



Avances en Investigación. Filosofía y conflicto en Colombia, Facultad de Bellas Artes y Humanidades.



Autores Varios

José Solana Dueso, (Plan (Huesca), España, 1946).

Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona.

Catedrático jubilado de la Universidad de Zaragoza.

Autor de libros como: *Teofrasto. Sobre las sensaciones* (1989, 2006), *Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos* (1994, 2021), *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas* (1996), *El camino del ágora* (2000), *De Logos a Physis* (2006), *Los sofistas. Testimonios y fragmentos* (2013), *Más allá de la ciudad. El pensamiento político de Sócrates* (2013), *La malva y el asfódelo* (2006), *Ciudadano Sócrates* (2008), *El canto del filósofo*. (2014) y *Los amantes de Chistau* (2016), entre otros.

Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales.

jsolana@unizar.es

Alvaro Díaz Gómez, (Bogotá, Cundinamarca, Colombia, 1960).

Doctor en Ciencias sociales, niñez y juventud. Universidad de Manizales -

CINDE. Psicólogo, Universidad INCCA de Colombia.

Profesor titular adscrito a la facultad de Bellas artes y humanidades, Departamento de Humanidades.

Autor de los libros: *Devenir subjetividad política: un punto de referencia sobre el sujeto político* (2012), *Subjetividad Política* (2021); entre otros.

Ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales.

Premio a toda una vida de entrega a la psicología. Colegio Colombiano de psicólogos, capítulo eje cafetero (2019) Premio a la investigación científica en psicología, Colegio Colombiano de psicólogos, 2021

Director del grupo de investigación en Estudios Políticos y jurídicos, de la Universidad Tecnológica de Pereira.

adiaz@utp.edu.co

Julio Cesar Murillo, (Pereira, Risaralda, Colombia, 1982)

Magíster en Geografía. Universidad pedagógica y tecnológica de Tunja.

Profesor auxiliar adscrito a la facultad de Bellas artes y humanidades, Departamento de Humanidades.

Coautor de los libros: *La Investigación transformando el contexto* (2020). *Aportando el capítulo, "Desarrollo sostenible territorializado: una apuesta multidimensional en los asentamientos del río Otún", Dilemas de la paz territorial en los tiempos del postacuerdo* (2022) .

Ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales.

Integrante del grupo de investigación Estudios políticos y jurídicos, Departamento de Humanidades, Universidad Tecnológica de Pereira.

Integrante de la red de investigadores en conflicto, paz y derechos humanos del eje cafetero

Julio.murillo@utp.edu.co

Luis Guillermo Quijano Restrepo, (Medellín-Antioquia, Colombia, 1970)

Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, magíster y profesional en filosofía de la Universidad de Antioquia. Docente Titular adscrito a la Facultad de Bellas Artes y Humanidades

Autor de los libros: *Platón, el poeta legislador* (2012), *Mimesis I: Platón* (2018), *La dialéctica de la expresión la Religión del arte en la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (2022).

Autor de artículos en revistas especializadas.

Director del grupo de investigación en Estética y expresión.

luisquijano@utp.edu.co

Einar Iván Monroy Gutiérrez, (Yolombó, Antioquia, Colombia, 1974).
Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos por la Universidad de Barcelona, España. Magíster en Filosofía Contemporánea por la Universidad San Buenaventura, Bogotá. Especialista en Gerencia del Talento Humano por la CEIPA. Filósofo por la UNAD.

Autor de los libros: *Teorías y praxis filosóficas. Pertinencia del(a) filósofo(a) en el siglo XXI* (2022). *Problemas y contribuciones de las ciencias sociales y las humanidades en el siglo XXI* (2022). *Anaximandro. Con-textos e interpretaciones* (2021). Entre otros.

Líder del grupo de investigación Cibercultura y Territorio de la UNAD
enar.monroy@unad.edu.co

Natalia Sáenz Rodríguez, (Sevilla, Valle, Colombia, 1998)
Licenciada en filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira
Investigadora Grupo de Filosofía Antigua
n.saenz@utp.edu.co

Christian Camilo Rojas Cano, (Pereira, Risaralda, Colombia, 1996)
Licenciado en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira
Investigador Grupo de Filosofía Antigua
rojascano@utp.edu.co

Juan Manuel López Rivera, (Pereira, Risaralda, Colombia, 1980)
Magíster en Literatura y Licenciado en filosofía Universidad Tecnológica de Pereira
Candidato a Doctor en Filosofía Universidad Pontificia Bolivariana
Profesor Titular Facultad de Bellas artes y Humanidades
Autor de los libros: *Griego I Módulo de Trabajo* (2005), *Conciencia Histórica y Diálogo de Tradiciones en La Otra Raya del Tigre de Pedro Gómez Valderrama* (2017), *Filosofía y Virtualidad Pensando en contextos de pandemia*(2021), *Griego II: Tercera declinación sustantivos de tema en consonante y semivocal. Teoría y ejercicios*(2021), *Crátilo, una práctica dialéctica en y con los nombres* (2022).
Ha publicado artículos en revistas nacionales y colaborado en publicaciones internacionales
Coinvestigador del grupo de investigación Filosofía Antigua y director del grupo Filosofía y educación
Coordinador del Programa Maestría en Filosofía
jlmr@utp.edu.co

Avances en Investigación. Filosofía y conflicto en Colombia, Facultad de Bellas Artes y Humanidades.

José Solana Dueso
Álvaro Díaz Gómez
Julio César Murillo
Luis Guillermo Quijano
Einar Iván Monroy
Natalia Sáenz Rodríguez
Christian Rojas
Juan Manuel López



Colección Trabajos de Investigación
Facultad de Bellas Artes y Humanidades
2022

Avances en investigación. Filosofía y conflicto en Colombia,
Facultad de Bellas Artes y Humanidades / Jose Solana
Dueso y otros. – Pereira : Editorial Universidad Tecnológica
de Pereira, 2022.

135 páginas. -- (Colección Trabajos de investigación).

e-ISBN: 978-958-722-814-4

1. Sofistas – Filosofía griega 2. Protágoras – Platón 3. Conflicto
interno - Colombia 4. Relativismo 5. Democracia – Movimiento
sofista 6. Dialéctica

CDD. 183.1

©Álvaro Díaz Gómez , 2022

©Julio César Murillo, 2022

©Luis Guillermo Quijano, 2022

©Natalia Sáenz Rodríguez, 2022

©Christian Rojas, 2022

©Juan Manuel López, 2022

©Universidad Tecnológica de Pereira

José Solana Dueso, 2022

Universidad de Zaragoza (Spain)

Einar Iván Monroy, 2022

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

Proyecto de investigación “Las implicaciones pedagógicas del relativismo en
Protágoras de Abdera” que se encuentra registrado en la Vicerrectoría de
Investigaciones, Innovación y Extensión de la Universidad, con el código 1-19-8.

Universidad Tecnológica de Pereira

Vicerrectoría de Investigaciones, Innovación y Extensión

Editorial Universidad Tecnológica de Pereira

Pereira, Colombia

Coordinador editorial:

Luis Miguel Vargas Valencia

luismvargas@utp.edu.co

Teléfono 313 7381

Edificio 9, Biblioteca Central “Jorge Roa Martínez”

Cra. 27 No. 10-02 Los Álamos, Pereira, Colombia

www.utp.edu.co

Montaje y producción:

David Restrepo Suárez

Universidad Tecnológica de Pereira

Pereira

Reservados todos los derechos

CONTENIDO

Presentación.....	4
Los cimientos filosóficos.....	9
Protágoras y Hegel.....	9
Protágoras y nuestros días	9
Introducción a la dialéctica de la expresión en la religión del arte a partir de Hegel.....	25
El <i>kairós</i> como criterio en Protágoras. Argumentos contra un relativismo ...	40
Protágoras: la percepción como criterio de existencia	67
¿Qué son el hombre y las cosas? Protágoras responde.....	80
El hombre como medida, una pregunta por la antropofornisación del conocimiento.....	95
Un estudio de caso.....	107
Por una verdad propia del conflicto armado, el caso Santa Cecilia, Risaralda.....	107
Narrativas contrahegemónicas en la construcción de la verdad del conflicto interno armado colombiano: el caso de Santa Cecilia, Risaralda.....	107

TABLAS

Tabla 1. Síntesis metodológica. Elaboración de los autores	121
--	-----

Presentación

El siguiente documento recopila los trabajos presentados en la Tercera Jornada de Avances de Investigación de la Facultad de Bellas Artes y Humanidades de la Universidad Tecnológica de Pereira. Este evento fue elaborado en el marco del proyecto “Las implicaciones pedagógicas del relativismo en Protágoras de Abdera”¹ y por ello algunos de los títulos no guardan relación con el proyecto en mención ya que los docentes hacen parte de otros grupos de investigación y proyectos ajenos a la temática. No obstante, la idea con este espacio de las jornadas de investigación es abrir la puerta a los docentes investigadores de la Facultad para que presenten allí sus avances y estos no reposen en la mera transmisión oral que condena todo al olvido.

Por las condiciones de la pandemia acaecida durante la fecha en que tuvo lugar la Jornada, 6 de septiembre del 2021, se celebró de manera virtual. Gracias al uso de la tecnología, se hizo posible el contacto con espíritus mucho más alejados de la Universidad Tecnológica de

¹ Más información se puede encontrar en el siguiente link.
<https://utp.edu.co/vicerrectoria/investigaciones/investigaciones/DetallesProyecto/2300> (fecha de consulta noviembre 20 del 2021)



Pereira, ofreciéndole una proyección internacional a este evento que pensaba ser, en principio, de ámbito regional. En esta jornada se contó con la invaluable presencia de uno de los conocedores más fervientes de Protágoras de Abdera. El conocimiento y, sobre todo el carisma de José Solana Dueso iluminaron a este ambiente virtual de aprendizaje en donde nos dimos cita para detenernos un momento en medio de la contingencia mundial y continuar, como es deber de quien se dedica al conocimiento, meditando, esta vez, en una muy buena compañía.

Este testimonio escrito recoge los frutos de una unión bastante productiva. La Universidad Nacional Abierta y a Distancia sumada a la Universidad Tecnológica de Pereira, mediante sus programas dedicados al saber filosófico, han unido sus fuerzas para potenciar las inquietudes filosóficas de profesores y estudiantes, consolidándolas en actividades de impacto internacional. El proyecto que vio nacer esta unión, como ya lo mencionamos, se denominó “Las implicaciones pedagógicas del relativismo en Protágoras de Abdera”² y es el primer proyecto interinstitucional y con estudiantes de pregrado que nuestro Programa de Filosofía tiene el honor de presentar ante los lectores. Sin la tenacidad de sus estudiantes, los profesores y, por supuesto, esas manos ocultas que ayudan a que todo funcione, las y los auxiliares administrativos, no se podría haber consolidado este encuentro en una producción textual.

Las ponencias presentadas en el evento y a disposición en este texto se encuentran ordenadas en dos grandes segmentos, uno dedicado al saber filosófico y otro al estudio de caso sobre el problema de la violencia en el eje cafetero. El primer lugar es ocupado por la tradición que ha llegado a nosotros, en la escritura del profesor José Solana Dueso con un texto denominado *Protágoras y nuestros días*, donde el profesor muestra cuál ha sido la importancia originaria de este autor, Protágoras, sin el cual “Sócrates y Platón no se pueden explicar” y evidencia cómo nuestra idea de democracia se le debe, precisamente, al movimiento sofista del cual Protágoras es uno de sus exponentes más relevantes. Con esto, Solana Dueso se desmarca de las clasificaciones que tanto Platón como Aristóteles hacen de Protágoras al desdeñar su filosofía por ocuparse del «accidente» en lugar de lo que siempre permanece.

² Más información se puede encontrar en el siguiente link: <https://utp.edu.co/vicerrectoria/investigaciones/investigaciones/DetallesProyecto/2300> (fecha de consulta noviembre 20 del 2021)



El segundo texto de este trabajo es escrito por el profesor Luis Guillermo Quijano, quien ha tenido bajo su tutela la buena conducción del Programa de Licenciatura en Filosofía por más de diez años y ha sido el provocador de todos los cambios que se gestan desde su interior, incluido este ejercicio correspondiente a las Jornadas de Investigación de la Facultad. Sin su apoyo decisivo la idea de realizar estas jornadas que iniciaron como un espacio reducido en el programa de Licenciatura en Filosofía, no hubieran salido de ese espacio embrionario. El texto que el profesor Quijano expone da cuenta de su tesis doctoral y se denomina *Una introducción a la dialéctica de la expresión en la religión del arte en Hegel*. En él se describe el proceso de elaboración de su tesis, las inquietudes originarias que lo llevaron a plantearse la pregunta y la forma en que se desarrolló ese proyecto de investigación.

El tercer documento fue elaborado por el doctor Einar Monroy y se denomina *El kairós como criterio en Protágoras. Argumentos contra un relativismo*, donde explora una posibilidad de encontrar en este término, vital para la ética aristotélica, una posibilidad de relectura de la obra de Protágoras al tratar de desvincularlo de la tradición relativista extrema, a la cual lo han confinado las diferentes reinterpretaciones del autor, incluida la misma visión platónica. Para ello, pasa revista a las bases de la cultura griega como lo son Homero y Hesíodo y, del mismo modo, a la tradición presocrática que se desprende, a su vez, del legado de los siete sabios.

El cuarto y quinto texto de este trabajo presenta lo que se ha denominado por el Ministerio de Ciencias (MINCIENCIAS) el índice de cohesión entre estudiantes y profesores. Este índice marca el trabajo conjunto entre los diferentes actores de las relaciones de enseñanza aprendizaje que se establecen en el Programa. De esta manera, y como ejemplo de trabajo colaborativo, los estudiantes Christian Rojas y Natalia Sáenz Rodríguez presentan su texto *Protágoras: La percepción como criterio de existencia*. En él se explora, a partir de un fragmento de Hermias (apologeta cristiano), la posibilidad de “analizar si en Protágoras la percepción (αἴσθησις) es realmente criterio de existencia (...)”.

El siguiente texto marca el índice de cohesión entre estudiantes y profesores. En este índice intervienen Christian Rojas, Natalia Sáenz Rodríguez y Juan Manuel López, quien redacta esta presentación. El título de la propuesta es **¿Qué son el hombre y las cosas? Protágoras responde**. En ella se intenta preguntar por esos dos términos que acompañan la célebre frase de Protágoras «El hombre es la medida de todas las cosas». La indagación por los términos *hombre* (ἄνθρωπος) y *cosas* (πράγματα) con el fin de establecer qué se puede entender por ellos para saber de qué es medida el hombre y sobre qué lo es. Esta labor de suplir los índices de cohesión, más que un requisito investigativo hoy día, es lo que permite llevar a cabo el ejercicio real de pasar la antorcha de la tradición y depositarla en quienes, de manera real y efectiva, han demostrado hacer con sus preocupaciones filosóficas no un simple alardeo, tan común en este tiempo de parloteo en redes sociales, sino lo que siempre ha sido la filosofía: búsqueda y esfuerzo. Debo mucho a estos dos estudiantes quienes, sin su compromiso real y las acciones puntuales de intervención, además de su estudio esforzado, no se escribirían estas líneas ni hubiera existido la motivación para llevar este buen ejercicio a cabo.

El séptimo artículo es de mi propiedad. Mi propuesta se denominó *El hombre como medida, una pregunta por la antropomorfización del conocimiento*. Ella consistió en mirar la frase de Protágoras al crisol de una propuesta en donde se observa una posibilidad de “avanzar en una interpretación que, más allá de un profundo relativismo individualista, la célebre frase de Protágoras lleve a pensar la teoría del de Abdera en un sentido diferente”.

El último texto que merece un apartado específico, corresponde a los profesores Álvaro Díaz Gómez y Julio César Murillo. El nombre del trabajo es *Narrativas contrahegemónicas en la construcción de la verdad del conflicto interno armado colombiano: el caso de Santa Cecilia, Risaralda*. En él se muestra la dolorosa realidad de nuestro conflicto interno armado en uno de los lugares cercanos que oficia como corredor del tráfico de drogas. Lo que se desprende de esta actividad y de este corredor es datado e interpretado por los profesores, quienes acuden a los testimonios directos a partir de entrevistas a líderes sociales que procuran una construcción de tejido social a partir de diversas actividades.



La Facultad de Bellas Artes y Humanidades tiene numerosos grupos de investigación y todos ellos sumamente activos. Se deja abierta la invitación para encontrarnos en este espacio de diálogo académico en el cual se deben mostrar los hallazgos de lo que como investigadores venimos elaborando. Este esfuerzo nos conducirá a tener una Facultad cada vez más rica culturalmente y activa en investigación.

Nada de esto hubiera sido posible sin la labor titánica de la Vicerrectoría de Investigaciones, Innovación y Extensión, que, a través de la Convocatoria Interna para la Financiación de Procesos de Apropiación social de Conocimiento año 2021, permitió acceder al rubro para la publicación de este documento en donde se exponen los resultados de investigación. A todo el buen andamiaje de profesionales que componen su cuerpo y en especial a la desmesurada labor de Yesica Marcela Rojas Orozco, a todos les reitero mi agradecimiento por su paciencia y guía en este aprendizaje de lo que ha sido la investigación a nivel institucional como viraje sustantivo de la acción cultural para la transformación.

Sin duda todo este proceso que se está desarrollando en la Facultad no sería posible sin su rumbo actual. El sello del doctor Enrique Arias se encuentra impreso en este ejercicio. Bajo su tutela, la Facultad de Bellas Artes y Humanidades se proyecta decisivamente en el escenario internacional como lo que siempre debió haber sido: el faro cultural por el que se rige nuestra ciudad.

Mg. Juan Manuel López



Los cimientos filosóficos Protágoras y Hegel

Protágoras y nuestros días

José Solana Dueso³
Universidad de Zaragoza (Spain)
jsolana@unizar.es

Protágoras es un filósofo que se ha difuminado en el vasto territorio conocido como movimiento sofístico o sofística. Como alegó Aristóteles, la sofística no es más que sabiduría aparente (*Metafísica* 1004b). El Estagirita coincide con su maestro Platón (ib. 1026b) en confinar a los sofistas en el mundo de lo que no es, “porque las consideraciones de los sofistas, por así decirlo⁴, versan sobre el accidente”, y el accidente *parece tener cierta afinidad* con lo que no es.

3 El profesor José Solana Dueso tiene una amplia trayectoria en la vida académica en Europa. Solamente adjuntamos algunas de sus publicaciones debido a la vasta información que contiene su trasegar académico por diferentes universidades: <https://unizar.academia.edu/Jos%C3%A9SolanaDueso>

4 Aristóteles suele ser cauto en su lenguaje. Aquí añade un matiz a la afirmación general, lo que equivale a limitar su alcance.



Este primer deslinde, de trazo grueso, configura dos espacios intelectuales: la filosofía y la sofística, centradas respectivamente en lo que es, es decir, la sustancia y la esencia como el objeto de estudio de la filosofía, de un lado, y, del otro, lo que no es o el accidente, como objeto de estudio de la sofística. En otros términos, se podría decir que la filosofía se ocupa de la categoría primera, la sustancia, y la sofística se dedica a las categorías segundas, los accidentes.

La filosofía, por otra parte, frente a la sofística, anda tras la búsqueda de lo fijo e inmutable, de lo que siempre es del mismo modo, porque:

es absurdo juzgar acerca de la verdad partiendo de que las cosas de aquí abajo parecen cambiar y no permanecer nunca en el mismo estado; pues debemos indagar la verdad a base de las cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio. Y tales son los cuerpos celestes. Estas cosas, en efecto, no se muestran unas veces de un modo y otras de otro, sino que siempre son las mismas y no participan de ningún cambio (...) (ib.1063a).

Los sofistas, por el contrario, andan perdidos en el fútil afán de perseguir volátiles (ib. 1009b35), alejados de la más plena realidad que es la “naturaleza inmóvil” (*akínetos tis phýsis*) (ib. 1010a34).

De las categorías segundas, englobadas todas ellas bajo la noción de *accidente* (*symbebekós*), la más problemática para Aristóteles es la *relación* (*tò pròs tí*), pues “la relación es, de todas las categorías, la que menos es una naturaleza o sustancia (*phýsis tis è ousía*), y es posterior a la cualidad y a la cantidad” (ib. 1088a23).

Aristóteles aporta razones para calificar a la relación como la categoría con menor contenido ontológico.

Me voy a referir a dos:

- a) Y una señal de que lo relativo no es, ni mucho menos, una entidad y algo que es, la tenemos en que es lo único de que no hay ni generación ni corrupción ni movimiento,



como hay aumento y disminución en la cantidad, alteración en la cualidad, desplazamiento en el lugar, generación y corrupción absolutas en la entidad, pero no en la relación. Y es que, sin ser afectada por movimiento alguno, una cosa será unas veces mayor y otras veces menor o igual, si la otra cosa cambia en cuanto a la cantidad (ib. 1088a29-36).

- b) Y materia de cada cosa es, necesariamente, lo que en potencia es tal cosa y, por tanto, también es así para la entidad. Ahora bien, lo relativo no es entidad, ni en potencia ni en acto. Y ciertamente es absurdo, o mejor, imposible poner como elemento de la entidad, y anterior a ella, algo que no es entidad, dado que todas las demás categorías son posteriores a ella (ib. 1088a36-1088b4).

Como observa Ross, en su *Commentary* (II 473, ad 1088a23), “la descripción de la relación como la menos sustancial de las categorías es única en Aristóteles”. Cabe añadir, además, que es propia y exclusiva de la metafísica y no tanto de la lógica, mucho menos de las ciencias prácticas. De hecho, tal afirmación no se encuentra en las *Categorías*. Eso significa que esta tesis tiene que ver con las cuestiones más propias de lo que Aristóteles llama la *filosofía primera*, es decir, la teoría de la sustancia, las causas, el movimiento y la sustancia inmóvil.

Si, por el contrario, nos movemos hacia la ética, encontramos dos pasajes decisivos, que, en cierto modo, enmiendan los dos anteriores:

- a) “Los que objetan que no es un bien aquello a lo que todos tienden dicen un desatino. En efecto, *lo que todo el mundo cree decimos que es así, y el que rechaza esta convicción no encontrará otra más convincente*. Pues, si sólo los insensatos desearan estas cosas, podría tener sentido lo que dicen, pero si también aspiran a ello los inteligentes, ¿cómo puede tenerlo? Y, quizá, aun en los seres inferiores, hay un bien natural más fuerte que ellos mismos, que tiende al bien apropiado a su realidad” (EN 1172b36-1173a5).



Aristóteles está situando una opinión común (*doxa* o *pistis*), que es relativa por definición, nada menos que como el fundamento de la ética. No parece que, al tomar esta decisión, Aristóteles estuviera pensando en los pasajes antes citados de la *Metafísica*, donde la relación era considerada como la menor de las categorías y la de menor contenido sustancial.

- b) El bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación, que parece una ramificación (*paraphyádi*) y accidente del ente, de modo que no podrá haber una idea común a ambas (1096a19-24).

El pensamiento expresado en este pasaje choca todavía más frontalmente con los pasajes citados de la *Metafísica*. En efecto, aquí, como es habitual, la relación es incluida en el mundo de los accidentes, pero, lejos de ser el más pequeño de todos, se convierte en *paraphyás* del ente, como un brote o producto que nace de la realidad, “pero que brota aparte (*parà*) como una especie de réplica debilitada del generador”, como dice Aubenque (*El problema del ser* 238). Como brote que nace a partir de la raíz, es algo de la misma naturaleza, en cierto modo, un añadido que forma parte sustantiva de la planta principal.

