombres amenazaba desaparecer, ordenó a Hermes que les confriese el pudor y la justicia, virtudes que Hermes distribuyó de un modo diferente a las restantes, pues las concedió, no a unos pocos, sino a todos los humanos, para que todos pudiesen cooperar y para que —según el deseo de Zeus— aquel que las violase fuese condenado a la muerte».

2. La Filosofía ¿es un saber enseñable, al igual que las restantes ciencias o técnicas?

Habiendo dado el mito por respuesta a las objeciones de Sócrates Protágoras ha explicitado una concepción de la sabiduría, y de la virtud, enteramente diferente a la socrática. El sofista ve, por lo pronto, en la sabiduría política, un don de los dioses, del que nos da noticia el mito. Pero un don que exige, a pesar de todo, el hacerse efectivo con el concurso de la enseñanza, al igual que todas las otras artes que los humanos necesitan transmitirse de generación en generación.

Sócrates piensa, por el contrario, la virtud política, como una sabiduría *no sobreañadida, sino consustancial a la vida del hombre, que es un animal de ciudad*. Se trata, en su concepto, de una sabiduría mundana, que todos los hombres poseen y que no procede de la enseñanza. La enseñanza sería, respecto a este tipo de saber, esencialmente superflua, no añadiendo nada al conocimiento de la virtud y no pudiendo asegurar, para el aprendiz, ventaja alguna con relación a sus conciudadanos en el desempeño de las tareas políticas.

Sócrates se resiste, pues, a reconocer en la Filosofía una profesión como otras. A su juicio, los artesanos o expertos en otros oficios —Hipócrates el médico, Ortágoras el flautista, Zeuxippo el pintor— poseen una técnica original que no conocen los demás y que los dignifica frente a los profanos. Pero la Filosofía no requeriría, en cambio, un conocimiento especial, sino que estaría al alcance de todos los hombres y de todos los oficios: «arquitectos, herreros, curtidores, comerciantes y marinos, ricos y pobres, nobles y gentes del vulgo» — enumera Sócrates (1).

(1) Cf. *Protágoras*, 319 d. París, Les Belles Lettres, 1963, pp. 33-34.

Tal vez no sea ocioso recordar —aunque estará, de seguro, en la mente de todos— cierta coincidencia entre esta concepción socrática y la de Descartes, que también decía, en el *Discurso del Método*, admirarse de encontrar mucha verdad en los razonamientos que cada cual ejerce en su oficio, y en aquellos menesteres que conoce y que le importan, y no, en cambio, en las especulaciones que llevan a cabo los filósofos en su gabinete.

Resulta, sin duda, singular esta afirmación en boca de un filósofo que, como Descartes, trabajaba él mismo, aislado en su gabinete, e incluso dentro de la cama, según nos cuentan sus biógrafos. Y no menos singular resulta en Sócrates que —aunque ciudadano inquieto, hablador y entrometido como pocos— no ejercía ningún oficio preciso, sino ese su puro deambular, siempre conversando, rodeado de discípulos y desempeñando una actividad enteramente comparable a la pedagogía sofística.

¿Respondería, entonces, ese elogio socrático de la razón del hombre común a una fingida humildad o bien a una adulación burlona e irónica, destinada a hacerse perdonar la propia dedicación a algo tan ocioso y superfluo como la especulación filosófica? (2). Sócrates decía, sin embargo, aborrecer la retórica y la adulación (recuérdense sus argumentos en el *Gorgias*). De ahí que su estima por la razón natural y por las labores artesanales debía ser, cuanto menos, sincera. Jenofonte nos los presenta husmeando en todos los oficios y curioseando en los talleres de Atenas, interesado en todos los menesteres. Y en los diálogos platónicos Sócrates aparece reflexionando, constantemente, sobre las distintas profesiones de su tiempo, algunas tan modestas como la carnicería, la cosmética o el arte culinario.