Aquí se manifiestan las dos almas aristotélicas (la teórica y la práctica), si bien a la primera se llega por la vía de la especulación metafísica y a la segunda se accede a través de la reflexión ético-moral y política.

Tenemos razones para pensar que lo que llamamos el alma práctica de Aristóteles entronca con el pensamiento del sofista de Abdera.

Trataré de argumentar que el pensamiento de Protágoras compone una opción filosófica (ontología, gnoseología y pensamiento ético-político) que toma como principio articulador, no la noción de sustancia (o idea), sino la de relación. En concreto, la teoría protagórica se insertaría en un modelo de realidad, donde los seres particulares desarrollan su potencial y ganan peso ontológico en la medida en que



incorporan nuevas relaciones. De ahí que los seres sean más simples o más complejos según su capacidad de integrar redes de relaciones cada vez más amplias.

Como no es posible desarrollar ahora lo que sería el modelo protagórico completo, los tres pivotes de todo sistema filosófico, me voy a limitar a destacar las intuiciones más relevantes para nuestro tiempo contenidas en la conocida frase *homo-mensura* (en adelante FHM).

Su enunciado se encuentra en el *Teeteto* (152a) de Platón: “El hombre (*ánthropos*) es la medida (*métron*) de todas las cosas (*pánton chremáton*), de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son”. En el *Crátilo* (386a) encontramos el mismo enunciado, pero solamente su primera parte.

En ambos diálogos, Platón interpreta la frase del mismo modo, coincidiendo incluso literalmente. Según Platón, el sofista quiere decir que “tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti”.

En la apología del *Teeteto* (166a-168c), Protágoras insiste: “Yo, efectivamente, digo que la verdad es como lo tengo escrito: cada uno de nosotros (*hékaston hemón*) es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es. Pero entre unas y otras personas hay una *enorme diferencia* precisamente en esto, en que, para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes” (166d).

Pasaré ahora al análisis de los elementos más destacados de la FHM. La documentación platónica indica que el término “hombre” (*ánthropos*)⁵ se debe interpretar en el sentido de un conjunto (la especie humana) entendida individualmente es decir, cada uno de los seres humanos. De ahí que no me parezca adecuado traducirlo por “humanidad”, como hace Schiappa (*Protagoras and logos*, 1991, p. 119)⁶, al entender que se puede referir tanto a un humano individual como a la humanidad en sentido colectivo. En la FHM el sofista utiliza *ánthropos* en singular para referirse a la especie humana en general.

5 Este sustantivo griego se utiliza para aludir al ser humano y, por tanto, difiere de nuestro término “hombre”, que mayormente designa al varón.

6 “Of everything and anything the measure [truly-is] human(ity)”. Schiappa 1991, 121. Ha habido autores que interpretan a Protágoras como un Kant *avant la lettre*.



Algo similar ocurre en el *Protágoras* cuando Hermes pregunta a Zeus si ha de repartir sus dones, *aidós* y *díke*, de forma desigual, como las técnicas, o entre *todos los hombres* (*epì pántas [anthròpous]*). Zeus responde que debe repartirlos entre todos, lo que significa que la especie humana en su conjunto, a diferencia de las demás especies, ha recibido ese regalo de Zeus.

Ahora bien, la especie humana no es una entidad jurídica que, como sujeto único, pueda recibir un regalo o pueda estar en posesión de una determinada propiedad. La especie humana se conforma como un conjunto de individuos. Se trata de un sustantivo contable, que se puede generalizar mediante el cuantificador *todo* o el distributivo *cada*. Tratándose de un sustantivo contable la generalización implícita en el mero sustantivo en singular se expresa cabalmente mediante la dupla “*todos y cada uno*”. Por lo tanto, deberíamos traducir *ánthropos* como *todos y cada uno de los seres humanos*.

El entender el generalizador en sentido distributivo es esencial. Platón, tanto en el *Crátilo* como en el *Teeteto*, no deja lugar a dudas⁷.

Así pues, el hombre debe entenderse en sentido universal, es decir, todos y cada uno, pero el sujeto que mide no es la humanidad o la razón humana, sino cada ser humano individual. Tanto es así, que esta capacidad humana de ser criterio o medida de las cosas es algo consustancial y, por tanto, nadie puede eludirla. Como dice el sofista en réplica a Sócrates, *quieras o no, (eánte bouílei eánte mé)*, has de aceptar que eres medida (167d).

Por las mismas razones, la expresión *pánton chremáton* debería traducirse como *todas y cada una de las cosas*. De forma específica, la palabra *chrémata* merece atención particular. En la frase de las antilogías, que no abordaré aquí, se utiliza la palabra *prágmata* con un significado semejante. En verdad ambos términos tienen una significación muy próxima⁸.

7 Estos son algunos ejemplos del *Crátilo*: 386c3 “tal como a *cada uno* (*hekástoi*) le parecen las cosas” (386c3), “si lo que a *cada uno* (*hekástoi*) le parece es la verdad para *cada uno* (*hekástoi*)” (386c9) o “*cada uno* de los seres es distinto para *cada individuo* (386d9).

8 Es de notar que Platón, en el *Crátilo* (386a), tras citar la primera parte de la FHM (*pánton chremáton metron einai ánthropos*), donde usa el término habitual *chrémata*, cuando pasa a interpretar la frase recurre a *prágmata*, lo que hace suponer que para Platón los dos significados están muy próximos.



Cabe recalcar que es sorprendente en este pasaje el uso de estos términos. Tanto *chrémata* como *prágmata* aluden a realidades próximas a la vida cotidiana, es decir, realidades que afectan a los seres humanos de una forma directa. Del primer término nace la *crematística*, lo relacionado con el mundo del dinero, y del segundo, de la raíz de *praxis*, surge *pragmatismo* y *pragmático*.

El uso del término *chrémata* sirve para indicar que se refiere a juicios sobre realidades o cosas que afectan al hombre común, pues el término alude a realidades habituales de la vida humana, en especial, la vida política. En este sentido, no me parece que bajo la cobertura de *chrémata* debamos incluir ni los principios o elementos (*archái, stoicheîa*) de los físicos ni los teoremas de los matemáticos (*mathematiká theorémata*).

No obstante, ¿no cabría esperar aquí algún término más general, como *ón/ónta*, *pánta*, o incluso *phýsis*, de uso habitual entre los presocráticos?

La respuesta depende de la constatación de un hecho: Protágoras entra en la filosofía por una nueva vía hasta entonces nunca explorada por los filósofos; es la vía de la filosofía política o filosofía de las cosas humanas (*he peri tà anthrópeia philosophía*), como la llama Aristóteles al final de la *Ética Nicomáquea*.

Lo primero y principal es que la nueva área de la filosofía aporta un nuevo tipo de realidad que no tiene su base de objetividad en la *physis*. ¿Qué es una *polis*? ¿Qué es una constitución? ¿Qué es la justicia?

Hasta ahora los presocráticos habían contemplado el mundo de la *physis*, como su primer objeto de atención (dando lugar a la física con los milesios y a lo que más adelante se llamará ontología), y en segundo lugar el mundo del sujeto cognoscente (epistemología), labor que corresponde como pioneros a Heráclito y Parménides.

Protágoras es el *prôtos euretês*, el pionero en descubrir para el ámbito de la filosofía un nuevo territorio, con un nuevo tipo de realidad. ¿O no es real el derecho, la justicia, la ley y la constitución? Es verdad



que se trata de una realidad diferente⁹ y, como tal, requiere acuñar nuevos términos, así como describir cómo funcionada dicha realidad y descubrir sus leyes. No cabe proyectar sobre esa nueva realidad las leyes del cosmos ni aplicarle los progresos cognoscitivos llevados a cabo en el campo de la ciencia natural (*phýsis*).

Este hecho explica que el sofista se vea obligado a introducir una nueva terminología, como indicaré más adelante.

La palabra central de la frase es *medida* (*métron*). Aunque fue Sexto Empírico quien identificó expresamente esta noción con *criterio* (*kritérion*) (*Esbozos pirrónicos* I 216), ya Platón utiliza en dos ocasiones en el *Teeteto* (178bc) el término como sinónimo del *métron* protagórico¹⁰. El término era muy usual en el mundo griego, primero por la presencia tan constante de la poseía, que era palabra con medida, y sobre todo por el uso frecuente por la mayoría de los poetas. En algunos casos dio lugar a sentencias de carácter proverbial, como *la medida es lo mejor* (*métron áriston*) de Cleóbulo o como *sé comedido* (*metroi chrô*) de Tales de Mileto.

Es otro ejemplo del recurso al vocabulario común para establecer la terminología propia de la nueva área de la filosofía. Más adelante esta noción quedará categorizada en el término *criterio*, que cobrará una dimensión preeminente con Kant.

Supuestas estas observaciones, la FHM quedaría traducida del siguiente modo: *El ser humano, todos y cada uno, es la medida o criterio de todas y cada una de las cosas o realidades que le afectan¹¹, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son.*

9 El no percibir esta cuestión relativa a la realidad en la esfera política lleva a afirmaciones como la de Vlastos, según la cual “en Protágoras, “el hombre es medida” significa sensación sin ser” (340). El enunciado de Vlastos es la base del escepticismo que erróneamente se aplica a los sofistas.

10 Aristóteles solo usa una vez el término en la *Metafísica* (1063a2), donde habla de *aisthetérion* y *kritérion* en referencia al órgano de la percepción y del discernimiento. Aparte de los dos citados, Platón lo usa una vez en la *República* (582a6).

11 Obsérvese que Schiappa aplica el generalizador distributivo a *chrémata*, pero no a *ánthropos*.



Una de las tareas que afrontó Protágoras fue la terminológica. Un nuevo mundo que investigar requiere términos y conceptos nuevos, así como métodos y teorías. Por su propio contenido y por el amplio público al que interpela una teoría como la protagórica, en la que hay que contar con el consejo de todos, incluidos los herreros y los zapateros, es de suponer que el sofista tratase de nutrir sus teorías a base del lenguaje corriente y, en particular, de la tradición poética, como demuestra el recurso a divinidades como Prometeo y Epimeteo o Zeus y Hermes, con su alto contenido simbólico, o a nociones más abstractas que en la poesía se encuentran personalizadas, como *Aidós* y *Dike*.

No obstante, era inevitable también forjar una terminología *técnica* en respuesta a las necesidades pedagógicas de los discípulos¹².

En este sentido, el propio sofista habla del *arte de la sofisticación* (*sophistikèn téchnen*) y confiesa abiertamente que es sofista y que educa a las personas (*Protágoras* 317d y 318b). Este término que luego, en Platón y Aristóteles, cobra plena carta de naturaleza, pudo ser acuñado por el propio Protágoras. Al menos reclama tal arte con orgullo, por lo que no se puede excluir que fuera de su propia invención. La habilidad que ofrecía era la *sophistiké téchne*, como otros ofrecen la medicina (*iatriké*) o la oratoria (*rhétoriké*). En el mismo diálogo, Protágoras define su programa docente (*epángelma*) como el arte de la prudencia (*euboulía*) en el ámbito de la casa (*oîkos*) y también en el ámbito público (*pólis*), lo que Sócrates interpreta como “el arte de la política (*politikèn téchnen*)”.

Dikaiosune es otro término central en la teoría política de Protágoras. Junto a la *moderación* (*sophrosýnē*) y la *piedad* (*osiótes/tò ósion*) constituyen el cuerpo de las virtudes del sofista. Havelock (*The Greek Concept of Justice* 305) especula que, si el término fue una creación sofisticada, su autor probablemente fue Protágoras, del que lo

¹² Cuando Sócrates le pide al sofista que defina cuál es su habilidad, este responde que la *euboulía* o arte de la política, y recalca que este es su *epángelma* (*Protágoras* 319a). También Aristóteles habla del *epángelma* de Protágoras (*Retórica* 1402a26). El término aparece una sola vez en Aristóteles y dos en Platón. El propio Protágoras o algún otro sofista pudieron acuñar esta expresión para referirse a su programa docente. Es lógico que, en el entorno de los sofistas, como docentes que eran, cristalizara una terminología pedagógica, como ocurre con la docencia en nuestros días. Platón también habla en el *Eutidemo* (274a3) del programa docente de los dos hermanos sofistas, Eutidemo y Dionisodoro.



habría tomado Heródoto. Sabemos por Diógenes Laercio que una de las obras del sofista se titulaba *Sobre las virtudes*.¹³ Si alguna noción moral tenía pleno derecho a ocupar uno de los primeros lugares en esa obra era la noción de justicia.

Politeia, que se suele traducir como *Constitución*, es decir, la organización y la vida de la ciudad¹⁴, es el título de otro de los doce libros conservados del sofista según Diógenes Laercio. Si la noticia es fiable, es probable que fuera Protágoras el que acuñó este término.

Antilogías, en dos libros, es otro título de Diógenes Laercio. El término *antilogía* significa *discusión* o *controversia*, pero también se refiere a la contradicción de las partes en un proceso judicial (Heródoto 9, 87 10; 9, 88,6). Era un término de uso corriente en los tribunales, donde el principio de contradicción es pieza fundamental del proceso. Platón presenta la *antilogikè téchnē* como un procedimiento habitual de los sofistas. Es, por tanto, “razonable atribuir el origen de la antilógica como práctica (si no como término) a Protágoras” (Schiappa, 2003, p. 165).

Estos son algunos ejemplos de términos probablemente acuñados por Protágoras.

Tras esta breve digresión sobre la terminología, cabe precisar que la FHM tiene dos ámbitos de aplicación. Es posible que ambos fueran desarrollados por el propio sofista. Son los siguientes: la percepción sensorial y el mundo de la política. En ambos casos, la FHM tiene como consecuencia la afirmación de que los juicios humanos en ambos dominios son relativos a cada individuo¹⁵. La consecuencia es que, mediante la FHM, Protágoras introduce la relación, como alegó Sexto Empírico¹⁶. Y este es el meollo de la cuestión.

13 Diógenes Laercio IX 55. (=DK80A1, 55)

14 Jacqueline Bordes, *Politeia*, 26. *Politeia* es el título en griego de la célebre *República* de Platón. El libro del sofista habría precedido en cerca de medio siglo al de académico.

15 El ámbito de la política se recoge en *Teeteto* 172ab y *Leyes* X 889c, 889d7-890a2 En ambos casos se parte del juicio individual, solo que en la política la decisión la toma la *polis* por mayoría, pero tal mayoría está conformada a partir del voto de todos y cada uno de los ciudadanos.

16 En *Esbozos pirrónicos* I 216 afirma: “También Protágoras acepta que *el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en cuanto que son; y de las que no son, en cuanto que no son*. Y, por eso, él establece solo lo que a cada cual aparece. Y así introduce el relativismo”.



Protágoras era innovador solo en cuanto filósofo, por llevar de manera explícita el tema de la relación al debate filosófico. La mayoría de sus intuiciones sobre la importancia de la relación forman parte del lenguaje corriente. Eran el motivo por antonomasia de la poesía lírica (la relatividad de la vida humana) y entraron en el mundo de la filosofía de la mano de un poeta filósofo, Jenófanes, y las desarrolla después Heráclito, entre otros¹⁷. En ambos casos, el relativismo se refiere al conocimiento sensorial, donde tiene prácticamente carta de naturaleza. Con Protágoras el relativismo del lenguaje corriente entra de lleno en la filosofía, en particular en aquella parte, la recién inaugurada filosofía política, el ámbito teórico más sensible. El lenguaje ordinario más la experiencia democrática ofrecían mecanismos metodológicos y soporte social y experimental respectivamente para que la nueva disciplina pudiera ser constituida.

Protágoras inventó un sistema filosófico al servicio de un modelo de sociedad.

El sofista fue un filósofo que conoció el éxito de su prestigiosa profesión. No hay más que leer el comienzo del *Protágoras* para percatarse de ello. El final de su vida, tras un proceso de impiedad, es una prueba de que su modelo de sociedad suscitaba celos e incluso rechazo¹⁸.

Lo cierto es que el modelo de sociedad para Protágoras era la democracia de Pericles. En este ámbito, al sofista le salió un severo opositor, Sócrates, un ateniense unos veinticinco años más joven que él, cuyas intuiciones se plasmaron en la obra de su discípulo Platón, quien llegó a proponer un modelo alternativo al de Protágoras, bautizado como monarquía filosófica. Así se ha originado en la historia de la filosofía occidental la gran disputa entre los protagóricos que defienden un modelo democrático de sociedad y los platónicos que se inclinan por

17 He desarrollado estas cuestiones en dos artículos específicos: “En el principio fue la relación” (M. Cruz, M. A. Granada, A. Papiol, *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, 25-39. 1989. Barcelona. Crítica) y “Heráclito: la relación y la problemática del nombre”, (*Convivium*, segunda serie, 16, 2003, 19-36).

18 No sabemos si hay que dar credibilidad a la noticia de Diógenes Laercio de que, a causa de su libro sobre los dioses, “los atenienses lo expulsaron y quemaron sus libros en el ágora habiéndolos recogido, mediante un pregonero, de cada uno de quienes los poseían” (DK80A1, 52).



una dirección elitista, formada por presuntos expertos, de los asuntos humanos.

En la base de esta disputa se halla la idea de si se puede construir una visión de la realidad a partir de un torbellino (*díne/dínos* de Empédocles, Anaxágoras o Demócrito) o si se debe buscar una invariancia o incluso si tal invariancia es precisamente el objeto del conocimiento. Como argumenta Margolis (*The truth about relativism*), Platón y sus seguidores afirman contra Protágoras que la invariancia de lo real es una condición necesaria y que el conocimiento genuino aborda en exclusiva esa invariancia. Dicho de otro modo, los nuevos conceptos de la ciencia política deben buscar una base firme para su objetividad, un análogo de la *physis* en la ciencia natural. Donde no se pueda hallar una tal base objetiva, solo quedan palabras vacías: investigar esa realidad se convierte en algo así como perseguir volátiles, en palabras de Aristóteles.

Es importante señalar que la filosofía protagórica puede considerarse como la culminación de la empresa colectiva que solemos denominar filosofía presocrática. Prueba de ello es que se sitúa en la senda de una doble tradición de fuerte raigambre en los presocráticos: una tradición crítica en asuntos de religión que culmina en la ilustración sofística y una tradición democrática que arranca con Solón y culmina en Pericles.

1. Tradición crítica atea

No voy a insistir en esta temática, más allá de recordar que la FHM permite percibir diferencias decisivas entre el sofista y Platón. Baste recordar la réplica del académico en su obra tardía: “Para nosotros es el dios, ciertamente, quien debe ser la medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir” (*Leyes* IV 716c4).

Que la réplica platónica no es anecdótica lo prueban estas frases de Platón en el célebre libro X:



No es cosa de poca importancia que nuestras palabras tengan en algún modo fuerza para persuadir de que a) los dioses existen, b) de que son buenos y c) de que honran la justicia mucho más que los hombres: podríamos decir que este sería nuestro más hermoso y mejor proemio para todas las leyes (*Leyes X 887bc*).

La FHM cierra la vía del recurso a los dioses para solventar la precariedad en que vive la especie humana, derivada ante todo, hoy como en tiempos de Protágoras, de la conflictividad interna más que a la escasez de recursos¹⁹.

2. Tradición democrática

A mediados del siglo V, cuando se supone que Protágoras comenzó a escribir, la tradición democrática desde Solón llevaba ya siglo y medio de andadura. La tragedia, creación ática por excelencia, puede considerarse como la principal depositaria de esa tradición democrática, actualizada cada año en los diversos concursos poéticos. Si la tradición crítica atea afirmaba que los dioses no pueden socorrer al hombre en su precariedad, la tradición democrática agregaba que tampoco pueden socorrerlo los expertos, las élites, sea bajo la forma de un rey, de un tirano o de un filósofo.

La ciudad, la especie humana, solo podrá subsistir en el marco de una democracia participativa. Era el modelo de Pericles, una *polis* en la que todos y cada uno de los ciudadanos tienen parte en la virtud política y, por lo tanto, deben ser escuchados en el momento de tomar decisiones.

Después de Protágoras, con Sócrates y, sobre todo con Platón, la filosofía experimenta una suerte de refundación. Con razón se ha dicho que Sócrates y Platón no se pueden explicar sin Protágoras²⁰: en

19 M. Ostwald (*From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, 15-16) afirma que “el objetivo de Clístenes no era poner en manos del demos el poder decisivo de gobernar el estado (*kratos*), sino mejorar las condiciones que habían provocado la tiranía en Atenas y habían dado lugar a luchas políticas tan pronto como los Pisistrátidas fueron expulsados en el año 511/10 a. C. En otras palabras, Clístenes no era un demócrata ideológico, sino un estadista y político práctico preocupado por eliminar las raíces del conflicto interno de la sociedad en la que vivía”.

20 Zeller (ZN 1432) afirma que “así como nosotros, los alemanes, difícilmente hubiéramos



verdad, la teoría platónica de las ideas y del filósofo rey es una respuesta al relativismo de Protágoras y a su teoría de la democracia²¹.

Una observación metodológica para terminar. ¿Cómo iniciar el estudio sobre el pensamiento del sofista? La respuesta inmediata es que se deben leer en primer lugar los testimonios y fragmentos. Pero son ante todo fragmentos, más que argumentaciones sostenidas. Así pues, dada la ausencia de los principales textos protagóricos, sugiero que un modo útil de profundizar en el pensamiento del sofista es la lectura crítica de dos obras aristotélicas: la *Ética Nicomáquea* y la *Política*. En ellas el lector hallará desarrollos y argumentaciones que remiten a nociones filosóficas del sofista de Abdera, como el relativismo filosófico, que ciertamente en Aristóteles convive con una visión fundamentalista y dogmática en materia de lo que él llama la *filosofía primera*. Pero hay que recordar que, si bien la filosofía que se ocupa de la sustancia inmóvil tiene el rango de filosofía primera, la que se ocupa del bien del hombre, es decir, de los asuntos humanos, es “la de más autoridad y rectora por antonomasia” (*kyriotátēs kai málista architektonikês*), y esta es la política²².

Prueba de que en Aristóteles podemos hallar una vena protagórica presente en cuestiones de primera importancia es el siguiente texto sobre una cuestión tan esencial como la relatividad del bien y del conocimiento del mismo:

Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar la misma exactitud en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. La nobleza moral y la justicia (*kalà kai dikaia*) que son objeto de la política presentan tantas diferencias de opinión y tanta

podido tener un Kant sin la época de la ilustración, de la misma forma los griegos no hubieran podido tener un Sócrates ni una filosofía socrática sin la Sofística”. Para Jaeger (*Paideia* II 267) “desde el punto de vista histórico la sofística constituye un fenómeno tan importante como Sócrates o Platón. Es más, no es posible concebir a éstos sin aquélla”.

21 En este sentido, comparto plenamente estas sabias palabras de Ch. H. Kahn: “Plato’s doctrine of Forms is clearly a major theory in metaphysics and epistemology, one of the most ambitious ever proposed. But I shall argue that Plato’s original motivation in philosophy was neither metaphysical nor epistemological but ethical and political” (*The motivation for Plato’s doctrine of Forms*).

22 Mi artículo “Aristóteles y la democracia” (Arif 4, 1 (2017), 119-147) indaga en las raíces protagóricas que comparte el Estagirita en materia de filosofía política.



incertidumbre (*pollèn diaphoràn kai plánen*), que parecen ser meras convenciones carentes de un fundamento en la naturaleza (*nómoi mónon eínai, phýsei de mē*). Una incertidumbre de esta naturaleza (*toiaúten plánen*) la tienen también los bienes (*agathá*) a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje. Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar un esbozo esquemático de la verdad. (EN 1094b11-27).

La aportación filosófica principal de Protágoras es sin duda el relativismo, relegado durante más de veinte siglos en la historia de la cultura europea y que espera su definitiva reivindicación. Estoy convencido con el profesor J. Margolis de que:

el relativismo, si se reivindica, tendría el más profundo efecto sobre asuntos de política práctica y pública, especialmente en lo relativo a la dirección autoritaria de los asuntos humanos y la reputación conceptual de toda verdad supuestamente invariante sobre la que descansa tal dirección. (Margolis, *The Truth about Relativism*)



Referencias

- Aubenque, P. (2008) *El problema del ser en Aristóteles*. Ed. Escolar y mayo
- Aristóteles. (1985) *Ética Nicomaquea*. Ed. Gredos. En *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*. Introducción por Emilio Lledó, traducción y notas por Julio Palli Bonet
- Aristóteles. (1998) *metafísica*. Ed. Gredos. Traducción, introducción y notas por Valentín García Yebra.
- Aristóteles. (1990) *Retórica*. Ed. Gredos. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero
- Jeager, W. (1996) *Paideia: los ideales de la cultura griega*: Ed. FCE
- Margolis, J. (1991) *The Truth about Relativism*. Ed. Blackwell Pub
- Ostwald, M. (1986) *From popular sovereignty to the sovereignty of law*. Ed. University of South Carolina.
- Platón. (1988) *Teeteto* en *Diálogos*. Tomo V. Ed. Gredos. Traducción, introducción y notas por Álvaro Vallejo Campos.
- Platón. (1988) *República* en *Diálogos*. Tomo IV. Ed. Gredos. Traducción, introducción y notas por Conrado Eggers Lan.
- Platón. (1985) *Protágoras* en *Diálogos*. Tomo I. Ed. Gredos. Traducción, introducción y notas por Carlos García Gual.
- Platón. (1985) *Leyes* en *Diálogos*. Tomo VIII y IX. Ed. Gredos. Traducción, introducción y notas por Carlos García Gual.
- Schiappa, E. (2003) *Protagoras and Logos*. Ed. University of South Carolina.



Introducción a la dialéctica de la expresión en la religión del arte a partir de Hegel

Luis Guillermo Quijano Restrepo²³
Universidad Tecnológica de Pereira

La expresión en el arte ha sido un tema del que mucho se ha hablado, pero poco se ha estudiado. Pareciese ser algo tan obvio que posiblemente sea esto lo que impide su extrañamiento y por ello su acercamiento como objeto de investigación. El primer intento sobre este tema lo realicé a partir de un ensayo sobre “La expresión y la no-expresión en el arte moderno y contemporáneo”²⁴. Y fue el aspecto de lo negativo mismo lo que me llevó a la pista que era en Hegel donde podría darle más fundamento a este tema. Tema muy ambicioso, por cierto, al que tenía que restringir a un aspecto más puntual del arte. Particularmente el estudio del arte moderno y contemporáneo me llevó al problema del llamado “fin del arte”, con Adorno en su *Teoría estética* y Danto con *Después del fin del arte*, quienes a su vez me orientaron al propio Hegel. A este último autor se le debe dicha problemática, a partir de la afirmación, en su Introducción a las *Lecciones sobre Estética*,

23 PhD en filosofía, docente titular transitorio del programa de Licenciatura en filosofía, Facultad de Bellas Artes y Humanidades, Universidad Tecnológica de Pereira.

24 Este fue el título de una charla que presenté para el II Congreso Nacional de Filosofía realizado en 2008, cuyo contenido no creo sea pertinente aquí mencionar.



según la cual, el arte se reconoce como asunto del pasado, sobre todo en relación con el arte greco-latino. Así que, el tema se terminó orientando a esta última época paradigmática del arte.

Sin embargo, descubría cada vez más que el término “no-expresión” no tenía ninguna resonancia en la filosofía, al menos no conocía (hasta el momento) ningún filósofo que lo hubiese siquiera mencionado. Hegel solo hace mención de lo que entiende como lo inexpresable (*Unaussprechlich*), lo cual es lo no verdadero, lo no racional o carente de sentido (Hegel, 1985, p. 70). Y en este aspecto, es necesario aclarar que por “no-expresión”, no me refiero al término que podría apuntar a ese sentido al que alude Hegel, como tampoco a “lo inexpresivo”, o a la “inexpresión”, pues, de hecho, lo inexpresivo sería un modo de ser de lo expresivo. La no-expresión, pensaba, era más radical y se contraponía esencialmente a la expresión y precisamente por ello establecía con su contrario una relación de orden dialéctico. Así, el objeto de estudio se fue direccionando hacia la dialéctica y se fue conformando el objeto de estudio como “la dialéctica de la expresión en el arte griego”.

Esta temática de la expresión en Hegel poco había sido abordada, excepto por el filósofo Charles Taylor en varios trabajos aquí referenciados. Por su parte, el filósofo suabo recurre, a lo largo de su obra, a términos como “manifestación” (*die Erscheinung*), apariencia (*der Schein*) y expresión (*der Ausdruck*), y el lenguaje (*die Aussage* o en su forma verbal *aus/drucken* y *aus/sagen*), sin embargo, este último término no es tematizado propiamente a lo largo de su filosofía. Lo que quiero decir, es que no se encuentra expreso o evidente el tema mismo de la expresión en el arte, sino que aparece como “dado” sin más. Esta ha sido una de las primeras dificultades que fue preciso indagar: si la expresión era immanente o trascendente para el espíritu.

En la indagación sobre los estudios que trabajaban el arte en Hegel, por supuesto, la mayoría apuntaba casi todas a las *Lecciones sobre Estética*. Así que, parecía que este sería el texto guía para mi estudio. Recordaba, sin embargo, en las épocas del pregrado en Filosofía en la Universidad de Antioquia, los seminarios sobre la *Fenomenología del Espíritu* vistos con el Dr. Carlos Másmela y la impresión que me



causó leer en este monstruoso texto el apartado de la Religión del Arte. Y, sobre todo, de aquellas “duras palabras” proferidas por la conciencia desgraciada en el tránsito a la Religión revelada y a las que luego Nietzsche (1993) retomaría como un grito: “Dios ha muerto” (p. 34), proferidas en su *Zarathustra*. Asunto que logró motivarme para dedicarme casi exclusivamente a este texto. Digo casi, pues era inevitable no cotejarlo con las *Lecciones*, así como con otros textos posteriores del mismo Hegel. Creo que la elección de centrarme en la *Fenomenología* permitía aportar un punto de vista diferente al que recurrían la mayor parte de comentaristas y eruditos de Hegel. Fue gracias a autores como Walter Jaeschcke, quien hizo importantes aportes al tema de la Religión del Arte (*Kunstreligion*); y comentaristas como Taylor (*Hegel*), Siep (*El camino de la fenomenología*), y Pinkard (*Hegel's Phaenomenology*) quienes, al trabajar la obra de la *Fenomenología* directamente, abordaban de manera muy puntual el tema de la Religión del arte. Pero, fue sobre todo Thibodeau (*Hegel et la tragedie grecque*), quien le dedica un buen estudio al tema de la tragedia en varias obras de Hegel, incluida la *Fenomenología*, textos que me permitieron comprender el lugar de este apartado dentro de la *Fenomenología*, pero más sobre la dimensión del arte para el espíritu en su experiencia de devenir “saber absoluto”. Igualmente la *Fenomenología* era el texto por excelencia que exponía este despliegue dialéctico²⁵ de dicha experiencia. Ahora bien, el aspecto dialéctico de la expresión me llevaba a la pregunta si esta era de por sí

25 Queremos precisar algunas definiciones del propio Hegel en torno a la dialéctica y el movimiento dialéctico. En primer lugar, en su gran libro, *Filosofía del derecho*, en el párrafo 31, define en la observación correspondiente: “Llamo dialéctica al principio motor del concepto, en cuanto particularización de lo universal, no solo disolvente sino también productor. Dialéctica, por tanto, no en el sentido de que ella disuelve, confunde, lleva de aquí para allá a un objeto, a una proposición, etc., dado en general al sentimiento, a la conciencia inmediata, y solo tiene que nacer con la deducción de su opuesto; una manera negativa, como aparece frecuentemente también en Platón. (...) La dialéctica superior del concepto consiste en producir y concebir la determinación no simplemente como límite y opuesto, sino producir y concebir desde él el contenido positivo y el resultado en cuanto solamente así es desarrollo y progreso immanente. Esta dialéctica no es, pues, el hacer extremo de un pensar subjetivo, sino el alma propia del contenido, que hace brotar orgánicamente sus ramas y frutos” (Hegel, 2000, p. 110). Finalmente ofrecemos la definición del “movimiento dialéctico” que el mismo Hegel expone en el Prólogo de su *Fenomenología*, cuando, al hablar de la superación de la forma de la proposición, especifica que no debe acaecer solo de un modo inmediato, por su contenido, “sino que este movimiento opuesto debe expresarse; no debe tratarse tan solo de un entorpecimiento interno, sino que debe *exponerse* este retorno del concepto a sí mismo. Este movimiento que en otras condiciones haría las veces de la demostración, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. (...) El elemento del movimiento dialéctico es el puro concepto, lo que le da un contenido que es, en sí mismo y en todo y por todo, sujeto” (Hegel 1985, p. 43). Este último texto incluye el aspecto expresivo del concepto como algo fundamental en la dialéctica misma.



inmanente al espíritu o si correspondía a un aspecto trascendente que el espíritu alcanzaba a través de la exigencia del esfuerzo del concepto. Si bien es cierto que el espíritu es esencialmente expresivo, como lo sería la substancia en Spinoza, no se presenta dicha expresión de manera emanatista, sino que se da como proceso dialéctico, esto es, que comporta su momento negativo para luego superarlo. Este proceso se daría como manifestación, como el en-sí inmediato; luego como apariencia (modo de la manifestación) en tanto el momento mediador y negativo, el para-sí de la conciencia; para, finalmente superarlo como expresión, que recoge tanto el en sí como el para-sí de los anteriores momentos. De aquí que, como veremos en el capítulo dedicado a Taylor, en el espíritu hegeliano no hay nada dado, sino puro esfuerzo del espíritu por alcanzar su autoexpresión.

Ahora bien, lo siguiente era determinar, ¿qué tipo de expresión sería la que quería exponer?, ¿cabría la posibilidad de concebir para el arte una “expresión absoluta”? Lo que me proponía con esto, era aventurar la hipótesis, según la cual el arte es, esencialmente, dialéctica expresiva absoluta que se despliega en aquellos tres momentos de la Religión del arte (obra de arte abstracta, viviente y espiritual) y que, por lo mismo, todo arte, incluido el contemporáneo es por eso, “cosa del pasado” y no porque el arte fuese originalmente griego, sino porque lo griego se lograba objetivizar en cada producción artística. Esta era una mera intuición, incluso no dejaba de estar mal planteada. Lo que quería decir es que Hegel habría objetivizado la expresión misma y su despliegue dialéctico en el arte griego, y, en ese sentido, todo arte, en tanto expresión absoluta, sería griego.

Pero ¿expresión absoluta?, ¿es posible considerar la Religión del arte como expresión absoluta del espíritu?, ¿qué quiere decir esto, que se dé de manera absoluta la expresión? Quiere decir que en ella se logra la unidad (ideal) de lo subjetivo y lo objetivo como lo bello en sí y para sí. Unidad absoluta que solo se alcanza cuando el espíritu ha recorrido ya sus necesarios momentos; mejor dicho, cuando la expresión ha *devenido* ya lo bello artístico como ideal. El que haya devenido, implica el hecho de haber pasado por un proceso dialéctico en el que están involucrados sus tres momentos: el de la universalidad abstracta,



el de su determinación o negación y finalmente su unidad sintética como universal concreto. Ahora bien, lo anterior implica que el arte lo consideremos dentro de la esfera del “espíritu absoluto”. Sin embargo, es necesario “afinar” esta consideración. Ya había manifestado antes, que mi acercamiento es desde lo que Hegel nombró como “Religión del arte” en la *Fenomenología del Espíritu*. Sin embargo, Hegel allí coloca este momento en la esfera de la Religión, no en el del “Saber absoluto”. En este último podemos ubicar, mejor, el Concepto que la filosofía desarrolla como la misma Ciencia. Lugar en el que, debido a este contexto, no es posible hablar de expresión absoluta en el arte, sino, más bien, en el concepto.

Más adelante, sin embargo, cuando Hegel se concentra en la labor de su *Enciclopedia*, toma el arte, la religión y la filosofía como parte del Espíritu absoluto²⁶. ¿Por qué?, ¿será que desde la experiencia que hace la conciencia, el arte, en tanto experiencia misma, no logra arribar aún a un saber de sí absoluto, sino por medio de otro (que en este caso sería, por ejemplo, por la mediación de la filosofía del arte)? En cambio, desde la Estética, el arte como tal, al pertenecer al Espíritu absoluto, logra la unidad en sí y para sí como ideal absoluto. Parece que la diferencia radica en el lugar que ocupa la Religión del arte en la *Fenomenología*, pues en la Religión ocupa el lugar de la mediación o la negatividad (el primero corresponde a la Religión natural y el tercero a la Religión revelada). Pese a ello, en ella también se afirma que “la Religión (...) es la *simple* totalidad o el absoluto sí mismo de ellos [de los momentos precedentes del espíritu: conciencia, autoconciencia, razón y espíritu]” (Hegel, 1985, p. 397)

En la *Enciclopedia*, por su parte, el arte ocupa el primer momento (que es el intuitivo) pero dentro de la unidad misma del espíritu absoluto con la religión (que es representativa) y la filosofía (que es conceptual). Por eso, también Hegel (2007) en sus *Lecciones de Estética* (I) afirma que “el reino del arte bello es el reino del espíritu absoluto” (p. 25).

26 En la *Enciclopedia*, Hegel hace referencia al Espíritu absoluto como el “concepto del Espíritu” donde el espíritu mismo tiene en él su realidad; es allí donde el espíritu subjetivo (donde se incluye la antropología, la fenomenología y la psicología como espíritu cognoscente), junto con el espíritu objetivo (que es donde se “realiza” la libertad misma en el derecho, la moralidad y la eticidad) trazan “la vía a través de la cual este aspecto de la realidad o de la existencia se perfecciona” (2006 §553).



Ahora bien, el hecho de que Hegel haya considerado la Religión como “el absoluto sí mismo de los momentos precedentes” ¿No daría razón a pensar que ya en la *Fenomenología* la Religión del arte era de hecho, el primer término del silogismo del Espíritu (Saber) absoluto?, ¿qué implica que la Religión del arte sea el absoluto sí mismo? Quiere decir que ella sería la simple totalidad de ellos en tanto en ella la conciencia se sabe como la esencia absoluta, esto es, sabe de su en-sí como absoluto, por eso dice “simple totalidad”. No sería entonces, tan descabellado considerar el arte como expresión absoluta, si nos atenemos a que este sería el momento inmediato o simple en el que el espíritu tomaría conciencia de sí, esto es, que el espíritu retornaría en el arte, ya así, de manera absoluta. Esta afirmación anterior, rectifico, sin embargo, no es sostenible, a pesar de que habría razones, sobre todo en las *Lecciones* y en la *Enciclopedia* para tenerla en cuenta y desarrollarla, pero no en la *Fenomenología* donde en la religión del arte el espíritu no está consigo mismo en su ser otro como sí lo está en la religión en cuanto revelada. En el arte, específicamente, en la Religión del arte, todavía no recoge en sí todas las determinaciones que sí tendrán lugar en el saber absoluto con el concepto. Aun así, en el espíritu mismo de la *Fenomenología* pudo haberse dado una incipiente anticipación de este nuevo orden (arte-religión-filosofía) para la filosofía del espíritu que es posterior. Prefiero, no obstante, en este caso, ser ortodoxo en la interpretación y no adelantar contenidos o desarrollos ajenos a la propia *Fenomenología* y atenerme por ello a la estructura que esta ofrece. De aquí, entonces, que el objeto de estudio haya quedado esbozado simplemente como “Dialéctica de la expresión en la Fenomenología del Espíritu de Hegel”.

Un aspecto interesante que surge al considerar la dialéctica de la expresión es que esta apunta, más bien, a su aspecto finito e incluso, si se quiere, precario para el espíritu mismo. Es decir, todo arte tiene su fin; a pesar de que este apunte a expresar lo infinito del espíritu, el arte, al expresarse, toma conciencia de su nacer y perecer y, por esto mismo, toda obra de arte, todo estilo y época del arte está condenada a su aparecer y desaparecer. Esto es, a la conciencia de su finitud y en eso consiste su “expresión”; conciencia, que, no obstante, exige así mismo una superación a lo infinito, cuyo contenido es lo divino.



En resumen, hay un sino de caducidad que está signada en cada obra. Surge la pregunta de si entonces por esta misma condición el arte, por su finitud, no podría alcanzar su autonomía. Si en la *Fenomenología* específicamente, el espíritu alcanza su expresión absoluta solo en el saber absoluto con el concepto, entonces ¿el arte, incluso la religión, es apenas una escala que el espíritu puede luego tirar?, ¿es el arte en esta obra de Hegel solo un momento del espíritu que, por tener todavía un vínculo con la naturaleza dado su aspecto intuible y sensible, no alcanza todavía su superación para el espíritu? Sin embargo, ¿no es precisamente gracias al arte que la individualidad, a través de las obras de arte, logra su autoexpresión? Del hecho de que no sea la expresión definitiva, acabada o absoluta no se infiere, necesariamente, que por ello no sea autónoma. Tomemos el ejemplo de Edipo, al que se aludirá en el pasaje del “arte espiritual” de la Religión del arte; es en este, a pesar de su gravísima falta, en quien el espíritu ha depositado su *pathos*; así el héroe se convierte, por ello en el vehículo que el mismo espíritu ha elegido para autorrepresentarse en el momento de la crisis de la individualidad misma. No es aún el sujeto o la autoconciencia real que alude Hegel como el espectador de la tragedia, pero sí su ideal. Y este ideal es aquel en el que el espíritu se identifica como sí mismo. El espíritu, entonces, ya ha tenido la experiencia de autoexpresarse, inicialmente de manera sensible, pero ya es un patrimonio adquirido para avanzar en su autoreconocimiento y retornar a sí mismo como sujeto. Es verdad que, en el caso de la Religión del arte, específicamente el arte griego, tal autonomía solo se da de manera inmediata y precaria por su vínculo con la religión y la eticidad, también es verdad que la producción artística que de allí se deriva, será el punto de partida para la autonomía del arte en el romanticismo, por ejemplo.

En lo que respecta a la división misma de la presente investigación, es pertinente aclarar que, para efectos de sustentar la expresión en Hegel, se debía comenzar con las consideraciones sobre la expresión en la modernidad, a partir de Descartes, Spinoza y Leibniz, como antecedentes de la expresión en Herder y también en Hegel. La idea que direcciona este capítulo, “La expresión en la modernidad”, es que la expresión, al igual que el concepto de sujeto, es una invención de la modernidad.



De aquí que, en Descartes, la representación se erige como el modo en el que la mente conoce; en tanto la expresión estará ligada a las ideas sensible, a las emociones mismas, por eso la primera tiene primacía sobre la segunda; se trata de una concepción jerárquica y de carácter eminente, que utiliza la analogía como explicación para las ideas distintas a las derivadas de la *res cogitans*. En Spinoza, por el contrario, la expresión está ligada a la vida de la sustancia, pues ella se expresa en los atributos y en los modos y actúa según la figura del paralelismo y no de la analogía. Esta postura sería la más afín a la postura hegeliana (en cuanto el espíritu también se expresa de manera absoluta), en la medida en que la sustancia para Spinoza se expresa sin mengua de su esencia a través de sus atributos y modos. Esta concepción es de carácter emanatista: la expresión es la vida de la sustancia propiamente y comporta por ello una coherente univocidad en la medida en que la sustancia al expresarse no mengua ni en su ser ni en su esencia, solo que, en esta sustancia no se da el elemento negativo. Así, Hegel no hablará ya en términos de la sustancia expresiva, sino, más bien, del sujeto expresivo. Finalmente está la postura de Leibniz que habla de la expresión de la mónada como representación misma del universo, operando por analogía, pero sin la jerarquización derivada de la postura eminentista cartesiana. Esta posición va a ser muy importante para la estética posterior, sobre todo la romántica en la que se retoma la idea de la representación consciente e inconsciente (de Leibniz) dándole a la mónada grados de claridad (detalle) y de fuerza que les permite diferenciarse unas de otras. Ahora bien, estas consideraciones leibnizianas sobre la expresión tuvieron su resonancia en la estética de Baumgarten, quien consideraba, al igual que Leibniz, la existencia de una facultad inferior que estudia la producción de imágenes poéticas, las cuales son capaces de representar (confusamente) la totalidad misma.

El segundo capítulo, “Charles Taylor y la teoría expresivista en la contemporaneidad” está dedicado al autor en mención, quien explica el sistema hegeliano a la luz de su teoría expresivista. Dicha teoría le permite explicar la ruptura de Hegel con sus predecesores, sobre todo con Descartes y Kant, con respecto a la dicotomía entre naturaleza y libertad, a través de la visión romántica que propugna, en cambio, por la unidad de aquellas, a través de las manifestaciones artístico-expresivas



propias del ser humano. Taylor considera que Hegel retoma, de Kant, por una parte, el ideal de libertad radical, pero, de otra parte, la herencia de Herder con respecto al lenguaje y en general a la expresión (artística, cultural, social, etc.) como vehículo del pensamiento del hombre. Taylor considera que es propio del *Geist* hegeliano su manifestación que, si bien parte de su en-sí como substancia, debe arribar al sujeto que se hace consciente en-sí y para-sí, por este mismo movimiento expresivo. De aquí que el *Geist* planee su propia expresión, gracias a su libertad radical, es decir, en la medida en que el *Geist* logre su autoexpresión, logra también su libertad más auténtica. De aquí la importancia que le da Taylor al arte y a la religión, precisamente por ser ellos los que permiten la condición expresiva al hombre, en gran parte por su vínculo con la poesía y el mito, elementos que, en la época del joven Hegel (*Escritos de juventud*) son especialmente referidos en el texto de “El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán“, (atribuible más bien a Schelling o Hölderlin), como “mitología de la razón” la cual reúne lo sensible y lo racional como una nueva religión. Taylor nos despeja el camino para avanzar en el despliegue mismo de la expresión. De hecho, este autor, si bien hace mención de que para el espíritu nada está dado, no se vislumbra en sus estudios la manera como se despliega o desarrolla la expresión misma, sino que da la impresión de que, para él, esta es inmanente; además, cabe resaltar la sobrevaloración que Taylor le da a Herder como influencia para Hegel, teniendo en cuenta que más peso pudo tener Spinoza o Leibniz, incluso Schiller, en lo que respecta a este tema de la expresión en el arte.