(2) Como ociosa, e incluso «juguetona» calificaba Montaigne, en sus *Ensayos* a la Filosofía: «¿Quién ha osado —decía— disfrazármela con apariencias tan lejanas a la verdad, con tan adusto y tan odioso rostro. Nada hay, por el contrario, más alegre, divertido, jovial, y estoy por decir que hasta juguetón» (Cf. MONTAIGNE: *Ensayos*. Tr.: Constantino Román. Buenos Aires, Aguilar, vol. I, p. 184). A causa, precisamente de superfluidad, Montaigne recomienda, en este mismo ensayo (dedicado a la educación de los hijos) el estudio de la Filosofía, pues conviene especialmente «a un niño noble que cultiva las letras, no como medio de vivir (pues este es un fin abyecto e indigno de la gracia y favor de las musas)» (ibid., p. 176).

Pues bien, yo me atrevería a ofrecer, de la actitud de Sócrates ante los saberes particulares una interpretación bastante acorde con las convicciones que G. Bueno ha venido manteniendo en sus escritos. Según esta interpretación, las Ideas filosóficas no serían un resultado de la especulación del sabio; serían, más bien, la huella del pensamiento impresa en los distintos campos o esferas del trabajo humano, esferas que la actividad científica, técnica y política va categorizando y en las cuales la racionalidad del hombre va depositándose como realización.

El propio Marx, en los Manuscritos de 1844 (3) observaba que el hombre —a diferencia de los animales que elaboran sus guaridas de un modo instintivo e impremeditado— proyecta primero en el pensamiento el objeto que va a fabricar y de un modo tal que, más tarde, deposita y «cosifica» su espíritu en aquello que se fabrica. Y así, cuando este objeto le es enajenado o arrebatado, se le arrebató al hombre, en justicia, una parte de su esencia (de ahí la teoría de la alienación), pues el fruto del trabajo es el producto «objetivado» de la actividad espiritual (4).

Las Ideas filosóficas constituirían, de acuerdo con estos supuestos, un conjunto de productos espirituales que la propia actividad humana iría decantando, o mejor «objetivando».

El reconocimiento de que las Ideas filosóficas no son nada sustantivo significa, así, aceptar que, genéticamente cuanto menos, dichas Ideas no son invención de un pensador inspirado, sino algo que el filósofo se limita a recoger, analizando las propias categorías en donde las Ideas se encuentran «realizadas» y en donde, además, esas Ideas se van renovando y reconfigurando, en la misma medida en que la realidad histórico-cultural de nuestro mundo cambia y se reconfigura.

En este sentido será interesante recordar cómo ya en los propios diálogos platónicos las Ideas filosóficas son, a menudo, expuestas en analogía con el comportamiento o con la naturaleza de ciertas realidades mundanas (artes, técnicas, etc.) que quedarán, por otra parte, reanalizadas a la luz de estas Ideas. Un claro ejemplo puede constituir la exposición que de la Idea de *symploké* se lleva a cabo en *El Sofista*. Allí, la conexión entre las Ideas, su entretreimiento dialéctico se compara con el comportamiento de las letras del alfabeto. Parece como si la Idea de *symploké* fuera, precisamente, extraída por Sócrates de una reflexión sobre la escritura alfabética y sobre la combinación fonética de los sonidos (5).

Indudablemente, la invención fenicia del alfabeto y su difusión entre los griegos había constituido un acontecimiento tecnológico de tal envergadura y de tan importantes implicaciones políticas y culturales para el mundo



antiguo que difícilmente los filósofos hubiesen podido dejar de meditar en torno a ello. Pero la reflexión platónica sobre el alfabeto, en el contexto de la noción de *symploké*, constituye, además y sobre todo, el reconocimiento y la explicitación de otra importante evidencia: la de que los gramáticos, que poseen el arte de combinar las letras (pero también todos aquellos ciudadanos que saben leer y escribir) conocen tan bien o mejor que el filósofo la Idea de *symploké*, puesto que la han ejercitado y la siguen ejercitando constantemente en la práctica de la escritura.

Con ello se nos explicita, además y al mismo tiempo, que la Filosofía no es un saber misterioso y arcano, que trate de temas insólitos o de cuestiones desconocidas. Ocurre, más bien, todo lo contrario: la Filosofía trabaja conceptos que todo el mundo posee e Ideas con las que los hombres operan de ordinario. En esto se diferencia la Filosofía de la Religión. En Filosofía no hay «revelación» reservada a unos pocos hombres privilegiados, no hay sacerdotes ni profetas, no hay dogma. Por eso tampoco hay, propiamente, enseñanza; hay sólo dialéctica, discusión.