El tercer capítulo titulado “Manifestación, apariencia y expresión: entre la Fenomenología y las Lecciones sobre Estética”, se dedica a rastrear el proceso mismo de la expresión tanto en la *Fenomenología* como en las Lecciones sobre Estética. Dicho proceso se despliega en la *Fenomenología* en primer lugar como Manifestación (*Erscheinung*), es decir, como lo más inmediato que la conciencia puede captar. Corresponde la manifestación a la primera sección de la *Fenomenología*. La segunda sección, la Autoconciencia, desarrolla la apariencia (*Schein*) como un modo negativo de la manifestación, que se presenta tanto en el yo y su apetencia, como en el reconocimiento frente a otra autoconciencia. Será en la sección de la Razón donde se



da la unidad de lo objetivo con lo subjetivo en tanto certeza de ser “toda realidad”, tal es el idealismo que descubre su mundo idéntico a su pensamiento. Es el momento inmediato de la expresión, la razón busca identificarse como toda la realidad, la unidad del ser y del pensar. En la sección del Espíritu, la expresión la encontramos objetivada como eticidad, cultura, moralidad; mientras que en la Religión la conciencia retorna a sí reconciliada y se subjetiviza como Religión natural, Religión del arte y Religión revelada. Es, sin embargo, en la segunda, la Religión del arte, donde el espíritu logra su autoexpresión en la figura humana primero como escultura, luego en el lenguaje piadoso como himno y culto; pasando por la movilidad organizada del cuerpo humano viviente hasta llegar a su representación ideal no solo de la figura humana sino también de sus acciones a través de la epopeya, la tragedia y la comedia a través del lenguaje.

En las *Lecciones sobre Estética* de la edición de Hotho de 1835, por su parte, la expresión está ligada al ideal mismo del arte como “la manifestación sensible de la idea”; no obstante, esta definición ha sido revaluada por filósofos como Gethmann-Siefert (2005) para quien se trata, más del aparecer (*schein*) vivo de la idea en lo sensible, según las versiones más tempranas de Hotho y de Victor von Kehler. El énfasis no estaría entonces más en lo sensible sino en el aparecer (*schein*), donde resplandece lo sensible de la idea desde su vitalidad y existencia. De aquí que, la exposición que se hace del Arte clásico en las Lecciones corresponde, más bien, al desenvolvimiento histórico que asumen las formas del arte (simbólico, clásico, romántico) con respecto al sistema de las artes en sus expresiones como la arquitectura, la escultura, la pintura, la música y la lírica. No se trata aquí ya de la experiencia de la conciencia, sino que, su objeto es el *arte bello* como tal, en tanto producción espiritual cuyo contenido está determinado por formas y configuraciones históricas. Así, el Arte clásico en este contexto tendría cierta predominancia con respecto a las demás artes, debido a que en él la expresión adecuada al contenido (divino) se da en la figura humana. En las demás (el arte simbólico y el arte romántico) no se da el equilibrio expresivo entre forma y contenido. En este contexto es interesante la tensión que se establece entre la presentación (*Dar-stellung*) y la representación (*Vor-stellung*) para efectos de determinar la manera en



la que se expresan las diferentes artes con respecto a su contenido. Si bien sale a relucir en este capítulo la implicación del llamado “*in del arte*” derivado de la idea según la cual el arte es “asunto del pasado”, se desarrollará de acuerdo con el contenido del quinto y último capítulo titulado “La expresión como la muerte del arte”.

El capítulo cuarto titulado “La Dialéctica de la expresión en la Religión del arte”, corresponde al desarrollo propiamente de la idea central del trabajo. Si bien es un capítulo de carácter descriptivo con comentarios aclaratorios, pretende evidenciar el aspecto dialéctico de las figuras que conforman este momento central del capítulo de la Religión. Paralelamente, también se propone resaltar el carácter conflictivo que implica la tensión entre religión del arte y el arte de la religión, aspecto que se trata en el anexo único de este texto. Cabe aclarar que en la Religión del arte se llega al momento en el que “el espíritu ha elevado su figura, (...) a la forma de la conciencia misma”, y es el mismo espíritu el que, dice Hegel, “hacer surgir ante sí esta forma” (Hegel, 1985, p. 408). Es decir, el espíritu mismo se expresa bajo la forma de su misma conciencia. Aquí se da, efectivamente, el que la obra de arte devenga el vehículo mismo del espíritu; es allí donde el espíritu se encarna como obra de arte, individualidad consciente que recorre el camino de lo inanimado de la negra piedra al conflicto reflexivo mismo del héroe en la tragedia y su pérdida de mundo en la comedia. Es el proceso de individuación que abarca la obra, el artista, los dioses y por supuesto la autoconciencia que, pese a sufrir escisiones tanto en su sí mismo, como con el Estado y sus dioses, logra posicionarse su sí mismo como esencia absoluta. Ello no sin un fin trágico: la soledad del individuo y su conciencia de finitud y muerte. Esto último será lo que abra la posibilidad interpretativa de la expresión como el sentido de la “muerte del arte”.

En efecto, este último capítulo pretende ofrecer una posible interpretación al llamado “fin del arte”, expresión que ha hecho correr mucha tinta (incluida esta) en torno a la reflexión que hace la estética (véase Adorno, Danto, Gadamer, Gethmann-Siefert con sus ediciones de *filosofía del arte* y *Lecciones de filosofía del arte*, respectivamente de 2004 y 2003, entre otros) sobre el arte contemporáneo. Lo particular



de la interpretación que aquí proponemos es habernos basado en la *Fenomenología* y no en las *Lecciones sobre Estética* (sobre todo de la versión de Hotho de 1835 y 1842), como ha sido costumbre entre los teóricos y filósofos del arte. Para ello nos valemos de la alegoría que ofrece Hegel en el apartado titulado (por Hoffmeister) “Las premisas del concepto de la Religión revelada”, según la cual una doncella (a la que identificamos como *Mnemosyne* o también posiblemente *el destino*²⁷) “nos ofrece” (“para nosotros”) los frutos del mundo que dio a luz las obras de arte que ahora ella nos presenta. Estos frutos son solo “reminiscencias del espíritu” (Hegel, 1985, p. 436) de aquel reino ético, al que pertenece el bello arte que los engendró, y que de ello no nos queda más que esta ofrenda. Se trata allí de recrear el panorama desolador que dejó el fin del esplendor griego y el inicio del mundo del derecho romano y del cristianismo, mundo en el que la autoconciencia se encuentra como abandonada y sufriendo la pérdida de su mundo ético y religioso, por una parte, y por la otra padeciendo su sí mismo la escisión y la desgracia. Con la muerte de Dios, se nos presenta también la muerte del arte, incluso, más adelante, la muerte de la religión.

Le dejamos al lector, seguramente, más interrogantes que respuestas. Considero que lo que este estudio deja abierto son varios temas entre los que se podría mencionar solo algunos: por ejemplo, si el tema de la expresión del arte es un momento necesario para la expresión absoluta del concepto en la filosofía. De aquí se puede derivar también si la autonomía del arte es un argumento o principio débil frente a la autonomía absoluta de la filosofía, es decir, si se puede pensar en la autonomía del arte a pesar de depender ella, bien de su contenido en la religión, o bien de su vinculación con lo sensible. Y solamente por darle algún fin a este punto, considerar si es posible pensar, llevando al extremo (más bien *ad absurdum*) la idea de una secularización absoluta, si ello no implica también la muerte del hombre en tanto superados todos sus momentos, al que no le queda más que asumir su propia aniquilación, una especie de suicidio de la propia humanidad al verse “libre” de toda atadura trascendente bien desde la religión, el estado o cualquier otra instancia que vulnere su autonomía absoluta.

27 En alemán *das Schicksal* (el destino) es neutro, así como *das Mädchen* (la doncella). Posiblemente el recuerdo sea el destino mismo de toda obra.



Referencias principales

- Hegel, G.W.F. (1984b). *Lecciones sobre Filosofía de la Religión I. Introducción y concepto de la religión*. Alianza.
- Hegel, G.W.F. (1985). *La Fenomenología del Espíritu*. (W. Roces, trad.). FCE.
- Hegel, G.W.F. (1989) *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*. Alianza
- Hegel, G.W.F. (1998) *Escritos de juventud*. (J.M. Ripalda, trad.) F.C.E
- Hegel, G.W.F. (1998). *Estética, tomos I-III*. (A. Llanos, trad.) Siglo XX
- Hegel, G.W.F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Nueva., 2000. Digital
- Hegel, G.W.F. (2003). *Vorlesung über die Philosophie der Kunst*. (Herausgegeben von Annemarie Gethman-Siefert). Felix Meiner Verlag,
- Hegel, G.W.F. (2004). *Philosophie der Kunst oder Ästhetik nach Hegel. Im Sommer 1826 Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*. (Herausgegeben von Annemarie Gethmann-Siefert und Bernadette Collenberg-Plotnikov). Wilhelm Fink Verlag.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía (III)*. Fondo de Cultura Económica
- Hegel, G.W.F (2006) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Filosofía del Espíritu*. Claridad.
- Hegel, G.W.F (2006) *Gessammelte Werke*. 20 Bände. Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G.W.F. (2006). *La lógica de la enciclopedia*. (A. Llanos, trad.). Leviatán.
- Hegel, G.W.F. (2007). *Lecciones sobre Estética*. Akal.

Referencias secundarias

- Adorno, Th. (2004). *Teoría Estética*. Akal
- Aristóteles. (2002). *Poética*. (A. López Eire, trad.). Istmo.



- Baumgarten, A. (1964). *Reflexiones Filosóficas Acerca de la Poesía*. Aguilar.
- Danto, A. (1999). *Después del Fin del Arte El Arte Contemporáneo y el Linde de la Historia*. Paidós, 1999.
- De Espinoza, B. (1984). *Ética Demostrada según el Orden Geométrico*. Orbis,
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Muchnik Editores.
- Descartes, R. (1984). *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*. Porrúa.
- Gadamer, H. G. (1990). *La herencia de Europa*. Península
- Gadamer, H. G. (1991). *La Actualidad de lo Bello*. Paidós.
- Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y Método I*. Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2005). *La Dialéctica de Hegel*. (M. Garrido, trad.). Cátedra.
- .Gethmann-Siefert A., & al. (2005). *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*. Wilhelm Fink Verlag.
- Gethmann-Siefert., und Weisser-Lohmann, E. (2001). *Kultur - Kunst – Öffentlichkeit Philosophische Perspektiven auf praktische Probleme*. Wilhelm Fink.
- Herder, J.G. (1982). *Ensayo sobre el Origen del Lenguaje*. En: *Obra Selecta*. (P. Ribas, trad.) Alfaguara.
- Hyppolite, J. (1998). *Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*. Trad. (F. Fernández Buey, trad.). Península.
- Jaeschke, W. (2005). *Kunst und Religion. Überlegungen zu ihrer geistesphilosophischen Grundlegung*. En Ghetmann-Siefert A. & al. (Verlag). *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*. Wilhelm Fink Verlag.
- Leibniz, G. (1983). *Monadología. Discurso de Metafísica*. Orbis.
- Nietzsche, F. (1993). *Así habló Zaratustra*. Altaya.
- Platón. (1999). *Obras Completas*. Gredos.



- Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology the sociality of reason*. Cambridge.
- Pöggeler, Otto et al. (1977). *Hegel Einführung in seine Philosophie*. Verlag Karl Alber Freiburg.
- Schiller, F. (1999). *Kallias Cartas Sobre la Educación Estética del Hombre*. Edición bilingüe. Anthropos.
- Schelling, F. (2005). *Sistema del Idealismo Trascendental*. Anthropos.
- Siep, L. (2015). *El Camino de la Fenomenología del Espíritu*. (C.E. Rendón, trad.). Anthropos.
- Taylor, Ch. (1983). *Hegel y la Sociedad Moderna*. Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (2010). *Hegel*. Anthropos.
- Taylor, Ch. Hegel. México: Anthropos, 2010. Digital
- Thibodeau, M. (2011). *Hegel et la Tragédie Grecque*. Presses Universitaires de Rennes.

Referencias en revistas

- Domínguez, J. (2006). Cultura y Arte una Correspondencia en Proceso Correcciones a una Interpretación Establecida sobre la Idea del Arte de Hegel. *Areté revista de Filosofía*. Vol. XVIII, No. 2. Pp. 267-287.
- Menke, Ch. (2001). Conflicto ético y juego estético. *Enrahonar* 32/33. Pp. 203-222.



El *kairós* como criterio en Protágoras. Argumentos contra un relativismo

Einar Iván Monroy²⁸

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

Aunque la opinión generalizada es que Protágoras es un relativista, es decir, para quien no existe un criterio de verdad (80B 1 DK), en contraste, poniendo dicha tesis entre paréntesis, arriesgaremos una tesis moderada a partir del *kairós*. Así, ante dos situaciones contrarias, el *kairós* viene a ser ese *tertium* que funge como umbral de determinación. Para lograr el propósito nos detendremos en las siguientes consideraciones: en primer lugar, esbozaremos el concepto de *kairós* en la antigüedad griega; en segundo lugar, expondremos sucintamente el sentido de *kairós* en la sofística, particularmente en Gorgias y Protágoras; en tercer lugar, presentaremos las principales doctrinas atribuidas a Protágoras; en cuarto lugar, nos jugaremos la interpretación propuesta: el *kairós* como *criterio* de verdad en Protágoras, con lo cual tendría que revisarse la tesis del relativismo atribuido al abderita; finalmente enumeraremos las principales conclusiones de nuestro ejercicio.

28 El profesor Einar Iván Monroy es Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos por la Universidad de Barcelona. Es docente de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Un poco de su producción académica y de su recorrido formativo puede encontrarse en el siguiente link: <https://unadvirtual.academia.edu/EinarIv%C3%A1nMonroyGuti%C3%A9rrez>



El concepto de *kairós* en la antigüedad griega

Contrario a las nociones temporales de *aión* (*αἰών*), *krónos* (*χρόνος*) y *eniautos* (*ἐνιαυτός*), la de *kairós* es bien problemática²⁹, asunto que ya atestiguaba Pitágoras cuando según el neoplatónico Jámblico (2003) afirmaba “Variado y multiforme es el uso de la oportunidad” (p. 124). Mientras *Aión*, como duración ilimitada e inmóvil ahora, es la forma temporal del ser, *krónos* es el flujo del tiempo que consiste en el devenir del pasado al futuro, del llegar a ser y dejar de ser, y *eniautos* significa una unidad temporal basada en ciclos y en el movimiento de los cuerpos, bien sea el solar o año, el Gran año de cincuenta y nueve años -Oenopides de Quiós (Bodnar, 2007); Demócrito, 68B 12 DK (Cornavaca, 2009, pp. 322-323)-, o el año de Metón, un ciclo de diecinueve años según Suidas (1705, p. 747). Dicho en otras palabras, mientras el devenir crónico es una imitación del ser eónico (Philippson, 1949, pp. 89- 91), el eniautónico es un éxtasis crónico. Es más, contrario a *krónos* y *aión* para los que la lengua latina tiene los términos *tempus* y *aeuum* respectivamente, no así para *kairós*, ya que dicha palabra “... es la formación lingüística de una comprensión específicamente griega del tiempo” (Philippson, 1949, p. 91. Traducción propia). En concreto, el *eniautos* es a *krónos*, como el *kairós* es al *aión*. Para ganar claridad procuraremos desentrañar su sentido a partir del seguimiento de algunas fuentes y perspectivas.

En la *Iliada*, Homero (1996) nos da las primera pistas: el agudo dardo no se ha clavado en lugar mortal [οὐκ ἐν καιρίῳ ὅζῃ πάγη βέλος, ἀλλὰ πάροιθεν]: (IV, 185); crecen en el cráneo, y mortal en extremo es la herida [κρανίῳ ἐμπεφύασι, μάλιστα δὲ καιρίον ἐστίν]: (VIII, 84); separa el cuello del pecho y mortal en extremo es la herida [ἀρχένα τε στῆθός τε, μάλιστα δὲ καιρίον ἐστίν]: (VIII, 326); Odiseo notó que la lanza no había llegado a un punto fatal [γνῶ δ' Ὀδυσσεὺς ὃ οἱ οὐ τι τέλος κατακαιρίον ἦλθεν]: (XI, 439). En estas formas adjetivales, de las que muy plausiblemente se hubiese derivado el sustantivo, Homero está indicando, más que una condición, una ubicación-situación: mortal, fatal, crítica, vital, decisiva, determinante.

²⁹ *Aion* como vida, larga vida, largo espacio de tiempo, época, período histórico y duración sin límite, eternidad, en alemán es traducida como *Ewigkeit*; Para una revisión más detallada del contraste entre estas diversas nociones griegas del tiempo, ver Philippson, Paula. (1949). Il concetto greco di tempo nelle parole Aion, Chronos, Kairos, Eniautos, Rivista di storia della filosofia 4(2), p. 81-97. www.jstor.org/stable/44018336



En los *Trabajos y días* 694, Hesíodo (1978) nos dice “guarda las proporciones; la medida en todo es lo mejor [μέτρα φυλάσσεσθαι: καιρὸς δ’ ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.]” (p. 158). Nótese el viraje entre Homero y Hesíodo. En el contexto de la navegación, según las estaciones, condiciones climáticas, el mar y la capacidad del navío, se sugiere cautela, medida, previsión del riesgo y prevención del desastre; así, *kairós* no solo aparece sustantivado, sino que su sentido ha tenido un movimiento, pues ya no es la ubicación-situación, sino la proporción y criterio de actuación lo que encontramos determinante, lo cual supone ya, de algún modo el aspecto temporal. καιρός y μέτρα son sinónimos, más aún, el καιρός es el μέτρον. En concreto, el éxito de la navegación y la prosperidad material reside en el reconocimiento de una medida de actuación y adecuación a la situación. Sabiduría es *guardar* la proporción y medida en todas las cosas, reconociendo el momento apropiado y siguiendo la medida correcta.

En las sentencias de *Los Siete sabios*, recogidas por Diels y Kranz (1960), tenemos importantes indicaciones acerca del *kairós*. Pítaco decía “conoce lo oportuno” [καιρὸν γινῶθι] 10B ε1 DK; Solón afirmaba “sella la palabra con silencio y el silencio con lo oportuno” [σφραγίζου τοὺς μὲν λόγους σιγῆι, τὴν δὲ σιγὴν καιρῶι] 10B β5 DK; Bías mandaba, entre otras cosas, “tendrás... cuidado de lo oportuno” [ἔξεις... καιρῶι εὐλάβειαν] 10B ζ10 DK; según Diógenes Laercio I, 40-42, Quilón decía “nada en demasía: oportunamente todo lo bello llegará” [μηδὲν ἄγαν· καιρῶ πάντα πρόσεστι καλά] (Diels & Kranz, 1960, p. 61). A partir de estas máximas, se avistan ya las dimensiones que comprometen, que deciden el ser del ser humano: el conocimiento de la situación, circunstancias, el gozne que articula las contradicciones del mundo; tanto la palabra como el silencio vienen sellados por lo oportuno, conocer ese umbral que da paso y lugar a la palabra y al silencio; cuidar de lo oportuno significa reconocer su carácter trascendental, pero también el vínculo entre el equilibrio o lo justo y lo bello, de tal modo que, en definitiva, lo oportuno es un *umbral* entre lo ontológico, gnoseológico, ético, político y estético.

En las *Píticas*, IX, 78, puede leerse lo siguiente: “Mas el momento oportuno, de igual manera, ocupa la cima de todo” [ὁ δὲ καιρὸς ὁμοίος παντὸς ἔχει κορυφάν]. (Píndaro, 1984, p. 199) y en IV,



286, tenemos: “Pues el momento oportuno tiene entre los hombres una corta medida” [ὁ γὰρ καιρὸς πρὸς ἀνθρώπων βραχὺ μέτρον ἔχει] (Píndaro, 1984, p. 178). En *Electra* 75-76, encontramos a Orestes diciendo: “Este es el momento oportuno y esto constituye precisamente la mayor protección en toda empresa para los hombres” [καιρὸς γάρ, ὅσπερ ἀνδράσιν μέγιστος ἔργου παντός ἐστ’ ἐπιστάτης] (Sófocles, 1981, p. 379).

Que lo oportuno era un problema desde la antigüedad griega no cabe duda. Si αἰὼν era la duración temporal del ciclo vital o eterna del ser divino y χρόνος se dice del tiempo del ciclo cósmico y de las cosas, καιρὸς es el tiempo que gobierna al ser humano en cuanto es el despliegue o revelación de una idea divina, es el instante propicio, decisivo, determinante de una acción (Philippson, 1949, p. 91). El despliegue del καιρὸς tiene una relación esencial con el αἰὼν, no con χρόνος, ya que no hace referencia al tiempo que se cuenta en el reloj ni al que se proyecta en un almanaque, sino que es un éxtasis del αἰὼν que se cumple en la acción humana. En cuanto a *krónos*, el tiempo que cuenta para los hombres, el *kairós* siempre será breve; respecto al αἰὼν, en tanto está por encima de todo, el *kairós* siempre será un cumplimiento en el eterno ahora del ser y que el ser humano experimenta “como una potencia divina que penetra en su vida” (Philippson, 1949, p. 92).

En definitiva, *kairós* es el *espacio-de-tiempo, apertura, campo de aparición* que nos dona las posibilidades más propias, en el que el ser de las cosas y del hombre encuentran su especularidad, por cuanto dicha noción supone tanto el concurso del *momentum* como de la *ocassio* (Philippson, 1949, p. 92).

El concepto de *kairós* en la sofística

Si la *physis* fuera la piedra angular para los presocráticos, para los sofistas lo fue el *kairós* (Sipiora, 2002, p. 3). Esto por dos razones: de una parte, como bien apunta Guillaud, el “*kairós* es la lograda relación entre *lógos* y realidad” (1988, p. 360. Traducción propia), que no consiste en una reproducción, calco o representación, sino que, en tanto relación, es un *iudum speculum*, es decir, en tanto relación con la realidad es, a su vez, una refracción de sí mismo en una realidad,



que es un mundo de discurso (Guillamaud, 1988, p. 360). Desde esta perspectiva, el *kairós*, más que el instante apropiado, sería el ámbito de propiciación entre discurso y realidad. No solo tiene un carácter temporal, sino también topológico, toda vez que es en esa dimensión en la que un afuera se dona a una interioridad y esta la guarda como realidad discursiva. Veamos el asunto más de cerca en Gorgias y Protágoras.

El *kairós* en Gorgias

Fue Untersteiner (1954) quien atribuyó a Gorgias el haber retomado la doctrina pitagórica del *kairós*, ya no bajo una perspectiva ético-metafísica, sino estética (pp. 110-113). Por otra parte, Sipiorea vendrá a afirmar luego que "... para Gorgias, *kairós* supone la problemática cuestión del conocimiento" (2002, p. 4). Según Rostagni, "Gorgias de Leontino (dijimos) exalta el *mágico* efecto de la *palabra* (γοητεία, ψυχαγωγία), enseña y explica el deber del retórico de conocer científicamente los caminos del alma de donde descienden los discursos capaces de encantamiento y persuasión" (1922, p. 4. Traducción propia). Según Eric Charles White, para Gorgias, *kairós* representa un principio radical de ocasionalidad que implica una concepción de la producción de significado en el lenguaje como un proceso de ajuste continuo y creación de la ocasión actual, o un proceso de interpretación continua en el que el hablante busca inflexionar el "texto" dado para sus propios fines, al mismo tiempo que el "texto" del que habla es "interpretado" a su vez por el contexto que lo rodea. (Sipiorea, 2002, p. 6).

En *Kairos in Gorgias' Rhetorical Compositions*, John Poulakos, se plantea abordar la cuestión del *kairós* en relación con el enunciado. ¿La oportunidad precede, sucede o se da de consuno con la enunciación, ya del orador, ya de quien la escucha? ¿La fuerza y efectividad de un enunciado se debe a su oportunidad, o, viceversa? ¿Cómo puede investigarse o enseñarse (Gorgias 24A DK) sin minar su carácter? (Sipiorea, 2002, p. 89). La tesis del autor consiste en sostener la enseñabilidad del *kairós* sin faltar a la naturaleza de este, es decir, que se puede observar tanto intuitivamente –"... responder oralmente (a través de una oración) con la conciencia del momento oportuno"– como técnicamente –"... crear y gestionar oportunidades autoconscientemente dentro de la composición retórica..."–. (Poulakos. En Sipiorea, 2002, p. 90).



Según Poulakos, tanto en la *Defensa de Palamedes* como en *El Encomio de Helena*, Gorgias deja ver tal enseñabilidad. En la primera obra, mediante la descripción de un acontecimiento inesperado en unas circunstancias sorprendentes y con unos argumentos propicios para el caso, pues ante casos inhabituales argumentos excepcionales: "... typical or common arguments are not especially helpful in extraordinary cases" (Poulakos. En Sipiora, 2002, p. 91). Lo típico es que, ante el jurado, el acusado desvirtúe los señalamientos de la parte acusatoria con los argumentos correspondientes. Sin embargo, Gorgias contrapone a lo esperado de los casos típicos, lo único de los momentos oportunos, de tal modo que es dejando ser la naturaleza kairótica y no forjando un artificio discursivo (*topoi*) lo que asegura el éxito de la defensa; dicho en otras palabras, no hay argumento típico que resista la fuerza del acontecimiento.

En la segunda, mediante el paso de lo familiar y generalmente aceptado a lo que es digno de repensar y reevaluar, de lo que se sabe y lo que no al reconocimiento de las causas de la acción de Helena, más que a la acción misma, toda vez que "...los puntos de vista basados solo en su acción pueden ser revocados en el momento en que queden expuestos por la investigación de las causas de esa acción" (Poulakos. En Sipiora, 2002, p. 91. Traducción propia). Así, no ha sido por voluntad de Helena, sino por el concurso de al menos una de estas circunstancias: los planes de los dioses, la fuerza física de su secuestrador, los artificios discursivos que la persuadieron, o amor a primera vista con Paris. Ante típicas creencias como la culpabilidad de Helena, nuevos razonamientos: no solo por su voluntad se explica la acción humana, sino por las circunstancias o fuerzas mayores ante las cuales no hay voluntad o libertad humanas suficientes (Poulakos. En Sipiora, 2002, p. 95).

En un poema atribuido a Eurípides, en los *Discursos dobles*, se lee:

*Las demás costumbres humanas verás,
si con atención las examinas, que no
son, de ningún modo, ni bellas ni feas,*



*mas que la oportunidad las acoge
y, siendo las mismas, suele volverlas
feas y, alterándolas, bellas, de nuevo.*

Interpretado inmediatamente por el autor (¿Gorgias-Protágoras?) queda así: “todo es bello en el momento oportuno, y feo en el inoportuno” (Melero, 1996, pp. 469-470). En todo caso, para Poulakos, Gorgias no solo reconoce, crea, sino que también demuestra cómo la imprevisibilidad de las circunstancias determina el discurso, como en la defensa de Palamedes, y los hechos, como en el del rapto de Helena. El canon kairótico no solo permite reconocer el sentido de los discursos y creencias, sino sobre todo de reformularlas a la luz de nuevas y sorprendentes circunstancias.

El *kairós* en Protágoras

En primer lugar, solo Diógenes Laercio nos trae explícitamente esta nota sobre Protágoras: “expuso el poder del momento justo [καίρῳ δύναμιν ἐξέθετο]” (2010, p. 347 (52). Lask y Most, 2016, pp. 1246-1247 (D20). 80A 1 DK). Como en ningún otro lugar, al menos por ahora, no se ha encontrado afirmación semejante que ratifique lo dicho por Laercio, procuraremos desentrañar si, y de qué modo, Protágoras compartió la doctrina gorgiana del *kairós*, desarrollándola, exponiéndola. Para realizar el ejercicio, nos apoyaremos metodológicamente en Gadamer (1968, pp. 177-208; 1985, pp. 233-234; 2001, pp. 19-20), quien a partir de Reinhardt, nos ofrece una clave ya destacada en otra parte (Monroy, 2018, p. 557) y que nos permitimos reformular nuevamente en los siguientes términos: a) retrotraer la sentencia atribuida al autor en cuestión al contexto en el que aparece citada; b) señalar los intereses del autor que está citando, advirtiendo las incongruencias de la cita en relación con el sentido atribuido por quien lo cita; y c) desentrañar el sentido bajo el cual se hubiese formulado la sentencia. Consideremos pues el texto en toda la extensión del testimonio.

Por este inicio de su escrito fue expulsado de Atenas, y sus libros fueron quemados en la plaza, tras haber sido recogidos por el pregonero de cada uno de quienes los habían comprado. Fue el primero que cobró un sueldo de cien minas, y el primero que distinguió las partes del



tiempo, *expuso el poder del momento justo*, organizó competiciones de razonamientos y abastecía de sofismas a los discutidores. Prescindiendo del sentido, discutía sobre palabras, y engendró el género superficial de erística que se usa ahora; por lo que Timón dice de él: «Protágoras luego, mezclado en todo, en porfias experto» (Laercio, 2010, p. 347. [52]).

Este testimonio no se comprende bien si no se tiene en cuenta, de una parte, el precedente (51), y de la otra, los subsiguientes (53-54). En el testimonio precedente encontramos dos claves de lectura decisivas: por un lado, el principio antilógico “...acerca de toda cuestión hay dos razonamientos opuestos” (Laercio, 2010, p. 346. Cfr. Platón, *Fedón* 90b; *Fedro* 261d-e; *Sofista* 232e; y Aristóteles *Metafísica* IV) y lo que parece ser un fragmento del primer libro leído en público *Acerca de los dioses* y que Laercio (2010) refiere en estos términos: “«Acerca de los dioses, no puedo saber ni que los hay ni que no los hay; pues muchas cosas impiden saberlo: la incertidumbre, y lo breve que es la vida del hombre»” (pp. 346-347). A partir de esta postura, Protágoras está tomando distancia de la tradición que consideraba que los dioses ejercían un fuerte influjo en la vida del ser humano; incluso de la pitagórica que consideraba al *kairós* como algo indeterminado e indeterminable; en otras palabras, que todo lo que le acontece al hombre no es producto de la voluntad de los dioses, sino de la suya, de su ignorancia, de su finitud y de sus circunstancias. En el mismo testimonio 52 de Laercio y los subsiguientes encontramos la otra clave de comprensión:

organizó competiciones de razonamientos (...) engendró el género superficial de erística (52); fue el primero que tocó la forma socrática de razonamiento; y también el razonamiento de Antístenes, que pretende demostrar que no es posible contradecir (...). También fue el primero que enseñó los ataques contra la tesis. (Laercio, 2010, p. 347)

Es decir, el éxito de un razonamiento no estriba en poderes externos, tampoco en el nombre del hablante, en su autoridad, sino en la capacidad misma del hablante para reconocer el momento propicio del decir y hacer algo.



Ahora bien, señalemos los posibles intereses de Laercio con su enumeración de las posturas de Protágoras. De una parte, ya en el *De inventione*, II, 117, Cicerón (1997) cifraba la comprensión de un discurso en los textos precedentes y siguientes, en el contexto, pero también “a partir de sus otros escritos, actos, palabras, pensamientos y modo de vida (...) de la personalidad del autor y de los atributos que son asociados a las personas” (p. 272). Este esquema es lo que justamente encontramos en Laercio. De la otra, en cuanto a los intereses, seguimos aquí a Bredlow (2010, pp. 13-28) quien, en los *Prolegómenos a Las vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Laercio, nos ofrece algunos elementos para dejar ver qué intereses movían a Diógenes: dado que no hace un comentario crítico a las doctrinas, solamente puede considerársele un “imparcial compilador”, un erudito historiador, pero que no fue filósofo que compartiera doctrina por más que simpatizara con el escepticismo pirroniano según Wachsmuth y Schwartz; o con el epicureísmo como piensan Maas, Wilamowitz, Gigon y Bredlow; aunque tampoco se puede perder de vista las alabanzas a Aristóteles (Libro V, 22) y su discípulo Teofrasto (Libro V, 42) (Bredlow, 2010, pp. 19-20). En concreto, es más plausible que dada su simpatía con el epicureísmo y aristotelismo, no compartiera la posición de Protágoras.

En segundo lugar, a partir del pasaje del *Protágoras*, 333d-334c, también podemos desentrañar alguna clave que nos permita reforzar nuestra apuesta, considerando que en él se exponen sucintamente las tesis fundamentales, tal como se desprende de la declaración con la que se cierra el texto: “Después de decir esto, los asistentes aplaudieron lo bien que hablaba” (Platón, 1985, p. 545). En términos generales, el bien, del que se dice las cosas buenas, no se comprende como un objeto en sí mismo, ni como una propiedad intrínseca a la naturaleza de las cosas, sino a la relación entre ellas: el estiércol es benéfico en la raíz, pero no con los tallos; el aceite resulta nocivo para las plantas, mas no para el pelaje de los animales o la piel del ser humano, aunque sí para su consumo si se trata de un enfermo. Cuando allí se afirma “... el bien es algo tan variado y tan multiforme...” (Platón, 1985, p. 545) se ratifica la idea del bien en sentido relacional, no sustancial, y en el trasfondo de ello, la dimensión kairótica en la que se puede congregarse su diversidad y multiformidad.



En tercer lugar, en el *Teeteto*, 172b, sí que podemos encontrar una evidencia mucho más contundente, la cual apoyaría el comentario de Laercio, a partir de una afirmación de Sócrates, que hace parte de una exposición de la doctrina de Protágoras y sus seguidores:

Pero en el ámbito al que yo me refiero, tanto en lo justo y lo injusto, como en lo piadoso y en lo impío, están dispuestos a afirmar que nada de esto tiene por naturaleza una realidad propia, sino que *la opinión de una comunidad se hace verdadera en el momento en que ésta se lo parece y durante el tiempo que se lo parece* [τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε, ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον]. (Platón, 1988b, pp. 236-237. Cursiva mía)

Aunque Platón no utiliza la palabra *kairós*, sino *cronos* -τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε, ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον-, se desprende del contexto la misma idea: no hay algo así considerado en sí mismo, con realidad propia -lo justo y lo injusto, lo bello y lo bueno, lo piadoso e impío, lo verdadero-, sino que la verdad de una realidad, opinión y acción estriba en la dimensión temporal.

Finalmente, Tredé (1992, p. 247), citado por Solana (1996), también es del mismo parecer, tal como se lee en una nota a pie de página:

El *kairós* es un concepto fundamental en todo el movimiento sofístico, pese a que ha sido entendido como oportunismo y como expresión de habilidad oratoria. En Protágoras, tiene una carga teórica de primer orden, pues, al enfatizar la dimensión temporal tanto de la realidad como de la acción, constituye uno de los fundamentos del relativismo ontológico y moral. (p. 79)

Con lo anterior, queda demostrado que el *kairós* no es una cuestión exclusivamente gorgiana, sino también de Protágoras. Más aún, que la dimensión *kairótica* es un criterio de verdad en su pensamiento, con el cual tendríamos que matizar su relativismo, incluso el sentido más *lato* del mismo, pues relativismo no haría referencia a que la verdad o falsedad o la aceptación o no de un juicio de valor dependan de un individuo, una cultura o una tradición, sino de su *relación* con la dimensión *kairótica*. Lo que es, lo es con relación al *kairós*.



Doctrinas atribuidas a Protágoras

Interpretaciones y refutaciones platónicas sobre la doctrina del hombre como medida de todas las cosas

La sentencia que recoge la doctrina del *homo mensura* ha sido formulada por varios autores como Aristóteles, *Metafísica*, X 1, 1053a 31; XI 6, 1062b 12 y Sexto Empírico (Melero, 1996, p. 116. 80B 1 DK). Sin embargo, Platón es quizá el referente más indicado para revisarla, no solo por su cercanía con el Protágoras histórico, sino porque quizá fue el que más la abordó, ya retomando ciertos elementos, ya criticando sus fundamentos, principalmente en el *Teeteto* 152a, en el contexto de la discusión del saber como percepción [αἴσθησις], en los siguientes términos: “el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no-ser de las que no son” (Platón, 1988, p. 193. 80B 1 DK), y en el *Crátilo* 385e-386a, a propósito de la discusión entre Hermógenes, para quien hay diversos nombres para las cosas según los individuos griegos o bárbaros o las ciudades, y Sócrates para quien hay una esencia de las cosas, así: “el hombre es la medida de todas las cosas” (Platón, 1987, p. 368).

Dos interpretaciones platónicas son las principales: la primera de ellas aparece inmediatamente después de la formulación de la citación en *Teeteto*, 152a-c: “¿Acaso no dice algo así como que *las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parece que son*³⁰? ¿No somos tú y yo hombres?” (Platón, 1988b, p. 193-194). El peso de estas cuestiones estriba en la idea universal de hombre: si tú, que eres hombre, y yo, que también lo soy, “percibimos” al viento, porque percibir es siempre de algo que es, que aparece, ¿cómo es que nos “parece” algo distinto, frío para ti y lo contrario para mí? Por un lado, Platón está identificando αἰσθάνεται -parecer, sentir- con αἴσθησις -percibir, aprehender- (*Teeteto*, 152c); por la otra, identifica *el mismo viento* que sopla para todos, en lo cual, la cualidad sería distinción de percepción, con *el viento en sí mismo*, en cuyo caso serían cualidades coexistentes en la cosa viento (*Teeteto*, 152b). La idea que tiene en mente de percepción es la de intelección individual de *lo que es*, lo *real*, y por tanto *infalible*.

30 Posiblemente sea una cita del mismo Protágoras por dos razones: la primera, porque es idéntica a la cita de *Crátilo*, 386a y la segunda, por el verbo λέγει, dice. (Esta referencia es mía)



La cuestión se mantiene en la segunda interpretación que encontramos en el *Crátilo* 386a, que aparece inmediatamente después de la cita mencionada:

en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti, o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia. (Platón, 1987, p. 368)

En esta ocasión, el argumento no estriba sobre una razón universal, sino sobre la esencia de las cosas. El viento es idéntico en sí mismo, en cuyo caso el problema no sería por la movilidad de los seres, sino por la insensatez de los hombres al no alinear su percepción con la manifestación de la esencia misma de las cosas. En cualquiera de los dos casos, Platón tiene prefijados sus propósitos y expone la doctrina de Protágoras con una ambigüedad intencionada para asegurarlos, como es el caso de las cualidades sensibles en el ejemplo del viento: lo que me parece, siento como frío, es frío para mí, mientras que para ti puede ser ligeramente frío o no. No podemos olvidar dos cosas: una, que Platón ha venido interpretando *αἰσθάνεται* como percepción de lo que *me* parece *real* a partir de los datos de los sentidos, por lo que experiencio [πάσχη-πάθος], sino también lo que estimo [δοξάσαι] como verdadero a partir de ello (Platón, 1988b, p. 226. *Teeteto*, 167a-b) y otra, que entre lo que es en sí mismo y su mostrarse *-physis-* y el juicio sobre lo correcto *-nómos-* para Protágoras hay un *tertium*, un límite decisivo: el *kairós*, es decir, en *el viento en sí mismo* coexisten las dos cualidades y en relación con las circunstancias o situación puedo percibir una u otra cualidad, según lo señala el mismo Sexto Empírico (80A 14 DK). En definitiva, como se ha anticipado, Platón está interpretando a un Protágoras mucho más cercano a Heráclito y contra los eléatas.

Pasemos ahora a considerar las refutaciones, cuya primera podríamos formular mediante la siguiente pregunta ¿por qué el ser humano, y no un animal o un dios, la medida de todas las cosas? Es lo que leemos en *Teeteto*, 161c-e: “...al comienzo de *Sobre la Verdad*, no dijo que «el cerdo es medida de todas las cosas» o «el cinocéfalo» o algún otro animal de los que tienen percepción” y *Teeteto* 162c: “¿acaso no te sorprenderías tú si te convirtieras de pronto en una



persona cuya sabiduría no fuera inferior a la de ningún otro hombre, ni a la de ningún dios?” (Platón, 1988b, pp. 215-216). En aquella ironía tenemos a un Sócrates que está afirmando justo lo que quiere negar: rebajar la percepción a simple sensación, propia de todo animal, con lo cual ningún ser humano sería más sabio que otro, e incluso ni siquiera superior al animal, sin duda alguna se trata de establecer una escisión entre el alma sensitiva y el alma racional; de la otra, cuestionando lo que en otra parte estará afirmando: ningún hombre posee mejor medida que los dioses (*Leyes* IV 716c). Entre el batracio y el ser humano hay tal diferencia como entre este y los dioses. En concreto, ni percepción es simplemente sensación, ni el hombre supera a los dioses como medida; sin embargo, lo que Platón censura más es que cada hombre sea la propia medida para la verdad de sus juicios.

La segunda refutación es la que se infiere de *Teeteto*, 163e-164a: percepción [αἴσθησις] y conocimiento [ἐπιστήμη] no son idénticos. El peso aquí estriba sobre el conocer [ἐπίστασθαι] cuyas características son: *comprender el sentido de algo*, por ejemplo, de un idioma, pues no por oír sus sonidos y ver sus símbolos ya se lo comprende; no solo el tener trato, sino guardarlo en la memoria, porque lo que se ha visto, percibido, es recordado aun cuando se cierran los ojos. Así, conocimiento no es simple percepción porque hay objetos de la conciencia que no se dan en el acto del percibir. En este caso, la tesis «ver es percibir» se salvaría si percibir y recordar fueran sobre *lo mismo*, si se corresponde lo dado con lo recordado, contraria a lo que me aparece es lo que me parece verdadero. En concreto, lo que se encuentra en discusión es la primacía de la conciencia sobre las cosas, donde conocimiento es comprensión y memoria de algo, más que el desvelamiento de ese algo.

La tercera es la refutación de ella misma por sí misma según *Teeteto*, 170a-c: si se mantiene que “lo que le parece a cada uno es así para la persona a la que se lo parece”, y puesto que “son los mismos hombres quienes consideran que entre ellos se da la sabiduría -pensamiento verdadero- y la ignorancia -opinión falsa-”, entonces “no hay quien considere que otras personas son ignorantes o tienen opiniones falsas”. En otras palabras, si a cada uno le parece *lo que es* tal como a él le parece, entonces no hay criterio para diferenciar personas ignorantes de sabias y, por tanto, ninguno podría ser maestro de nadie.



Ahora viene la defensa por boca de Sócrates ante Teodoro, en los términos dados en el *Teeteto*, 166d-167d. Esta defensa, que pareciera recoger la formulación más cercana de la doctrina de Protágoras³¹, es quizá la que nos ofrece mayores elementos para reconocer cómo Protágoras expuso su criterio kairológico. Siendo así nos permitimos transcribir los textos considerados importantes y resaltados con cursiva:

Yo, efectivamente, digo que la verdad es como lo tengo escrito: *cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es*. Pero entre unas y otras personas hay una enorme diferencia precisamente en esto, en que, *para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes*. Y estoy muy lejos de decir que no exista la sabiduría ni un hombre sabio; al contrario, *empleo la palabra 'sabio' [σοφός] para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros*, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno. (Platón, 1988b, p. 225. *Teeteto*, 166d)

Además de la formulación de la sentencia del *homo mensura*, un dato clave es la resignificación de la palabra “sabio”, que ya no es el que admira y contempla *lo que es*, sino el que puede efectuar cambios en *el cómo es* de la relación del ser humano con lo que es y el modo como aparece. Nótese cómo aquí cabe perfectamente lo acontecido en la *Defensa de Palamedes* y en *El Encomio de Helena* de Gorgias que hemos reseñado supra. A continuación, se ofrecen los argumentos que explican con mayor claridad la tesis y que exceden la mera enunciación discursiva.

Recuerda, por ejemplo, lo que se decía anteriormente, que *a la persona que está enferma lo que come le parece amargo y es amargo para ella, mientras que a la persona que está sana le parece lo contrario y así es para ella*. Pues bien, *no es necesario ni es posible atribuir mayor sabiduría a una que a otra*, ni hay que acusar al que está enfermo de ignorancia

31 “La forma de la argumentación se adapta necesariamente al contexto; pero el contenido, sin lugar a duda, es de Protágoras (...). La analogía con el agricultor que provoca en las plantas sensaciones sanas y provechosas es un rasgo arcaico que sugiere que Platón puede haber utilizado los escritos mismos de Protágoras” (Cornford, 2007, p. 101).



por las opiniones que tiene, como tampoco puede decirse del que está sano que sea sabio por opinar de otra forma. (Platón, 1988b, p. 225. *Teeteto*, 166e-167a)

Aunque este argumento se inscribe en el contexto de la medicina, a partir de lo que se encuentra en discusión “que no exista la sabiduría ni un hombre sabio”, podemos decir que no se trata de señalar al enfermo -ignorante- ni exaltar al sano -sabio-, sino de reconocer la *situación* para conducir a la mejor *disposición* que es lo que a Protágoras le interesa con la doctrina del *homo mensura*: “Pero *hay que efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición es mejor que la otra* [μεταβλητέον δ’ ἐπὶ θάτερα: ἀμείνων γὰρ ἢ ἑτέρα ἕξις]” (Platón, 1988b, p. 225. *Teeteto*, 167a). Efectuar un cambio, que no es de naturaleza en acto, sino de *dynamis*, como en la educación. El adjetivo plural θάτερα, acusa a dos cosas haciéndolas ver a una mejor que la otra, tal como el poder del *kairós* que Protágoras expuso. Y así, el hombre es medida porque es medido por el *καιρὸς*, siendo medido, mide. En su medir, define el ser de sí mismo: el hombre es en la forma de medir las cosas.

No hay, efectivamente, quien pueda lograr que alguien que tiene opiniones falsas, las tenga posteriormente verdaderas, pues *ni es posible opinar sobre lo que no es, ni tener otras opiniones que las que se refieren a lo que uno experimenta, y éstas son siempre verdaderas*. Pero uno sí puede hacer, creo yo, que quien se forma, con una disposición insana de su alma, opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda con una disposición beneficiosa tener las opiniones que a este estado le corresponden. Precisamente *estas representaciones, algunos por su inexperiencia las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas*. (Platón, 1988b, p. 226. *Teeteto*, 167a-b)

Nótese que aquí lo ontológico viene acompañado de lo epistemológico. La primera advertencia que se tiene es que no es posible opinar sobre lo que no es, por tanto, solo de *lo que es* en tanto es percibido. Solo de lo que se manifiesta se tiene noticia, puede ser percibido. De tal modo que, por una parte, lo que entra en litigio no es lo que se manifiesta, sino la disposición respecto a su manifestarse;



por la otra, verdadero es lo que se muestra y mientras más experiencia [ἐμπειρία] tengamos de ello mejores -no más verdaderas- serán nuestras representaciones [τὰ φαντάσματα]. Si bien, la representación es un correlato de la experiencia de lo que se muestra, lo verdadero no estribará entre el aparecer y parecer, sino entre el aparecer y conocer -comprender y recordar-.