3. La Filosofía ¿es un saber mundano o una especialidad escolar, académica?

La actitud de Sócrates que acabamos de analizar nos remite, además, a otra diferencia frente a Protágoras: éste último, como se recordará, presentaba la Filosofía como un oficio o habilidad particular, respecto a la cual cabría erigirse en maestro, transmitiéndola a los discípulos. Sócrates, por su parte, negaba que esto fuera posible, pues no concebía la Filosofía como una especialidad enseñable.

No parece excesivo ni impertinente asociar a Protágoras y a Sócrates con esas dos acepciones que Kant designó como «concepto escolástico» y «concepto cósmico» de la Filosofía y que hace pocos años G. Bueno tradujo como «Filosofía mundana» (Filosofía en sentido mundano) y «Filosofía académica».

Pues bien, resulta paradójico constatar que Protágoras, el sofista, periejeta y buhonero del saber, que vendía su ciencia al mejor comprador, fuera, precisamente, el defensor de la enseñanza escolar de la Filosofía, mientras que Sócrates, maestro donde los haya habido, directo inspirador y responsable de una tradición que, muy pocos años más tarde, cristalizará en la fundación de la Aca-

(3) MARX: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. En: Karl Marx, Friedrich Engels Werke. Berlín, Dietz 1968, vol. I, pp. 116-117.

(4) *Ibid.*, pp. 511-512.

(5) *Le Sophiste* 252 e- 253 a, b. París, Les Belles Lettres, 1963, pp. 363-364.

demia platónica, se manifestará, en cambio, como escéptico contra toda institucionalización escolar de la Filosofía.

Esta aparente contradicción que Sócrates personifica, al haber negado la efectividad de una enseñanza en la que él mismo, consagrándose al magisterio, parecía, en la práctica, confiar, es comparable a aquella en la que, —en un plano diferente, pero no menos significativo— incurrió el propio Kant. También Kant —el profesor por antonomasia, el empecinado amante de los tecnicismos académicos, el filósofo que no desdeñó estudiar, no ya el cometido de la Filosofía, sino el de la Facultad de Filosofía y su conflicto con las restantes Facultades— fue, a pesar de todo ello y como se sabe, quien más enfáticamente subrayó el carácter primordialmente mundano —cósmico— de la Filosofía.

Kant no quiso, ciertamente, como Sócrates, negarle al filósofo académico un oficio, un arte; pero situó al artesano de la filosofía en una posición bien modesta y secundaria. Enjuició la filosofía académica como un mero trabajo ornamental de aquellos conceptos que habían sido previamente elaborados por la razón mundana, pues sólo esta última, en su estructura misma, es la razón legisladora.

En la línea de Sócrates, Kant enarboló también su convencimiento de que la Filosofía no surge de ninguna revelación especial; de que no es ningún don al que tengan acceso únicamente ciertos hombres privilegiados, distintos de los demás mortales. La Filosofía era, en su concepto, algo que se fraguaba en el entendimiento común y que se expresaba en el espíritu de la costumbre, ya que los fines de la razón humana eran prioritariamente prácticos:

«...¿por ventura exigís —decía— que un conocimiento que afecta a todos los hombres, rebese el entendimiento común y solamente pueda ser descubierto por filósofos? (...). En lo que interesa a todos los hombres sin distinción no puede acusarse a la naturaleza de una distribución parcial de sus dones y, respecto a los fines esenciales de la naturaleza humana, la filosofía más elevada no puede llevar más lejos que la guía que aquella concedió, también, al entendimiento común» (6).

¿Cómo puede entenderse, entonces, que esa tesis de la mundaneidad de la Filosofía, que conlleva, sin duda, una crítica expresa contra la artificiosidad de la profesión académica, se conjugue, tanto en Sócrates como en Kant, con el ejercicio profesional, o incluso académico de la Filosofía? ¿No existe aquí, acaso, una flagrante contradicción?