Y de ningún modo, querido Sócrates, afirmo que los sabios sean batracios; antes bien, a los que se ocupan del cuerpo los llamo ‘médicos’ y a los que se ocupan de las plantas los llamo ‘agricultores’.

Sostengo, en efecto, que éstos infunden en las plantas, en lugar de las percepciones perjudiciales que tienen cuando enferman, percepciones beneficiosas y saludables, además de verdaderas, y que *los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso* en lugar de lo perjudicial. (Platón, 1988b, pp. 226-227. *Teeteto*, 167b-c)

En este pasaje, Sócrates expone otros argumentos que se corresponden con lo que ha sido señalado en *Crátilo* 385e-386a, sobre el uso de los nombres. Aquí, como en *Teeteto*, 166d, se enfatiza en la comprensión del σοφός como aquél que se ocupa de la transformación de las cosas en algo beneficioso, como persona hábil, competente en lo que le es propio: del mismo modo como el médico imprime la salud al cuerpo y los agricultores a las plantas, los oradores sabios y honestos a la ciudad, en la medida que hacen que las ciudades lleguen a acuerdos sobre las leyes que consideren justas. Todas estas analogías desembocan en un texto que es digno de destacar y asumir como propiamente de Protágoras: “*Pero la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas [las ciudades] lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial*” (Platón, 1988b, p. 227. *Teeteto*, 167c). En definitiva, en lo que respecta a las leyes y costumbres de un Estado, estas serán correctas, beneficiosas, de acuerdo con la situación para la que están ordenadas, y si no son efectivas requieren de revisión y ajuste de acuerdo con las nuevas circunstancias, tal como hemos indicado más arriba con ocasión de *Teeteto*, 172b.



Así, la sentencia “el hombre *es* la medida de todas las cosas” (Platón, 1987, p. 193 y 368. Cursiva mía) que en el *Teeteto* 152a, aparece bajo un sentido ontológico y en el *Crátilo* 385e-386a bajo uno lógico, puede ser interpretada como sigue: ‘πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, el ser del hombre consiste en ser medida, “... *queramos o no*, estamos obligados a serlo” (Solana, 1996, p. 43), y su metrón es el *kairós* en tanto que *espacio-de-tiempo*, *apertura*, *campo de aparición* que nos dona las posibilidades más propias, en el que el ser de las cosas y del hombre encuentran su especularidad, por cuanto dicha noción supone tanto el concurso del *momentum* como de la *ocassio* (Philippson, 1949, p. 92).

En definitiva, el pensamiento protagórico, que según Solana (1996) se resume en el principio antilógico - «para una misma cosa, sea cual sea, hay dos enunciados contrapuestos» -, la sentencia del *homo mensura* y el argumento débil y fuerte (p. 36), encuentra consistencia a partir del *kairós* como soporte ontológico y lógico. Si como afirma Solana (1996): “... el principio antilógico ni presupone ni implica la identificación de los contrarios, sino, más bien, su diferencia” (p. 37), aquello que diferencia en cuanto tal, que mantiene la relación misma es el *kairós*. En cuanto a la sentencia del *homo mensura*, comparto la hipótesis de Solana (1996) de que esta es una aplicación de aquel principio en dos niveles diferentes: a las valoraciones -relativismo moral- y al conocimiento sensible -relativismo epistemológico- de una parte; y a la comprensión de la verdad en términos relacionales, de la otra (pp. 39-45).

La doctrina de la fluidez de la materia o el movilismo universal

Mientras que por nuestra parte interpretamos las ideas de Protágoras a la luz del *kairós*, Platón lo hizo a partir del flujo o movilismo universal. Sobre esta doctrina, poco estudiada y mucho menos en relación con la anterior, tenemos cuatro textos nada despreciables: el primero es *Teeteto* 152d-e; el segundo es *Teeteto* 156a y 156c, el tercero es *Fedón* 90b 9-c 6.; el cuarto es el de *Esbozos pirrónicos I* 216-219 de Sexto empírico. En *Teeteto* 152d-e se lee:



Sóc. — También yo te voy a hablar de una doctrina que no es nada vulgar. Afirma, en efecto, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podrías darle ninguna denominación justa, ni decir que es de una clase determinada. Al contrario, si la llamas grande, resulta que también parece pequeña y, si dices que es pesada, también parece ligera, y así ocurriría con todo, ya que no hay cosa que tenga un ser único, ni que sea algo determinado o de una clase cualquiera. Ciertamente, todo lo que decimos que es, está en proceso de llegar a ser, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras, por lo cual no las denominamos correctamente. Efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser. (Platón, 1998 b, p. 195)

Aunque para Cornford (2007) no puede sostenerse una doctrina secreta en Protágoras, porque no tuvo escuela, sino que siempre enseñó en público y cualquiera tenía acceso a sus libros, y que más bien es una forma de referirse a la doctrina del flujo universal (p. 56), tampoco es cierto que esta hubiese sido una “doctrina secreta” en Heráclito. Se concuerda en que no hay fundamento para considerar a Homero un heraclíteo por obvias razones; sin embargo, no está suficientemente probado que Protágoras no lo haya sido, sobre todo cuando el mismo Platón los tiene en mente a ambos tanto en el *Teeteto* como en el *Crátilo*. Como argumento adicional podemos considerar que es común en Platón agrupar a los predecesores o contemporáneos en dos grupos: los que son partidarios de que “todo se mueve” (Platón, *Teeteto*, 168b. 1998, p. 228) y los que no, como es el caso de Parménides (Platón, *Teeteto*, 152e. 1998, p. 195). En concreto, la discusión de fondo es sobre lo que es, el ser único, en sí y por sí, en contraste con el devenir, el llegar a ser y, por tanto, el dejar de ser. Ahora bien, entre lo que es y lo que no es está el cómo es -grande, pequeña, pesada, ligera- pero que Platón identifica con el no-ser.

Como se había anticipado, la perspectiva de la interpretación platónica de Protágoras es el moviismo universal. Por ejemplo, en *Teeteto* 156a leemos: “El fundamento de su doctrina, del que depende todo lo que hemos dicho hasta ahora, es el siguiente: el universo es



movimiento y nada más” (Platón, 1998 b, p. 203) y en 156c tenemos: “Sin duda, quiere indicamos que todas estas cosas se mueven” (Platón, 1998 b, p. 204). Ahora bien, Solana (1996) ya ha advertido esta asimilación entre Protágoras y Heráclito no solo por parte de Platón, sino también de Aristóteles y Sexto Empírico; sin embargo, indica que no se le hace justicia toda vez que los problemas que Protágoras tiene en mente son los propios del siglo V: los gnoseológicos y políticos y su objetivación en el lenguaje, tan próximo al poder (p. 42).

En *Fedón* (90b 9-c 6) se lee:

Y sobre todo los que se dedican a los razonamientos contrapuestos, sabes que acaban por creerse sapientísimos y por sentenciar por sí solos que en las cosas no hay ninguna sana ni firme ni tampoco en los razonamientos, sino que todas las cosas sin más van y vienen arriba y abajo, como las aguas del Euripo, y ninguna permanece ningún tiempo en nada. (Platón, 1988a, p. 91)

En esta ocasión, Platón reitera que los que son partidarios de las antilogías también lo son del flujo o movilismo universal. En términos generales, la polarización de Platón entre los que son partidarios del movimiento y los que no, le llevan a descuidar en sus refutaciones -*Teeteto* 161c-e, 163e-164a y 170a-c-, no solo los problemas que Protágoras tiene en mente, distintos a los de Heráclito como bien lo ha indicado Solana (1996), sino también a perder de vista la perspectiva kairológica, más propia al siglo V, y que tanto Protágoras como Gorgias tuvieron en mente.

Lask y Most (2016), por su parte, consideran que esta “doctrina secreta” es una clara interpretación platónica de Protágoras (p. 1259), lo cual refuerza la tesis de que el abderita hubiese compartido la tesis del movimiento de la materia, asunto que lo encontramos más desarrollado en el testimonio de Sexto Empírico en sus *Esbozos pirrónicos I* 216-219:

También Protágoras acepta que *el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en cuanto que son; y de las que no son, en cuanto que no son* (80B 1 DK) ... [i] (...). Dice en efecto el



tal varón que *la Materia es fluyente y que según va fluyendo surgen continuamente aportaciones en sustitución de las perdidas* [ii]. Y que *las sensaciones se transforman y alteran con la edad y con las demás características corporales* [iii]. Y dice también que *en la Materia subyacen las razones de todos los fenómenos, de modo que la Materia tiene en si misma potencia suficiente para ser todo cuanto a todos aparece* [iv]. Y que *los hombres se percatan unas veces de unos aspectos y otras de otros, según sus diferentes disposiciones* [v]; pues el que está en un estado normal capta de lo que hay en la Materia aquellas cosas que están adaptadas para mostrarse a quienes están en un estado normal; y el que está en un estado anormal, las del estado anormal; y el mismo razonamiento también según la edad, según el estar dormido o despierto y según cada tipo de disposición. Según él, pues, el hombre se convierte en la norma de lo existente, pues todo lo que aparece a los hombres también existe y lo que no aparece a ninguno de los hombres tampoco existe. Vemos por consiguiente que dogmatiza tanto en lo de que la Materia es fluyente como en lo de que en ella subyacen las razones de todos los fenómenos, siendo cosas no manifiestas. (Empírico, 1993, pp. 124-125. 80A 14 DK)

Mientras que Platón lee a Protágoras a partir de Parménides para atacar las doctrinas que defienden el moviismo, Sexto Empírico lo hace en contraste con Pirrón de Elis para diferenciar el relativismo del escepticismo del que es partidario. Hemos insertado unos números romanos en minúscula entre corchetes para enumerar aquellas ideas que llaman poderosamente la atención y que bien valdría la pena conjurar la autenticidad a partir de los verbos utilizados por Sexto Empírico al referirse a Protágoras: φησιν, λέγει. [i] es la sentencia admitida por la tradición como la tesis del *homo mensura*, que reproduce los términos de *Teeteto*, 152a (Platón, 1998b, p. 193), asumida por Diels y Kranz (1960) como fragmento auténtico 80B 1 DK. [ii] sería la sentencia sobre la transformación [ῥευστήν] de la materia más que sobre el simple movimiento, ya que el sentido del flujo [ῥευστός (ῥέω)] consistiría en la restitución de la pérdida [προσθέσεις ἀντι τῶν ἀποφορήσεων], complementándola con [iv] donde encontramos dos cuestiones claves que ponen en suspenso un relativismo absoluto y que destruyen definitivamente todo subjetivismo: de una parte, la materia [ὕλη] es el



fundamento de los fenómenos, de la que no puede conocerse nada y, de la otra, el modo de ser de esa materia es la potencia [δύνασθαι (δύναμις)] como lo “que está siempre en proceso de llegar a ser [ἄει δὲ γίγνεται]” (*Teeteto*, 152e. Platón, 1998b, p. 195), es decir, porque la materia es potencia no manifiesta, en acto, hay fenómenos, esto es, sacar a la luz, hacer aparecer, llegar a ser [φαινομένων, φαίνεται, γίγνεται]. Entre el hombre y la materia no solo son determinantes las percepciones [iii], sino sobre todo las disposiciones [διαθέσεις] en el doble sentido de disposición corporal -edad, estado a-normal- y disposición de ánimo -dormido, despierto- [v].

Protágoras coincide con Heráclito en que en una misma cosa coexisten cualidades contrarias y que hay un *tertium*, el *kairós* para el abderita y el *lógos* para el efesio, que muestra el predominio de una sobre la otra. Mientras que, para Platón, la percepción es siempre percepción de lo que es y, por tanto, conocimiento, para Protágoras la percepción no es criterio de lo “que es” (objeto en sí, esencia), sino de “cómo es” (cualidad, relación). Ante una posible teoría de las percepciones en Protágoras, tipificadas en opuestos (Laercio, IX 51), aquel umbral o “entre” sería el *kairós*, aquello que permitiría la conversión de un argumento débil en fuerte (Aristóteles, *Retórica* II 24, 1402a 23).

Interpretación. El *kairós* como *tertium*

Aunque a Protágoras se le atribuye con toda certeza las *Antilogías* (Laercio, 2010, p. 127. III, 37; p. 348. IX 55), no así los *Discursos dobles*, a pesar de que estos reproducen la técnica de aquellas, y de los que no se tiene seguridad de su autor. En los Δισσοὶ λόγοι o también llamados Διαλέξεις, *Discusiones*, el autor reseña dos posturas: la primera, para quienes el bien y el mal, lo bello (conveniente) y lo feo (inconveniente), lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, son distintos [ἄλλο], diferentes [διαφέρον]; la segunda, entre los que se cuenta el autor anónimo (quizá Gorgias o Protágoras), para quienes son lo mismo [τὸ αὐτό, τοὶ δὲ τὸ αὐτό, ὡτός]. Dos cualidades contrarias coexisten en lo mismo y que una de ellas luzca sobre la otra depende de un *tertium*, que como hemos venido diciendo, corresponde al *kairós*.



Pero volvamos a la sentencia que recoge la doctrina del *homo mensura* para que rescatemos dos detalles que han sido descuidados. Por un lado, en palabras de Platón, *Teeteto* 152a: ‘πάντων χρημάτων μέτρον’ ἄνθρωπον εἶναι, ‘τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.’, y en las de Sexto Empírico (1912), *Esbozos pirrónicos* I 216: πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (p. 54-55)³². Una diferencia que bien valdría la pena advertir es que, si nos ajustamos a la sentencia, dejando de lado la interpretación de Platón y Sexto Empírico, el hombre no es el μέτρον de πάντα τὰ ὄντα, todas las cosas o τὸ ὄν, ente, lo que es, sino de πάντων χρημάτων. χρῆμα significa lo que uno usa o necesita como es el caso de los bienes y útiles. ‘χρημάτων’ δὲ τῶν πραγμάτων nos dice Sexto Empírico en sus *Esbozos pirrónicos* I 216. Por el otro, cuando se afirma que “el hombre es la medida de todas las cosas”, si bien μέτρον significa medida o regla, no podemos perder de vista el otro significado igualmente importante, que es el que Protágoras bien podría tener en mente: μέτρα como límites convenientes. En consecuencia, de lo que es y de lo posible, el hombre debe conocer su límite, que no es otra cosa que el *kairós*.

A partir de lo anterior podríamos colegir que mientras para Protágoras el sentido de las cosas radica en su uso, en su relación, para Platón lo es en su esencia. Como se ha insinuado ya, el problema es que Platón confunde las teorías del *movilismo natural* y del *homo mensura*. Lo primero es φύσις, lo segundo es νόμος. Lo que interpela a Protágoras no es “qué es” la verdad, la belleza, la justicia, la bondad, sino los usos o modos de ser veraces, bellos, justos, buenos. Más aún, entender la verdad como relación y no como esencia supone que en esa correspondencia entre objeto y sujeto hay un *tertium* que funge como criterio de decisión de si y en qué medida se da dicha correspondencia. ¿En qué habrá consistido pues este: “expuso el poder del momento justo – καιρῷ δύναμιν ἐξέθετο –” (1975; 2010, p. 347 80A 1 DK)? ¿En qué consiste la relatividad? Desde el punto de vista ontológico, por las circunstancias y situaciones y aquí ya Heráclito se había adelantado al considerar que el agua del mar es pura y contaminada, para los peces lo primero, para los humanos lo segundo (Cornavaca, 2008, p. 231. 22B

32 Las negrillas me pertenecen.



61 DK); desde el punto de vista epistemológico, por el pensamiento: también Heráclito ya había señalado el papel relativo de los sentidos cuando de un alma bárbara se trata (Cornavaca, 2008, p. 269. 22B 107 DK). Es claro que, en sentido estricto, no podría hablarse de un relativismo general en Protágoras, toda vez que su preocupación no es la realidad física, sino social, política (Platón, *Protágoras* 317b ss.) o más bien un relativismo moral y epistemológico, que como tal implica la acción y la situación.

Conclusiones

En términos generales, podemos decir que el *kairós*, más que *un* criterio de verdad, es aletheiológico en sí mismo y, en cuanto tal, el criterio de verdad en Protágoras, por cuanto muestra selectivamente una arista de las múltiples facetas que componen la realidad. Según Guillamaud (1988) "... el discurso puede seleccionar un aspecto de la realidad para hacerlo aún más real, es porque la esencia de la realidad es en sí misma discursiva" (p. 360). La esencia del discurso es kairológica y la de la realidad es discursiva. Esto supone dos cuestiones decisivas: así como en esta selectividad y mostración del discurso que re-presenta, el *kairós* deja ver, muestra, habla, también tiene la posibilidad de guardar silencio en razón a la condición de la indiferencia de la realidad. Tal como dijimos, aquello que diferencia en cuanto tal, y que mantiene la relación misma en los contrarios es el *kairós*. Por ello, continuando con Guillamaud (1988), "Cuando lo real no se ofrece al discurso, cuando lo real se resiste a su integración discursiva, el *kairós* solo puede manifestarse a través del abandono del discurso mismo" (p. 361). El *kairós* no identifica, sino que diferencia, es su modo de ser soberano, gobierna sobre lo que llega a la palabra y lo que se sustrae. Un asunto no menos importante que lo anterior, no solo en el contexto del siglo V, sino también en el pensamiento sofista en general y protagórico en particular es el siguiente: además de aletheiológico, el *kairós* es político en sí mismo, no solo porque como diferencia gobierna sobre toda decisión de lo que se hace discurso y lo que no, sino también porque el *kairós* es el destello de lo real que se vuelve acción y de la acción que se vuelve real (Guillamaud, 1988, p. 362). Desde una perspectiva agambiana, podríamos decir que el *kairós* esencia como excepción



“exclusión inclusiva” (Agamben, 2017, p. 41), por cuanto es tanto la oportunidad como la localidad para decir lo indecible, el discurso que interioriza la realidad y la traduce en acción.

De otra parte, podríamos indicar la diferencia entre la comprensión gorgiana y protagórica del *kairós*. Para Gorgias el *kairós* es comprendido en términos éticos y estéticos, por cuanto si una cosa noble o bella transgrede sus límites puede convertirse en fea y vergonzosa. (Melero, 1996, p. 159 nota 29; 469 nota 20; Discursos dobles 3, 2.), también es cierto que “todo es bello en el momento oportuno, y feo en el inoportuno” (Discursos dobles 2, 19-20. En Melero, 1996, p. 470). También Critias tenía una comprensión estética del *kairós*: *καιρῶι πάντα πρόσεστι καλὰ* (Diels, H. y Kranz, W., 1959, p. 380. 88B 7 DK) Todo lo bello pertenece al *kairós*. En Protágoras, el *kairós* es comprendido no solo en términos ontológicos, sino también epistemológicos y políticos, pues discurso y *kairós* no se sintetizan en la improvisación como se le ha atribuido siempre, sino en la capacidad para reconocer en medio del devenir, ese éxtasis de lo eterno que es el *kairós*. Si el hombre es la medida de todas las cosas lo es porque está bajo el gobierno del *kairós*.

Finalmente, el *kairós* es un *tertium* relacional. Dos elementos se comprenden bajo una relación de oposición que a la vez que los une, los presupone inconexos. Así, ante *δισσοί λόγοι*, no se trata de conocer cuál de ellos es verdadero y cuál no, sino cuál es la *relación* que se da entre ellos como aquello que los deja ser siendo cada uno. Eso que une a la vez que los separa es el *kairós*.



Referencias

- Agamben, G. (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Adriana Hidalgo Editora.
- Bodnar, I. (2007). *Oenopides of Chius. A survey of the modern literature with a collection of the ancient testimonia*. Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte. Max Planck Institute for the History of Science.
<https://web.archive.org/web/20070609162529/http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/Preprints/P327.PDF>
- Cicerón. (1997). *La invención retórica*. Editorial Gredos.
- Cornavaca, R. (Ed.). (2009). *Presocráticos. Fragmentos II* (1ª ed.). Editorial Losada.
- Cornford, F. (2007). *La teoría platónica del conocimiento* (1ª Ed.). Paidós.
- Diels, H. y Kranz, W. (1959). *Die Fragmente der Vorsokratiker II* (9a. ed.). Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Diels, H. y Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker I* (9a. ed.). Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Di Giulio, E. (2017, 30 giugno). Kairos: linee dell'evoluzione semantica del termine. *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in línea]. Recuperado de <https://mondodomani.org/dialegesthai/edi01.htm#rif100>
- Empírici, S. (1912). *Opera I. ΠΥΡΡΩΝΕΙΩΝ ΥΠΩΤΙΠΩΣΕΩΝ* (1ª Ed.). Lipsae in Aedibus B.G. Taubneri.
- Empírico, S. (1993). *Esbozos pirrónicos* (1ª Ed.). Editorial Gredos.
- Gadamer, H. G. (1968). *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gadamer, H. G. (1985). *Griechische Philosophie II*: J.C.B. Mohr. GW. Band 6.
- Gadamer, H. G. (2001). *El inicio de la sabiduría* (1a Ed). Editorial Paidós.



- Garambois-Vasquez, F. (2018). La figure du Kairos traduction, invention, re-création, de l'Anthologie grecque   l'épigramme latine. La traduction comme source de création. Hal.archives-ouvertes.fr. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01706148>
- Guillamaud P. (1988) L'essence du kairos. In: Revue des études Anciennes. 90, (3-4). pp. 359-371. <https://doi.org/10.3406/rea.1988.4341>, https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1988_num_90_3_4341
- Guthrie, W. (1994). *Historia de la Filosofía Griega. Volumen III. Siglo V. Ilustración* (1  ed.). Gredos.
- Hesíodo. (1978). *Obras fragmentos. Teogon a - Trabajos y días - Escudo - Fragmentos certamen*. Madrid, Espa a: Gredos.
- Homero. (1996). *Illiada*. Madrid, España: Gredos.
- Jámblico. (2003). *Vida pitagórica. Protr ptico* (1  ed.). Editorial Gredos.
- Laercio, D. (1972). *Lives of Eminent Philosophers*. Harvard University Press. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D9>
- Laercio, D. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Luis-Andrés Bredlow, trad.) (1  Ed.). Lucina.
- Lask, A. y Most, G. (2016). *Les d buts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs   Socrate* (2  ed.). Fayard.
- Melero, A. (Trad.). (1996). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid, España: Gredos.
- Onians, R. (1989). "Kairos". En *The origins of European thought*. Cambridge, Gran Bret a: Cambridge University Press. p. 343-348.
- Philippon, P. (1949). Il concetto greco di tempo nelle parole Aion, Chronos, Kairos, Eniautos, Rivista di storia della filosofia 4(2), p. 81-97. www.jstor.org/stable/44018336
- Píndaro. (1984). *Odas y fragmentos. Ol mpicas - P ticas - Nemeas -  stmicas - Fragmentos* (1  ed.). Editorial Gredos.



- Platón. (1985). *Diálogos I. Apología, Crjtón, Eutifrón, Ion, lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras* (1ª Ed.). Gredos.
- Platón. (1987). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (1ª Ed.). Gredos.
- Platón. (1988a). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (1ª Ed.). Gredos.
- Platón. (1988b). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (1ª Ed.). Gredos.
- Poulakos, J. (2002). “Kairos in Gorgias’ Rhetorical Compositions”. En Sipiora, Phillip y Baumlin, James. (Eds.). (2002). *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory and Praxis*. New York, USA: State University of New York Press.
- Reinhardt, K. *Heraclitea*. En: Gadamer, H. G. (1968). *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rostagni, A. (1922). Un Nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica. *Studi italiani de filologica classica*, 2, p. 148-201.
- Sipiora, P. (2002). “Introduction: The Ancient Concept of Kairos”. En Sipiora, Phillip y Baumlin, James. (Eds.). (2002). *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory and Praxis*. New York, USA: State University of New York Press.
- Sófocles. (1981). *Tragedias*. (1ª ed.). Editorial Gredos.
- Solana, J. (1996). *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas*. Akal.
- Solana, J. (2013). *Los sofistas: Testimonios y fragmentos*. Alianza Editorial.
- Suidas. (1705). *Suidæ Lexicon I*. Cantabrigiæ Typis Academicis.
- Untersteiner, M. (1954). *The sophists* (1a Ed.). Basil Blackwell.



Protágoras: la percepción como criterio de existencia

Christian Rojas³³

Universidad Tecnológica de Pereira

Natalia Sáenz Rodríguez³⁴

Universidad Tecnológica de Pereira

Introducción

Con el objetivo de dar claridad a la cuestión, en primer lugar, se hará una breve introducción a Protágoras, luego se observará qué entiende este por αἴσθησις, pasando a contemplar luego su comprensión sobre la *existencia* (εἶναι), para finalmente analizar si en Protágoras la *percepción* es o no criterio de *existencia* de las cosas. Del mismo modo, cabe mencionar que el *Teeteto* se hará necesario a la hora de analizar la *percepción* en Protágoras, para tal requerimiento se tendrá en cuenta la traducción hecha por Marcelo Boeri (2006), la cual permite tener una visión más próxima del diálogo. Para la numeración de los apartados de dicho diálogo es utilizada la versión de Burnet, que sirve de base para enumerar las partes de la cita. La ayuda de otros autores tales como Aristóteles (1994), Solana Dueso (1996), Rojas (2015), Busse (2014), Quasten (1968), se hará presente para elaborar la discusión sobre el tópico de este trabajo.

33 Estudiante de pregrado del Programa Licenciatura en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, integrante del grupo de investigación en Filosofía Antigua.

34 Estudiante de pregrado del Programa Licenciatura en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, integrante del grupo de investigación en Filosofía Antigua.



Antes de empezar directamente con la cuestión es necesario hacer unas aclaraciones respecto al autor del fragmento que aquí se toma y a la obra en la cual aparece. Hermias fue un apologeta cristiano del cual se tiene muy poca información. Se especula vivió aproximadamente entre finales del siglo II y principios del siglo III. Hermias, también denominado Hermias el Filósofo es considerado dentro de la patrología como uno de los apologetas griegos. No obstante, aunque es denominado como ‘el filósofo’ es difícil afirmar que tuvo una formación acentuada en filosofía, ya que como dice Johannes Quasten “Sus conocimientos de filosofía no los ha adquirido en un estudio profundo de los antiguos filósofos, sino que los toma de los manuales de filosofía” (1968, p. 250). Ahora bien, la obra en la que aparece el fragmento que aquí es motivo de estudio, lleva como nombre *Sátira sobre los filósofos profanos* (1996); este libro está compuesto de 10 capítulos en los que se propone probar de manera satírica y con sarcasmo, las incongruencias y lo obsoleto de las filosofías paganas. Lo anteriormente mencionado, lo hace con el objetivo de mostrar las contradicciones que tenían estas filosofías respecto a la concepción de Dios, el mundo y el alma en relación con el cristianismo. Su obra, de la cual no se sabe con certeza cuando fue publicada, no es tenida en cuenta como una composición didáctica de la filosofía, sino principalmente como una obra satírica que, sin embargo, no es mencionada dentro de la literatura cristiana antigua.

Hermias dice de Protágoras que este afirma lo siguiente: “(...) el hombre es límite y juicio de los objetos, de modo que aquellos objetos que caen bajo su percepción existen, los que no caen, en cambio, no existen entre las formas del ser” (1996. p. 101). Se estima de esta manera que la *percepción* es criterio de *existencia* de las cosas. Este fragmento referente a Protágoras es aceptado desde la antigüedad por autores como Hermann Diels y Walther Kranz; también en la versión española Abelardo Melero lo retoma. No obstante, el hecho de que dicho apartado sea pieza de una obra caracterizada por ser satírica hace difícil identificar si realmente el abderita expresaba que la *percepción* es criterio de *existencia*. Por ello es necesario recurrir a testimonios más próximos con relación a este pensador y lo que respecta a la *percepción*, como son el caso del *Teeteto* de Platón y la *Metafísica* de Aristóteles³⁵, además de comentaristas, para corroborar si la afirmación

35 No obstante, hay que ser cuidadoso con los testimonios que hacen Platón y Aristóteles respecto



que aquí hace Hermias hace o no parte, propiamente hablando, de lo que concebía Protágoras respecto a la αἴσθησις. Teniendo esto en cuenta, es pertinente exponer quién era Protágoras y qué entendía por *percepción*.

Protágoras de Abdera

Protágoras es un sofista del siglo V a.C. Este pensador es caracterizado por ser el primero en cobrar a los hombres con la promesa de hacer de ellos sabios³⁶. Famoso principalmente por su afirmación del *homo mensura*, por defender la imposibilidad de contradicción y por asegurar que sobre cualquier tema hay dos argumentos que se oponen entre sí. Aunque se sabe, escribió varias obras, muchas de ellas fueron quemadas al ser acusado de impiedad por los atenienses, de modo que lo que de este autor tan relevante queda son los testimonios que de él hacen pensadores cercanos a su época, quienes no dan un testimonio muy seguro de lo que Protágoras indicaba. En este sentido se tienen los testimonios de Aristóteles³⁷, Platón³⁸ y Diógenes Laercio. Herman Diels y Walther Kranz recogen lo que sería una de sus obras o presumiblemente una práctica de su actividad educadora al final del tomo dedicado a los sofistas, en un testimonio conocido como *Dissoi Logoi*³⁹. Esta es la principal razón de que sea tan complejo poder aproximarse al pensamiento protagórico.

La αἴσθησις

Cuando se habla de la αἴσθησις en los griegos, se hace referencia a la *percepción* en cuanto mediada por los sentidos, no obstante, como se verá más adelante, resulta complejo delimitar el análisis al ámbito de lo sensible. Para Protágoras el mundo está en constante flujo y solo puede ser percibido gracias a los sentidos. Lo que se percibe de las cosas son cualidades: grande, pequeño, frío, caliente, etc. Ahora bien, para la *percepción* de cualidades morales se requiere de un juicio que

a Protágoras, pues ellos pueden llegar a infravalorar la labor sofística, y específicamente la de este pensador, por oponerse y resultar peligrosa para la filosofía que estaban instaurando. Véase La obra de W. K. C. Guthrie *Historia de la Filosofía Griega III* p.21.

36 Véase Diógenes Laercio en su obra *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres IX*, 52.

37 Véase en Aristóteles *Metafísica X* 1, 1053a 3; *Metafísica XI* 6 1062 b 10 – 15; *Refutaciones Sofísticas* 165a 15-30.

38 Contémplese los diálogos *Teeteto* 167c 4 – 168 b 2; *Crátilo* 385 e 3 – 386 a 4, 391 b 1 – c 1.

39 La traducción y edición en español de los *Dissoi Logo* (*Los Discursos Dobles*) Fue realizada por José Solana Dueso en 1996 para la Editorial Akal.



posibilite determinar si ese objeto resulta ser bueno, malo, provechoso o no, dependiendo del momento oportuno (καιρός).

Como ya se mencionaba, Protágoras defendía la imposibilidad de contradicción, esto debido a su teoría de la *percepción*. Para profundizar más en esto, es menester dirigirse al *Teeteto* escrito por Platón. Allí, Sócrates entiende la *percepción* protagórica como saber, así pues, según éste, para el abderita el saber es *percepción*; reduciendo toda *existencia* objetiva de las cosas a meros datos sensitivos. De este modo, para Sócrates la *percepción* resulta ser, en Protágoras, un fundamento del conocimiento del hombre respecto al mundo que lo rodea. Este saber por medio de los sentidos no se mueve en la esfera de lo verdadero y lo falso, sino que se dirige más bien a lo provechoso, a lo que no resulte perjudicial. Cuando Sócrates encarna la figura de Protágoras, con el objetivo de ser justo en cuanto se refiere al pensamiento de este, menciona:

a la persona que está enferma lo que come le parece amargo y es amargo para ella, mientras que a la persona que está sana le parece lo contrario y así es para ella. Pues bien, no es necesario ni es posible atribuir mayor sabiduría a una que a otra, no hay que acusar al que está enfermo de ignorancia por las opiniones que tiene, como tampoco puede decirse del que está sano que sea sabio por opinar de otra forma. Pero hay que efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición es mejor que la otra. (Platón, *Teeteto*, 166e-2 - 167a-2)

Así pues, para Protágoras el sabio resulta aquel que es capaz de efectuar un cambio hacia lo provechoso. El hecho de que se afirme que no hay percepciones falsas, así como se puede ver en la cita anteriormente mencionada, no implica que todo tenga que tomarse como verdadero. Como bien se menciona en el ejemplo: no se puede decir que la *percepción* del enfermo sea falsa, ni que la *percepción* del hombre sano lo sea, ya que cada uno se encuentra en una condición diferente y opina según su contexto. Esto hace que sea imposible caer en una contradicción, de modo que la tarea de aquel que se quiera hacer sabio en Protágoras recae en movilizar la *percepción* hacia lo provechoso.



Ahora bien, en el *Teeteto* la αἴσθησις tiene un significado más amplio, ya que dentro del término se encierra no solo a la percepción por medio de la visión, el olfato, el oído y el tacto, sino también a las emociones, pasiones y dolores, de manera que es difícil determinar si la *percepción* en Platón se reduce únicamente a lo corpóreo o si también refiere a lo incorpóreo.

Cornford escribe acerca de la amplitud del significado de aisthesis y la define como un término que “abarca una amplia gama de significados, entre los que se hallan sensación, conciencia⁴⁰ de objetos o hechos exteriores, sentimientos, emociones, etc.”. Lo afirma cuando va a estudiar el citado pasaje en el que Teeteto responde a Sócrates, que el conocimiento no es otra cosa que aisthesis. (Rojas, 2015, p. 129)

Entonces, si se tiene como referencia que αἴσθησις posee significados amplios, los cuales no se reducen a la mera sensación sensible, cabe señalar que el hecho de que abarque otro tipo de juicios da paso a lo que la doctrina protagórica del hombre medida señala. Si la verdad es relativa a cada hombre que percibe, la αἴσθησις se presenta como una experiencia de la que el hombre tiene la posibilidad de aprender de manera inmediata. Cuando un suceso se le presenta al hombre, este expresa no solo lo que ve, sino también lo que piensa sobre tal situación.

Así pues, para ejemplificar un poco, si se piensa dicha situación ante un suceso meramente sensible, se puede observar que el hombre no solo ve, en el caso de algo que se presenta como frío o caliente, sino que también puede juzgar. Ante una situación que demande más reflexión sucede lo mismo, el hombre lanza sus juicios y reflexiona sobre lo que ve en el contexto en el que se encuentre. Tal es mencionado así en *Teeteto* por boca de Sócrates:

Sin duda, también en lo que se refiere a asuntos que tienen que ver con lo político, lo honroso y lo vergonzoso, lo justo y lo injusto, lo pío y lo impío y cuanto cada ciudad establezca y crea que es legal para sí misma, es verdaderamente así para cada una, y en estos asuntos [uno] no es para nada más sabio, ni un particular que otro particular, ni

40 Aquí se debe ser cuidadoso con el término de conciencia ya que éste es propio de la modernidad.



una ciudad que otra. Sin embargo, es en el establecimiento de lo que es conveniente (*sytnphéronta*) o no conveniente para sí misma, si lo es en algún aspecto, donde [Protágoras] deberá reconocer que un consejero sobresale sobre otro y que, en relación con la verdad, la opinión de una ciudad sobresale sobre la de la otra. Y de ningún modo se atrevería a sostener que lo que una ciudad establezca y crea conveniente para sí misma también va a ser de provecho en todos los casos. (Teeteto, 172 a 1 – 172 b 2)

Este apartado resulta fundamental para mostrar que el hombre que percibe acontecimientos, no solo de carácter sensible sino también en lo que respecta a juicios sobre asuntos inmateriales, abarca juicios que no se obtienen únicamente por una percepción sensible e inmediata, sino que también ante dictámenes que se dan en el orden de lo intelectual, es posible que se dé la αἴσθησις. De hecho, se puede notar que cuando se menciona en el diálogo lo que es más provechoso para las ciudades se adopta una idea que depende de contexto. Esto sugiere que una ciudad no puede establecer un dictamen de lo que es mejor para las otras, dado que el hombre en cada situación tiene una percepción diferente, y, por ende, su opinión varía.

Por otro lado, para continuar analizando la αἴσθησις en Protágoras y retomando la idea inicial de que para el abderita el sabio es el capaz de obrar según lo más provechoso. Cabe analizar la posición en la que Aristóteles enmarca tales posiciones relativistas. Puesto que para el estagirita el hecho de percibir algo y conducirse hacia lo más provechoso no es precisamente un saber, por el contrario, remite a juicios que, valga la redundancia, se instauran en el terreno de lo meramente relativista, lo cual no proporciona un conocimiento veraz. Esto puede observarse más específicamente en la *Metafísica*.

Conque, al parecer, todos piensan que las cosas son absolutamente (de tal o cual modo), si no en relación con todas las cosas, al menos en relación con lo mejor y lo peor. Y si (reconocen que actúan) de este modo, no porque sepan, sino porque opinan, con mayor razón habrán de interesarse por la verdad del mismo modo que quien está enfermo ha de interesarse por la salud más que el sano: en efecto, el que opina, en comparación con el que sabe, no goza de salud respecto de la verdad. (*Met.* 1008b 25-31)



Lo que puede advertirse es que de las percepciones que tiene el hombre puede distinguir entre lo más y lo menos provechoso, pero lo que muestra Aristóteles es que tal distinción e incluso elección, no se da porque el hombre tenga un conocimiento o saber, sino que, por el contrario, se da por mera costumbre, en la que el hecho de opinar no garantiza que se tenga un tipo de conocimiento. En el caso específico que se plantea en la cita se expone que el enfermo tiende a la salud precisamente porque su condición le sugiere la necesidad de hacerlo. El que está sano no percibe la decadencia del malestar y por lo tanto se interesa por las otras cosas de las que se percata. Así mismo, es como la percepción del hombre actúa, según Aristóteles, al sugerir juicios que se basan en instancias más convenientes.

De esta forma, se evidencia que aun teniendo en cuenta las diferencias entre Aristóteles y Protágoras, la αἴσθησις se presenta en un momento determinado, y solo en ese momento el hombre se plantea la existencia del suceso tal. Sin embargo, sin dejar de lado la posición relativista de Protágoras, cabe señalar que el percibir se da en una escala particular. Si bien todos los hombres se percatan de las mismas cosas, no les parecen iguales si son sometidas a juicio. Tal aspecto lo puede encontrarse en el artículo de Francisca Sofía Busse llamado: *Reconstruyendo al sofista Protágoras: una lectura diferente a la de Platón* (2014). Este texto se hace importante porque plantea una visión clara en lo que respecta al Protágoras del *Teeteto*, el cual se ha analizado aquí. Busse (2014) indica:

Por tal razón, la sensación se vuelve algo *relativo*: lo que a un sujeto A le puede parecer caliente, a otro sujeto B le puede parecer tibio o frío. Y así, la sensación no sólo será algo único, privado, exclusivo e incommunicable (en el sentido de que no se puede poner en común con otro porque ese otro nunca experimentará lo mismo que yo), sino que además se muestra como *infalible*: según el Protágoras presentado por Platón, cada individuo es el *criterio* de lo que le parece ser el caso. (p. 37)

Se deja ver de esta manera la αἴσθησις bajo la concepción relativista. En la cual aparecen los diferentes juicios sobre lo que se percibe de manera diferente para cada hombre. Vale la pena aclarar que



tales juicios se dan tanto en la esfera de lo sensible como de lo que se presenta de manera abstracta.

De hecho, desde los *Dissoi logoi*, puede ejemplificarse tal postura. “(...) Es feo matar a los amigos y a los ciudadanos, pero bello matar a los enemigos. Y lo mismo con todas las demás cosas” (Solana, 1996, p. 183). Aquí la *αἴσθησις* se exhibe desde un ámbito más amplio, por lo que es permitido expresar que esta no se da desde un mero ámbito sensible, sino que además abarca juicios que implican lo que cada uno juzga como verdadero. En este caso concreto, sobre las acciones que son bellas, se evidencian juicios de carácter moral, en los cuales se hace latente el contexto en el que se dan las acciones y las creencias que tiene cada uno con respecto a lo que es bello o feo. Mostrando así lo que el término en cuestión implica para el abderita y para proseguir con el tema que en este caso compete, se hace necesario analizar qué entiende Protágoras por existencia (*εἶναι*), para así, finalmente, poder dar una respuesta que aclare si es o no la percepción criterio de existencia de las cosas.

La existencia (*εἶναι*)

Continuando con el análisis, Protágoras, como se puede contemplar en varios de los fragmentos y testimonios que se conservan⁴¹, emplea el verbo *εἶναι* de una manera especial. Según el erudito en filosofía clásica de la universidad de Pennsylvania, Charles H. Kahn en su obra *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Protágoras es el primer pensador en dotar al verbo *εἶναι* (ser) con un carácter existencial. El hecho de que con el abderita se empiece ya a hablar en el mundo griego de mediados del siglo V, en términos existenciales, arroja una esfera de reflexión mucho más profunda sobre la relación con el mundo, pues como bien dice Kahn:

Las frases existenciales (...) están diseñadas para conducirnos de las palabras de la humanidad y las mentiras de los poetas a la verdad de las cosas; su función es mostrar o afirmar (o

⁴¹ Véase los fragmentos 80-12, 80-14, 80-16, 80-17, 80-21a, 80-23, 80B-1, sacados de la obra de Hermann Diels y Walther Kranz intitulada *Die fragmente Der Vorsokratiker*, (1959), editorial Weidmannsche verlagsbuchhandlung.



negar) que el lenguaje que estamos usando se ha anclado, con seguridad, en el mundo (1973, p. 306)⁴²

Esta concepción de εἶναι como existencia, de la cual se habla, con respecto al sofista de Abdera, no es una existencia ordinaria en el sentido vulgar de la palabra, que consiste meramente en estar vivos, en estar presentes o en un carácter locativo. Se trata de una existencia que, en palabras del pensador de Pennsylvania, se encuentra en un nivel IV, donde ya hay una reflexión penetrante que escapa a la cotidianidad, en donde se afirma, se niega o se cuestiona la existencia de algo.

Ahora bien, recorriendo un poco el andamiaje en lo que al término existencia respecta, puede observarse desde la relación de Protágoras con Heráclito⁴³, la manera en que a partir de este último pensador se presenta todo lo que existe según la *physis*, la cual tiene la necesidad de mostrarse. Esta idea puede evidenciarse desde Rojas Parma (2015) así:

En la *physis* reposan todos los contrarios que en eterna tensión producen la armonía necesaria para que todo exista. Todo lo que existe, todas las “cosas” deben estar en el mundo que sentimos en tanto que son manifestación del mismo ser. Según el testimonio de Sexto, la “materia” para Protágoras es fluyente (reusten), como la *physis* para Heráclito, y tanto el mundo como nosotros mismos estamos permanentemente cambiando. (p. 133)

De esta forma, puede notarse la idea de que las cosas necesariamente deben ser sentidas por el hombre, es decir, deben estar presentes como manifestaciones. El carácter de fluidez que se le añade a la materia desde Protágoras es lo que posibilita la diferencia en cuanto a la percepción que de las cosas se tiene. Con esto se evidencia una postura que pone la percepción de las cosas, su sentir, como un aspecto necesario para su relación con el hombre.

42 Traducción realizada por Christian Rojas.

43 Dicha relación es evidenciada por Rojas Parma (2015), p. 132. Allí se expone este asunto desde el diálogo el *Teeteto* y a partir del pensamiento de Guthrie.



Del mismo modo, es necesario examinar el papel de la experiencia en cuanto a la existencia de las cosas, en la medida que el hombre cuando percibe una cosa tiene la experiencia de lo percibido. Frente a esto cabe mencionar que cuando algo se da por experiencia se tiene, por ende, la certeza de su existencia, por lo que vincular este aspecto en relación con la existencia de las cosas es acertado si lo que se busca es una verdad absoluta, cuestión en la que no se encuentra inserto el sofista de Abdera:

La evidencia y la seguridad de la experiencia es un rasgo esencial de la verdad que expresa *aisthesis*, pues lo que expreso –que es lo que creo o juzgo– a partir de la experiencia que efectivamente estoy teniendo es, desde el testimonio de Protágoras, *episteme*. (2015, p. 136)

Lo que puede notarse desde esta perspectiva, es que frente al conocimiento de algo en cuanto verdadero se hace necesaria la experiencia, la cual brinda la certeza de la presencia de las cosas a la luz de lo que el hombre experimenta.

Sin embargo, teniendo en cuenta el pensamiento “relativista” de Protágoras, puede decirse que la verdad no es el tema fundamental, sino más bien la aceptación de las diferentes percepciones que de algo se tienen. Por lo que para saber si la *αἴσθησις* es o no criterio de *existencia*, no es fundamental el tema de la experiencia que tiene el hombre con las cosas. Lo que el hombre puede decir de las estas, es decir, sus cualidades, es un aspecto que se da necesariamente en la percepción que se tiene de la cosa existente, ya que, por la variabilidad de la materia, las cosas y sus atributos se transforman. De hecho, también influye la disposición y condición del cuerpo de quien percibe, puesto que lo externo interfiere en la manera en que las cosas se muestran, un paisaje soleado no es igual de complaciente para quien no puede ver bien como para el que ve perfectamente, por nombrar un ejemplo. Así, puede hablarse de un criterio de *existencia* mediado por la *percepción*, pero solo en lo que respecta a las cualidades de las cosas.

Con base en lo anterior, es necesario observar en qué medida la *αἴσθησις* es o no criterio de *existencia*. Antes que nada, debe recordarse que la *αἴσθησις* tiene que ver tanto con la sensación como con los



juicios que el hombre hace; y que, el hombre se encarga de percibir las cualidades existentes en las cosas. Robert Zabarowski afirma que la consigna del *homo mensura* refiere que el hombre en cuanto que percibe es criterio de existencia, puesto que, según éste, Protágoras quería decir que todo aquello que “permanezca más allá de nuestro alcance, no existe para nosotros.” (2017, p. 7) y que solo existe aquello con lo que se tiene contacto y es posible determinar.