No se necesita insistir demasiado en el carácter cerradamente academicista de la filosofía de Kant. Ningún pensador de la tradición filosófica ha personificado mejor que él su respeto a la doctrina, su voluntad de sistematismo y clasicismo, su apego a la enseñanza y a las actividades de la filosofía institucional (7). Piénsese, además, en el constante y deliberado uso, por Kant, de tecnicismos filosóficos, uso que en la *Crítica de la Razón práctica* defendió con ahinco frente a quienes hubiesen deseado escu-

charle en un lenguaje más sencillo y común. El despreciar las palabras arcaicas y el sustituirlas por otras nuevas sería tanto —dijo Kant (8)— como poner remiendos nuevos en trajes viejos. En su concepto, la Filosofía era, ante todo, una labor secular, ligada a una tradición de escuela, de la que en modo alguno quería prescindir.

Kant, pues, patentiza en su conducta y en su persona una contradicción entre esas dos acepciones —mundana y académica— de la Filosofía. Su análisis minucioso de la razón, tanto en su uso especulativo como práctico, pareció conducirle al convencimiento de que la Filosofía, como tarea especulativa, es un complicado arte (la obra del «artista de la razón») que, en cuanto tal (en cuanto que esto es «una finalidad sin fin») tiende a desconectarse de los fines de la razón. Pero la razón, en su uso común —de la que el filósofo, en cuanto hombre, ha de partir siempre— tiene unas leyes de funcionamiento y unos principios regulativos que se imponen, a pesar de todo. Por ello Kant insiste en subrayar que el filósofo no puede crear conceptos nuevos, ni tampoco rechazar o prescindir de los ya dados, sino sólo sistematizar orgánicamente los conceptos que la razón mundana, en su función práctica, arroja.

Sin embargo, y en cuanto filósofo, Kant asumió una tarea que únicamente es posible desde la Academia: el examen de los límites de la razón y el primado, en ella, de la practicidad. Así, se produce en él la ambigua situación de una defensa de la filosofía mundana, pero formulada desde la Academia; del reconocimiento del primado de la razón práctica, pero elaborada en la forma de una artificiosa especulación y, en fin, de un populismo pre-román-



(7) Como decía F. Savater, en un bellissimo artículo sobre *Kant y el reino de la libertad*: «Kant lo tiene todo para encandilar a los doctores: una jerga especializada, una estructuración altamente compleja y ambigua, que se presta a la paráfrasis, una pretensión sistemática, pequeñas oscilaciones de opinión —dentro de una fundamental coherencia— que permiten hablar de un 'primer Kant' y un 'segundo Kant', una cierta impenetrabilidad para el profano, notas moderadamente edificantes y una crítica seria de la tradición que posibilita la inacabable disputa entre los 'tradicionalistas' y los 'modernos' en el sentido tibio de la Academia. Es el filósofo soñado para un curso, el autor que mejor encaja en el plan de estudios. Además, el destino de Kant es tan profundo y secreto que, visto desde fuera, parece una ausencia de destino: no tiene biografía que atraiga sobre él la atención, sólo un escaso repertorio de anécdotas —su silueta corcovada, su puntualidad, su criado con el paraguas, su terca radicación en Koenigsberg...— que más bien contribuyen a propinarle cierto airecillo ridículo, un rancio aroma a alcanfor. Y sin embargo...» (Cf. SAVATER: *Apóstatas razonables*. Barcelona, Mandrágora, 1976, pp. 47-48).

(8) Cf. KANT: *Crítica de la Razón práctica*. Prólogo. Tr.: J. Rovira. Buenos Aires, Losada, 1961 (3ª ed.), p. 14.

(6) KANT: *Crítica de la Razón Pura*. Trad.: José Rovira. Buenos Aires, Losada, 1960, vol. II, p. 396.



tico (que cristalizará, más tarde, en la idea de Volkgeist) que queda, sin embargo, expuesto en términos clásicos y en una forma estilística y sistemática marcadamente escolar.

También en Sócrates la ambigüedad y duplicidad entre los conceptos mundano y escolástico de Filosofía se hace patente. El sabio que sostuvo siempre la inespecificidad de la sabiduría filosófica, su falta de institucionalidad, su mundaneidad, se vió, sin embargo, rodeado de discípulos que aspiraban a aprender de su sabiduría, y en uno de los cuales fructificó la idea de crear la Academia como recinto institucional del oficio filosófico. Sócrates fue, además (así se lo reconocen muchos historiadores) el creador de la Filosofía como especialidad y uno de los primeros que acuñaron o generalizaron el nombre de la dis-

ciplina, habiendo merecido, por otra parte, pasar a un lugar de honor en la historia de la filosofía académica.

Puede decirse, incluso, y con mucha parte de verdad, que Sócrates, el más mundano de todos los filósofos, es una creación académica: una creación filosófica de Platón, el filósofo académico por antonomasia.

Pues bien, quizá haya que aceptar, a pesar de todo, que la dicotomía *Filosofía mundana* / *Filosofía académica* no es tanto una alternativa como una contradicción constitutiva del oficio. Se trata —debemos reconocerlo— de un oficio singular. Su historia es la historia de una sucesión de escuelas y de una tradición ininterrumpida en la que la relación maestro-discípulo es un ingrediente inexcusable. Cada filósofo es, en este sentido, heredero de todos los demás, y cada filosofía —como supo ver Hegel— el producto de las anteriores. Y ello aunque todos los grandes filósofos, creadores o continuadores de escuelas, hayan debido renegar de la Academia y llevar a cabo, como punto de partida para comenzar a filosofar, una crítica de lo aprendido. Todos, sin excepción, han debido —según la imagen nietzschiana— deshojar la corona de sus maestros. Todos han tenido que abandonar la Academia y olvidar su estéril discurso para volver a la fuente viva y creadora de la Filosofía mundana. Ahora bien, todos ellos han pasado, asimismo, a figurar en el santoral de la Filosofía académica, en el cual no figura, en cambio, el nombre de la razón mundana que es, por otra parte, la única genuina razón filosófica.

4. La Filosofía, ¿Es un saber especulativo o una sabiduría práctica, política?

El tercer tipo de oposición que Protágoras y Sócrates personifican tampoco puede exponerse sino de manera problemática. Se trata, en este caso, de la oposición entre Filosofía especulativa y práctica, o bien, —utilizando la terminología de Gustavo Bueno (9)— entre Filosofía gnóstica y Filosofía políticamente implantada.

Recordaremos que, frente a la suposición razonable y optimista según la cual Protágoras afirmaba poder enseñar las virtudes políticas, Sócrates dudaba de que tales objetivos políticos pudieran alcanzarse mediante la enseñanza de la sabiduría.

Sócrates entendía, más bien, —y como es de todos sabido— que la sabiduría se orientaba a un autoconocimiento —al «conócete a tí mismo» como resumen y lema del ideal griego de la *sofrosyne*— aunque dicho autoconocimiento no conducía a ningún saber positivo, sino únicamente negativo: al «sólo sé que no se nada». Pero un saber negativo difícilmente puede alentar la acción o la praxis: a lo sumo puede inspirar la abstención o la inhibición.

A la luz de estos supuestos, la filosofía socrática se configura como una filosofía gnóstica, que sólo entiende poder aspirar a la reforma del entendimiento, pero no directamente a la transformación de la ciudad.

(9) Cf. Gustavo Bueno: *Ensayos Materialistas*. Madrid, Taurus, 1972, pp. 235-263.

¿Qué significa, entonces, en este contexto, la tesis socrática según la cual «ser sabio es ser virtuoso»? Algo, evidentemente, que sólo es verdadero referido al *regressus* (10) desde la acción virtuosa, pero no al *progressus* (11) hacia ésta. Es decir, el bien moral sería, en el *regressus* una consecuencia de la sabiduría, pero nada podría, en cambio, garantizar en el *progressus* que, dada la sabiduría, se produjese de un modo automático y seguro la bondad moral o la justicia política.

Ocurriría, así, que la virtud salvífica de la sabiduría sólo se extendería a la conciencia, al pensamiento como actividad contemplativa, pero no repercutiría, en cambio, directa y unívocamente sobre la política, perteneciendo ésta a un orden diferente.

Quizás pudiera expresarse el pensamiento de Sócrates respecto a esta cuestión glosando una frase de Piaget: «La lógica es una moral del pensamiento, así como la moral es una lógica de la acción» (12). La sabiduría sería, según esto, para Sócrates, tan sólo *una moral del pensamiento*, en tanto que la moral o la política serían *una sabiduría de la acción*.

La obligación moral del sabio radicaría en la búsqueda de la verdad (o de las verdades), porque la verdad se impondría al pensamiento como una obligación de naturaleza moral. Pero en esa búsqueda de la verdad se agotarían todas las consecuencias morales de la actuación del sabio. (Esta interpretación no deja de admitir réplica, puesto que existen, también, fuertes argumentos para sostener que Sócrates mantenía el convencimiento práctico de los efectos morales de la sabiduría y obraba en consecuencia, tratando de educar a los ciudadanos de Atenas. Lo cierto es, no obstante, que en su polémica con Protágoras, Sócrates pone en duda que el filósofo pueda enseñar el arte del buen gobierno).

A la luz de las convicciones actuales, la actitud de Protágoras aparece como la más progresista y la más deseable: el filósofo, mediante su acción pedagógica, puede educar («concienciar») a los ciudadanos y, de este modo, transformar la ciudad. La posición de Sócrates, por el contrario, cae directamente bajo el anatema de la tesis XI contra Feuerbach, puesto que, según el ideario socrático, el filósofo sólo puede aspirar a conocer, no a cambiar el mundo.

Y, sin embargo, la postura de Sócrates es perfectamente coherente con esa otra afirmación de Marx según la cual «no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser el que determina la conciencia». Sócrates cree que *es la ciudad la que conforma la conciencia del ciudadano y no la conciencia del ciudadano la que configura la ciudad*. Por eso se muestra escéptico con respecto a los efectos políticos

(10) Véase la voz *regressus*, por A. Hidalgo, en: M. A. QUINTANILLA (ed.): *Diccionario de Filosofía contemporánea*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 425.

(11) Véase *progressus*, por A. Hidalgo, op. cit., p. 405.

(12) PIAGET, J. y DE LA HARPE, J.: *Deux types d'attitudes religieuses: Immanence et Transcendance*. Genève, Labor, 1928, p. 37.

de la educación filosófica, a pesar de que, en la práctica, la intenta ejercer, en todo caso.

Hoy que prolifera el convencimiento de que es posible una «práctica teórica» y una «filosofía de la praxis» la afirmación de Sócrates podrá sonar, más que nunca, inaceptable y escandalosa. No obstante, la tesis socrática es, pese a las apariencias, la más coherente con el materialismo, la más crítica frente al idealismo y la más auténticamente dialéctica. Es la más auténticamente dialéctica y materialista porque es, también, la más pluralista. El monismo y el pluralismo enfrentan a Protágoras y a Sócrates como modelos o paradigmas de esas dos actitudes que han contrincado siempre en la Historia y que han contribuido a caracterizar el «dulce manicomio» —en palabras de Ortega— de la Filosofía de todos los tiempos.

La primera de estas dos actitudes metafísicas es solidaria del armonismo metafísico, y resulta de abstraer la pluralidad empírica de la realidad material, tal y como se ofrece a los sentidos, para reconstruir, en el pensamiento, esa misma realidad como un todo conjugado y sistemático, digno vástago de la razón que ordena y unifica.

La segunda de estas posiciones arranca, más bien, de una fidelidad ante lo que hay y del reconocimiento racional de la multiplicidad y pluralidad de los seres, en su incesante enfrentamiento polémico. Aquí el pensamiento se acomoda al ser cambiante y vario de los entes, y la razón va a la zaga del movimiento mismo del mundo. Por ello el pluralismo agradece la dialéctica como método y como forma de discurso.

Protágoras es monista y armonista. La virtud, para él, es una de sus manifestaciones plurales —que no son sino partes orgánicas de un todo— y el cometido del sabio es enseñarla para introducir, con ella, un principio de buen gobierno y de buen entendimiento. La educación de cada uno de los ciudadanos en la virtud producirá la concordia y la amable convivencia entre el conjunto de los habitantes de la polis.

Sócrates descrece, en cambio, de la visión mortolítica y armónica que Protágoras tiene de la virtud sapiencial. Difícilmente podría enseñarse la virtud —trata Sócrates de mostrar con su incansable dialéctica— cuando ella misma no es algo único o simple, sino algo complejo y contradictorio. Existen múltiples virtudes —un «enjambre» de ellas, dirá en el *Menon*— y algunas son semejantes y compatibles con algunas otras, pero no todas con todas ni ninguna con ninguna. La justicia, el valor, la templanza o la piedad están enlazadas entre sí, pero no siempre y en todos los hombres. Y a veces se excluyen o se contraponen. También entre las virtudes los enlaces son, como entre las Ideas —algo así podemos interpretar lo que Sócrates va manifestando a lo largo del diálogo— vínculos de *symploké* (13), de entretejimiento dialéctico.

Por ello mismo, Sócrates —al examinar el poema de Simónides que Protágoras le ofrece a consideración— advierte que no es difícil llegar a ser virtuoso (*genészai*),

(13) Véase la voz *symploké* en QUINTANILLA (ed.): *Diccionario de Filosofía contemporánea*, op. cit., pp. 466-468.

pero sí serlo efectivamente (*émmenai*) puesto que todo hombre es sabio y virtuoso alguna vez, más ningún hombre lo es siempre y en todo momento (14). La virtud es múltiple y cambiante, complicada y contradictoria y su posesión nunca es definitiva, como no lo es nunca, tampoco, la de la sabiduría que engendra la virtud. Porque la sabiduría que inspira y engendra el buen obrar no es —traduciendo a Sócrates con las palabras de Hegel de la *Fenomenología*...— «una moneda que se pueda dar y recibir», o una mercancía que se pueda comprar y adquirir de una vez por todas.

La vida moral es un destino penoso, lleno de oscuridades, donde el dolor futuro se disfraza de placer inmediato y refulgente, donde lo por venir se ignora y el mismo presente aparece equívoco e incierto; donde la perversidad no carece de belleza, en tanto que la justicia no posee, en ocasiones, ninguna clase de brillo.

La claridad de la sabiduría nunca ilumina de una vez por todas la existencia humana; antes bien, hay que desvelarla poco a poco, pues se halla parcialmente dormida y olvidada, y a menudo sólo revive tras el error.

«Si nuestra salvación —dice Sócrates (15)— dependiera de una elección entre lo par y lo impar, si nos bastara con tener en cuenta los más y los menos, bien fuera sobre la base de la comparación de una cantidad consigo misma, bien en la relación entre varios números entre sí, atendiendo, también a la distancia en que estaríamos situados ¿de dónde procedería dicha salvación? ¿Acaso no sería un cálculo exacto?»

(14) Cf. *Protágoras* 339 a 340 e. Op. cit., pp. 57-59.

«El genio de Platón —dice G. Bueno— nos ha presentado la conexión entre las posiciones protagóricas, con respecto al hombre y las cuestiones acerca de la unidad («cierra») de la virtud. Desde este punto de vista, las célebres tesis de Protágoras («es posible enseñar la virtud» y «es posible llegar a ser virtuosos») sin perjuicio de su componente «progresista» (...) pueden también entenderse como ligadas a concepciones o disposiciones acomodaticias, puramente adaptativas (con las costumbres de un pueblo determinado —que son enseñables—, con la aceptación de lo que es dado, en cuanto constituye un sistema de reglas de juego «cerrado»). (...) Al contrario: en las tesis de Sócrates no tendríamos que ver (...) sino la alternativa al antropologismo naturalista de Protágoras. Esta alternativa podría dibujarse por medio de estos tres trazos generales: *Primero.*— El «universo antropológico» no es una esfera cerrada: la virtud es múltiple, sus partes son heterogéneas. Por ello (...) la «virtud» no es enseñable (sólo son enseñables virtudes determinadas) (...). *Porque la enseñabilidad de «la virtud», de la que se viene hablando —no de «las virtudes»— dependería de su unidad.* Y si la virtud es múltiple, es decir, (en nuestra interpretación) si el «Hombre» (sujeto de esa «virtud» supuesta) no es una entidad unitaria, perfecta, sino un conjunto indefinido de virtudes, ni siquiera «armónicas» entre sí ¿quién podría enseñar la virtud? Quien se arrogase semejante capacidad (Protágoras) es porque estaría utilizando un concepto de virtud —de Hombre— muy distinto, estrictamente «naturalista» o «etnologista»; es porque sobreentendía que el «Hombre» no es nada indefinido, sino preciso, limitado, perfecto, sean sus límites los de la «especie», sean los de cada «pueblo». *Segundo.*— Nadie posee la virtud; aunque los hombres siempre estén caminando (o desviándose) hacia ella, jamás podrán considerarse perfectos, buenos. De ahí la interpretación que Sócrates puede dar a la «contradicción» de Simónides (339 b), que Protágoras no podía ver: la contradicción entre el *γενεσθαι* y el *ειναι*. *Tercero.*— El universo humano no es algo que resulte de una totalidad prefigurada —por Hermes— sino que es el resultado de causas que desbordan al propio individuo, y aún a la especie, por cuanto el Hombre está, él mismo, inmerso en un *Cosmos*, así como el individuo lo está en el «Espíritu Objetivo», en *Las Leyes de El Criton*. G. BUENO: *La Antropología filosófica como disciplina tradicional. Los Tratados De Homine* (Ejemplar policopiado).

(15) *Protágoras*, 356 e; edición citada, p. 80.

Como quiera, no obstante, que ese arte de la medida, en que consiste la sabiduría moral, trabaja con cantidades cuya magnitud sólo puede comprobarse *ex post facto*, cuando la elección se ha consumado ya, ocurre que dicha sabiduría en modo alguno garantiza la beatitud y sólo consiste —para quienes aspiran a poseerla— en un perpétuo intento, que siempre ha de renovarse.

Todas estas consideraciones, implícitas en el razonamiento socrático, hacen, en definitiva, dudar a Sócrates de la utilidad de la sabiduría y de la eficacia de su enseñanza. Así lo declara expresamente en el último parlamento del *Cármides*:

«A pesar de nuestra actitud complaciente y bienintencionada, nuestra discusión, en lugar de llevarnos a la verdad, se ha burlado de ella hasta tal punto que esta sabiduría, delgada así a fuerza de concesiones y de compromisos, nos obliga a reconocer y a declarar insolentemente forzados por el razonamiento, que no sirve para nada» (16).

Al optimismo pedagógico de Protágoras, Sócrates opone, pues, desde su pluralismo, la incredulidad en la unidad de la conciencia y, por tanto, en la unidad de la virtud. Sería Sócrates (¿podremos interpretarlo así? quien habría inaugurado, de este modo, la tradición de la Filosofía como crítica de la conciencia. Frente a los presocráticos, para quienes, si los sentidos eran ilusorios y engañosos, el entendimiento sabría descubrir, tras las apariencias, la verdad. Sócrates habría intuido y formulado, de alguna manera, que también la conciencia es engañosa (es «falsa conciencia») y que el objetivo de la reflexión filosófica consistiría, acaso solamente, en desvelar los errores del propio entendimiento. Estos errores procederían en gran parte de la incommensurabilidad entre las ideas, entre lo que se hace presente ante la conciencia y aquello que se le oculta; de lo opaco que en ella se encierra, enturbiado por el olvido del irreparable desajuste entre lo presente y lo que está por venir (ese pasado que ha de retornar, pues gravita sobre el futuro).

En todo caso, la sabiduría filosófica no podría ser edificante; la salvación del alma —esa quimérica armonía entre exigencias éticas dispares; a menudo, incluso, mutuamente excluyentes y contradictorias— no dependería de ningún cálculo exacto, de ninguna técnica cabal, transparente y enseñable, de ningún saber acabado, perfecto y eficaz: a lo sumo en una constante vigilancia crítica, siempre atenta a un mundo que se transforma y a una polis cambiante que actuaría sobre el hombre, configurándole como ciudadano, podría cifrarse el programa del filósofo. «La Filosofía —dirá más tarde Kant— se limita a ser una idea de una ciencia posible que nunca se da en concreto, pero a la cual intentamos aproximarnos por varios conductos (...); no puede aprenderse filosofía, pues, ¿quién la posee y en qué puede reconocerse?. Solamente puede aprenderse a filosofar, o sea, a ejercitar el talento de la razón» (17).

(16) Cf. *Charmide*, 175 d. París, Les Belles Lettres, 1965, pp. 80-81.

(17) KANT: *Crítica de la Razón pura*, op. cit., p. 401.