Consecuentemente, es importante analizar si lo que dice Zabarowski es pertinente. Para ello es de gran utilidad Diógenes Laercio y la frase que le atribuye al abderita, la cual expone que “Acerca de los dioses no puedo saber si existen o no existen, ni como son en su forma externa. Porque muchos son los impedimentos para saberlo: La oscuridad del tema y lo breve que es la vida humana” (Laercio, Diógenes, Libro IX. 51)⁴⁴. Aquí se pone de manifiesto que Protágoras no puede afirmar la existencia o la no existencia de los dioses, lo que quiere decir que, aunque el hombre no tenga percepción sobre los dioses, ellos pueden o no existir. Este sofista no se apresura a afirmar que, si el hombre no los percibe, entonces no existen. Zabarowski, tiene razón al decir que la percepción permite determinar con exactitud si las cosas existen o no, pero, como se puede observar en el fragmento arriba mencionado, la cuestión es que es imposible determinar si realmente existen o no los dioses, y así otras cosas que se escapan a la αἴσθησις, y no por ello se debe negar su existencia. Como bien lo señala Lorena Rojas Parma (2018) “todo lo que existe para el hombre existe porque lo siente, pero su misma condición de finitud le impide conocer todo lo que guarda la realidad y que puede ser comprendido por otro según sean sus propias condiciones.” (p.20). Protágoras reconoce que el hombre tiene límites y es un ser finito, y en cuanto tal le es imposible determinar todas las cosas.

Para Protágoras solo hay un conocimiento gracias a la αἴσθησις, no obstante, esto no quiere decir que él rechaza un mundo al margen de la percepción. La αἴσθησις, según el *Teeteto*⁴⁵, es el modo en que se accede a las cosas y es posible alcanzar un conocimiento que consiste en la percepción de las cualidades y el estado de estas cosas: frío, caliente,

⁴⁴ Esta traducción de Carlos García Gual ha sido alterada aquí.

⁴⁵ 167c – 168a.



grande, pequeño; y no tanto en determinar si existen. Así pues, “Desde un punto de vista ontológico (...), es muy improbable que Protágoras haya negado la existencia del mundo” allá afuera “” (Zilioli, 2002, p.41)

Finalmente, cabe mencionar que cuando se dice que la preocupación del sofista abderita no consiste en determinar si las cosas existen propiamente hablando, se hace referencia al hecho de que Protágoras no se ve interesando en saber si las cosas existen o no, sino que se ve dirigido hacia las impresiones del hombre, pues como se puede observar en *Teeteto*:

no es necesario ni es posible atribuir mayor sabiduría a una que a otra, no hay que acusar al que está enfermo de ignorancia por las opiniones que tiene, como tampoco puede decirse del que está sano que sea sabio por opinar de otra forma. Pero hay que efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición es mejor que la otra. (Platón, *Teeteto*, 166e-4 - 167a-2)

De aquí se desprende que Protágoras no pretendía buscar la verdad, sino lo conveniente, de manera que su conocimiento no se mueve en el terreno de la verdad y, por tanto, tampoco puede determinar el ser como existencia. El abderita se queda en una especie de realidad fenoménica, de lo que aparece a los sentidos, sin negar la existencia de una realidad ontológica. La percepción aquí juega un papel importante, pues resulta ser criterio de existencia no de las cosas mismas, sino de las cualidades que se encuentran en las cosas y son captadas por los sentidos.



Referencias

- Aristóteles. (1994); *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Laercio., D. (2007); *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Editorial Gredos.
- Busse, F. S. H. (2014). Reconstruyendo al sofista Protágoras: una lectura diferente a la de Platón. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 2. pp. 29-48.
- Kahn, Ch. (1973); *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. Hackett Publishing Company, Inc.
- Melero, A. (1996); *Sofistas Testimonios y Fragmentos*. España; Editorial Gredos.
- Platón. (1988); *Diálogos V*. Editorial Gredos
- Platón. (2006), *Teeteto*, introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri. Edición Losada.
- Quasten, J. (1968); *Patrología I – Hasta el Concilio de Nicea*. Biblioteca de autores cristianos.
- Rojas Parma, L. (2015); Protágoras y el significado de aisthesis. *Revista de filosofía*, 71, 127-149.
- Rojas Parma, L. (2018) *Episteme y Democracia: el homo mensura*, de Protágoras.
- Solana. (1996). *Protágoras de abdera Dissoi logoi*. Ediciones Akal.
- Zabarowski, R. (2017). Revisiting Protagoras' Fr. DK B 1. *Elwunchos*, 38 (1-2), 23-43.
- Zilioli, U. (2002). *The Epistemology of the Sophists: Protagoras*. Durham University.



¿Qué son el hombre y las cosas? Protágoras responde⁴⁶

Natalia Sáenz Rodríguez⁴⁷
Universidad Tecnológica de Pereira
Cristhian Rojas⁴⁸
Universidad Tecnológica de Pereira
Juan Manuel López⁴⁹
Universidad Tecnológica de Pereira

Introducción

Los hombres se reconocen en la diferencia. La diferencia más radical se encuentra con ese no yo, que son los objetos fácticos del mundo, ese otro que no percibe pero que es percibido, que no siente,

46 El presente texto configura el índice de cohesión entre docentes y estudiantes del proyecto “Las implicaciones pedagógicas del relativismo en Protágoras de Abdera”. El proyecto se encuentra inscrito en la Vicerrectoría de Investigaciones Innovación y Extensión bajo el código 1-19-8. La información se encuentra disponible en el siguiente link: <https://www.utp.edu.co/vicerrectoria/investigaciones/investigaciones/DetallesProyecto/2300> (fecha de consulta, mayo 19 del 2021)

47 Estudiante del programa de Licenciatura en Filosofía, noveno semestre, de la Universidad Tecnológica de Pereira.

48 Estudiante del programa de Licenciatura en Filosofía, doceavo semestre, de la Universidad Tecnológica de Pereira.

49 Docente Transitorio Universidad Tecnológica de Pereira, Programa de *Licenciatura en Filosofía y Maestría en Filosofía*. El siguiente documento se desprende de la investigación denominada *Las implicaciones del relativismo en Protágoras de Abdera* en la vigencia 2019 – 2021: <https://www.utp.edu.co/vicerrectoria/investigaciones/investigaciones/DetallesProyecto/2300> (Fecha de consulta Julio 5 del 2019)



pero es sentido por regiones de la sensibilidad. Las *cosas* y el *hombre*, siendo este último parte del mundo objetual como cuerpo (Jaspers, 1971, p. 50), son en conjunto los constituyentes primarios del conocimiento; y es en medio de esa relación con los objetos en la que el *hombre* se reconoce como diferente.

No es claro si eso que se llama mundo es precisamente un mundo privado, o al ser compartido es algo común con los demás; la pregunta sigue abierta y es en la frase de Protágoras donde tiene por vez primera su polémico despertar. La problemática de si es posible la existencia de un mundo por fuera de los sentidos, que ese mundo sea algo estable y por tanto cognoscible, no es nueva. Tal vez quien primero la formule de manera completa sea Platón en el *Teeteto* al preguntarse por aquello que constituye una ciencia, o en su lugar una *episteme*, es decir lo que modernamente se ha considerado como una visión de mundo⁵⁰. El conocimiento no es simplemente una herramienta intelectual despojada de toda vivencia, es la vivencia en medio de esos enunciados que constituye el conocimiento, aquello que produce un cambio de mirada⁵¹. Este cambio es el encargado de dirigir el transitar humano por un sendero distinto al errático proceder, siempre sensitivo, de los amigos animales.

La pregunta por el conocimiento precisa de un referente, de una medida. ¿Cuál es esa medida? ¿cuál el referente? ¿son las cosas fuera de nosotros las que determinan el conocimiento? ¿es el *hombre* quien lo determina? En este sentido la frase que Platón expone en el *Teeteto* (152 a 3-4) debe guiar la reflexión en torno a clarificar qué se entiende en ese juego del conocimiento tanto por cosas (*πράγματα*), como por *hombre* (*ἄνθρωπος*).

La metodología de abordaje para responder al significado de estas dos palabras en la célebre frase atribuida al compatriota de Demócrito, es de carácter hermenéutico y obedece a lo que Edward Shiappa

50 La palabra se ha traducido a la luz del cientificismo contemporáneo, precisamente como «ciencia». En este lugar nos desmarcamos de su vinculación como un saber que deja de lado la subjetividad y lo reivindicamos como una *Weltanschauung* (Mirada de mundo). Para ello nos servimos de la interpretación del propio Jaspers (1919, p. 7) acerca del término como una visión total que conduce a determinados tipos de práctica.

51 De igual manera, este cambio de mirada es el que se encuentra ya descrito por Platón tanto en la *Carta VII* (141 e) como en *República* (515 c-d)



(2003, p. 66) bien describe como una reconstrucción histórica. Shiappa describe esta forma de trabajo de manera opuesta a la reconstrucción racional o las apropiaciones contemporáneas, de la siguiente manera:

Una *reconstrucción histórica* del pensamiento de algún filósofo da cuenta de lo que algún pensador anterior dijo, o pudo haber dicho para sus *contemporáneos*. El pensador no es abordado ni reconstruido en nuestras propias técnicas y posiciones”. De otra parte, “*una reconstrucción racional*” aborda a un pensador (en muchos casos, muerto) con *nuestro propio* marco de interpretación filosófico. Podríamos incluir en una reconstrucción racional del pensamiento de filósofos, aquello que los filósofos nunca formularon⁵²

En este sentido, es necesario hacer precisiones con la metodología de trabajo a seguir. El texto procura, como también Shiappa lo hace, partir de los hallazgos lingüísticos encontrados en las obras donde se localizan los testimonios de los autores. Así, los trabajos de H. Erick Havelock (1994), y a diferencia de Shiappa, también usan el marco hermenéutico de Hans Georg Gadamer en sus *Gesammelte Werke* en los volúmenes II (1985) y III (1991), dedicados al estudio clásico y preclásico de la filosofía. En lengua hispana no es posible dejar de lado la interesante propuesta de Emilio Lledó (1984, 1994, 1999, 2000), siguiendo esta forma de aproximación histórica. Estos autores tienen como centro la descomunal obra de Jean Brun (1993) que denuncia de manera certera las precisiones que tiene la escritura y la formación del espíritu.

Desarrollo del problema

Dejando el andamiaje metodológico y retornando a Protágoras se deben hacer varios apuntes sobre su frase central. La contundente reacción desde el lado de la filosofía al mero ejercicio seductor de las palabras bellas, carentes de definición (sofística), mostró históricamente el primer acercamiento a esta forma de relación en la problemática *hombre* (ἄνθρωπος) *cosas* (πράγματα). La frase que la tradición le atribuye a Protágoras aparece en *Teeteto* 151 e 8 – 152 a 4, allí el ferviente discípulo de Sócrates indica:

⁵² Las traducciones son propias de quienes escriben el texto.



Realmente corres el difícil peligro de ofrecer un razonamiento [λόγον] nada despreciable acerca de la *episteme*⁵³, pero tal cual como afirmaba Protágoras. Él ha dicho lo mismo, pero de otra forma, pues sostiene que “De todas las cosas [πάντων χρημάτων] es medida”⁵⁴ fundamental [εἶναι] el hombre [ἄνθρωπον], “de los seres que son [τῶν μὲν ὄντων], como de los que no [τῶν δὲ μὴ ὄντων]”⁵⁵ ¿Lo reconoces?⁵⁶

Este es el contexto en el que la frase aparece. La mención de Protágoras y su filosofía no es gratuita y tiene además sus antecedentes en la obra platónica⁵⁷. En el *Teeteto* se persigue una definición de *episteme* (ἐπιστήμη) y, por tanto, esa indagación se vincula con el conocimiento mediado por el razonamiento, con el λόγος. Antes de llegar a la intervención señalada y en medio de esa búsqueda de la definición, Platón ha construido un artificio literario a modo de

53 Es necesario desmarcar la palabra «ciencia» en Platón de nuestra moderna ciencia medible y cuantificable (Heidegger, Martin 1977, p. 75), como algo exterior a quien la piensa y no decisiva en la transformación propia. La ciencia por la que se inclina Platón es la ciencia dialéctica, entendida como una transformación personal antes que una transformación del mundo sensible. En ese sentido, es que se entiende también la *paideia* griega como la posibilitadora de esta ciencia. En cuanto a este cambio de mirada que cimienta la educación (*paideia*) filosófica pueden cifrarse varias referencias en el autor. La más conocida es la que aparece en el libro VI de *República* (508 d 1 - 2) y en el VII (516 a 1 y ss). Una referencia tardía se encuentra en la *Carta VII* (341 c 7) donde se indica que la naturaleza del conocimiento es un cohabitar (συνουσία) con los problemas. Como un cambio en el otro se puede comprender la herencia mayéutica que pervive en la dialéctica platónica, también en el célebre pasaje del *Teeteto* (149 a 1 – 151 d 6). Francisco Lisi (2018) insiste precisamente en ello cuando sostiene que la *paideia* platónica es un cambio de mirada: “La *paideia* platónica no forma, sino descubre, quita el velo con el que los discursos falsos han cubierto el alma” (p. 236). En cuanto a las versiones que se siguen para su lectura, se encuentran las siguientes: *República*, versión de Marisa Divenosa y Claudia Mársico (2005) ed. Losada. *Carta VII* versión Juan Zaragoza (1992) ed. Gredos.

54 Es curioso que en ninguna de las traducciones antes mencionadas la separación por efecto de las comillas haya tenido lugar. Este matiz hace que la referencia al «hombre» como algo «fundamental» en su referencia a la «medida» surja como un añadido a la frase de Protágoras y no como algo que el propio Protágoras haya colocado. Así también puede verse en su reformulación en la frase del Crátilo 385 e 6 – 386 a 1“(…) «πάντων χρημάτων μέτρον» εἶναι ἄνθρωπον (...)”

55 Es fundamental hacer una distinción que es tanto platónica como protagórica con lo que muy usualmente se traduce al español bajo el término «cosas». En la frase se pueden apreciar los términos *χρημάτων* y *όντων*. Se ha decidido la traducción por «cosas» en el primero y por «seres» en el segundo, señalando una diferencia entre el tipo de *cosas*. La primera de ellas referidas a las *cosas* de las cuales podemos hacer uso y están a la mano (*χρημάτων*); el segundo a las que son de carácter abstracto y que no son *cosas* a la mano (*όντων*). En este sentido la reciente interpretación de Engler, M. R. (abr. - jun. 2019, p. 18-19) esclarece la cuestión en el propio Protágoras.

56 Como se aprecia a lo largo de la frase, la palabra *hombre* (ἄνθρωπον) se encuentra, en rigor, fuera de las comillas que Platón indica. No sucede así con los testimonios posteriores que inician desde Aristóteles (*Metafísica* X 1 1053a 35) en donde la palabra «hombre» se da por sentado. Otros testimonios son los siguientes: Aristóteles, *Metafísica* XI 6 1062 b 10 – 15. Sexto Empírico - *Esbozos pirrónicos*, 1, 216. *Irrisión de los filósofos paganos* IX (D. 653) *Contra los matemáticos*, VII 60.

57 Entre los cuales podemos citar *Crátilo*. 386 c 2-4, 391 c



caja china, en donde una narración sigue a otra; allí la escritura es determinante (143 b 5 – c 7). El de la ancha espalda da un paso más y comienza su indagación por lo esencial de disciplinas, tras exponer la enunciación de muchos ejemplos sin una definición precisa, tal como es el proceder habitual de las enseñanzas protagóricas (*Dissoi Logoi* 1959). Las disciplinas mencionadas trabajan en abstracto y contienen su referente espacial, ellas son las matemáticas y la geometría (147 d 2 – e 1). Es aquí cuando se hace el paso de la ejemplificación a la definición, en donde aparece la forma de proceder de Sócrates conocida como el “método⁵⁸ mayéutico” (148 e 6 151 d 6). Después del breve esbozo metodológico y de haber señalado que los ejemplos, aunque bellos y seductores, no interesan mucho en el caso de la definición. Así, se da paso a la primera definición de episteme (ἐπιστήμη) indicando que esta es fundamentalmente sensación (αἴσθησις 151 e 3).

Este es el contexto en donde aparece la frase. A diferencia de Protágoras, se debe aquí preguntar por las definiciones. Este procedimiento es ajeno a lo que se conoce como retórica, el híbrido entre mito y poesía. El carácter repetitivo de estas dos últimas formas culturales, y su musicalidad versada, hacen que se olvide lo que se quiere decir y se encuentre solaz en el cómo se dice. La frase atribuida al constitucionalista de Turios es contundente: “De todas las cosas [πάντων χρημάτων] es medida” fundamental [εἶναι] el hombre [ἄνθρωπον], “de los seres que son [τῶν μὲν ὄντων], como de los que no [τῶν δὲ μὴ ὄντων]” (*Teeteto* 152 a 2-4). ¿Qué quiere significar aquí la palabra «hombre»? ¿Qué quiere significar aquí la palabra cosas? De la solución a estas preguntas podremos señalar si aquello a lo que apuntaba la frase de Protágoras era en realidad un relativismo o tal vez un antropocentrismo. Este último no es ajeno al universo de la época de Protágoras y se deja ver con claridad en el célebre coro de la *Antígona* (332-342) de Sófocles. Reproduzco aquí solo sus primeras líneas.

Hay muchas cosas maravillosas [πολλὰ τὰ δεινὰ], pero nada ha venido a la existencia más estremecedor

⁵⁸ Debe distinguirse el sentido de esta palabra de aquel con el que fue pensado por los filósofos de la Ilustración (cfr. Cassirer, 1932, 6). Cuando Sócrates se refiere a su procedimiento lo hace a partir de la palabra griega τέχνη, esta palabra, si bien almacena el significado de «razonamiento previsor», hace uso de las experiencias anteriores para llevarse a cabo, de allí el ejemplo de la comadrona.



que el hombre [ἀνθρώπου δεινότερον]. Él alcanza incluso más allá del canoso ponto por el ventoso Noto, avanzando entre ruidosas olas. Trabaja con esfuerzo sobre la más alta de las diosas, la Tierra imperecedera e infatigable, surcándola con los arados año tras año, al voltearla con la estirpe equina.⁵⁹

Como puede observarse en la frase de Protágoras tanto como en la expresión del coro de Sófocles hay un común denominador, el *hombre* y este en medio de las cosas admirables. Este que no es la distinción genérica entre varón y mujer, sino su idea general como especie, es el centro del universo del siglo V⁶⁰. Es por ello que se puede hablar en una historia muy general de la filosofía de una concepción antropocéntrica del siglo V a. de C. Una consideración que no se encuentra exenta de implícitos y que al igual que la consigna de la ilustración aplicada al mundo griego, puede sonar a la proyección del marco conceptual con el cual se establece el Renacimiento para comprender el fenómeno cultural, bastante descomunal del siglo V a. de C.: el humanismo (Cfr. Reale G. y Dario A. 1999, pp. 26-33)

Las cosas (πράγματα) en Protágoras

Dentro del mundo griego del siglo V a.C. el término *πράγματα* determinaba a aquellas *cosas* que tenían una relación de utilidad para con los *hombres*, aquello que servía de instrumento o utensilio y que por tanto resultaba tener una función práctica. *Πράγματα* hace referencia a las *cosas* que están implicadas en la práctica, de lo que podemos o no hacer con éstas, en cuanto se hacen presentes al *hombre*. Ya Ortega y Gasset se refería a este término diciendo: “los griegos llamaban a las cosas, en esa su primera relación con el *hombre*, [cuando consiste

⁵⁹ La versión que se usa para este ejercicio es la proporcionada por Jesús F Polo Arrondo (2014) con algunas modificaciones.

⁶⁰ Contra esta interpretación se encuentra el argumento reciente de Mauro Bonazzi (2020, 2.1) el cual indica que es al particular al que hace referencia y no al *hombre* en sentido general. Contra esta interpretación se erige el argumento lingüístico de la elección de la palabra, una vez que no se usa el demostrativo *ἐκάστος* para indicar el particular, sino la palabra *ἄνθρωπος* que admite su uso en masculino y femenino. En este sentido también se encuentra usado en los *Dissoi Logoi* (DK 90.1.4) mediante la palabra dórica *ἄνθρωποι*. Una definición genérica es también la que se puede apreciar en el *Crátilo* 399 c 1 – 6 de Platón. Para una interpretación diferente se puede consultar el buen texto del profesor José Solana con el que inician estas conferencias.



en una pura practicidad], *prágmata*. Este vocablo nombra a las cosas estrictamente como términos de nuestro hacer con ellas o nuestro padecerlas.” (Citado en Fernández, 2010, p.21). De este modo podemos intuir que el término que aquí nos concierne no hace referencia a todas las *cosas* en general, sino a aquellas que tienen relación práctica con el *hombre*, por ello cosas como los astros en sí mismos, por poner un ejemplo, o aquello que no está al alcance del *hombre*, no entran en esta definición.

En cuanto al apartado que aquí nos concierne, (*Teeteto* 151 e 8 – 152 a 4), el término que se emplea en griego para referirse a las cosas es *χρήματα*. Esta palabra posee múltiples significados dependiendo de su contexto, pudiendo ser traducida tanto por «*cosas*», como por «bienes», «materia de ocupación», «propiedad» o «asunto propio»⁶¹. No obstante, la traducción que, por lo general, se hace del término *χρήματα* es la que tiene que ver con *cosas*; este es propiamente el sentido que adquiere dentro del apartado que aquí se trabaja, pues como podemos contemplar, en ese momento del diálogo, se está planteando una concepción epistemológica del saber como percepción.

Cuando se emplea la palabra *χρήματα* por cosas, esta refiere específicamente a aquellas que se usan, que sirven, que tienen utilidad, que son instrumentos y que por esto mismo son consideradas necesarias para quien las usa. No se sabe a ciencia cierta si Protágoras encontraba diferencia entre los términos *πράγματα* y *χρήματα*, ya que, dentro de la obra platónica, en relación con el abderita y a su máxima del *homo-mensura*, se suele emplear el término *χρήματα* para referirse a las *cosas*⁶². No obstante, como se puede observar, hay muchas similitudes en lo que respecta a los dos términos arriba mencionados y el problema se acrecienta al notar que hay otros pensadores que al referirse al *homo-mensura* emplean la palabra *πράγματα* en lugar de *χρήματα*⁶³. Edward Schiappa nos dice al respecto:

61 De esta forma se puede encontrar en Montanari, Franco (2015, p. 2375)

62 Véase también en el *Teeteto* 166 d. *Crátilo* 385 e 3 – 386 a 4, 391 b-c.

63 Es el caso de la *Metafísica* de Aristóteles X 1, 1053 a 31; de Hermias en *Irrisión de los Filósofos Paganos* XI (D. 653). Más peculiar resulta ser en el caso Sexto Empírico, en *Esbozos Pirrónicos* I 216 ss. donde se emplean los términos de *πράγματα* y *χρήματα*, como si se trataran de sinónimos. Corrobórense en las obras de Antonio Melero Bellido, *Sofistas Testimonios y Fragmentos* y D.K. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. Germany. Weidmannsche.



Puede haber sido que Protágoras usó la palabra *chrêmata* porque implicaba cosas que uno usa o necesita, como bienes o propiedades, que derivan de su estatus como cosas en su relación con los humanos. (...) Por otro lado, es posible que la elección de *chrêmata* sobre *prágmata* se basara en criterios acústicos, más que semánticos. Aunque no es posible conocer con precisión las razones de la elección de Protágoras, es suficiente señalar que la construcción del *panôn chrêmaton* transmite claramente la gama más amplia posible de cosas como tema del enunciado. Untersteiner no se equivocó cuando tradujo tanto *prágmata* como *chrêmata* como “experiencias”⁶⁴. (2003, p. 118)

Ahora bien, la dificultad que radica a la hora de abordar el término *cosas* es que, en el caso del *Teeteto*, nunca se dice explícitamente a qué *cosas* se hace referencia, si a *cosas* abstractas, a *cosas* sensibles o a ambas; y la duda aumenta cuando vemos que mientras avanza el diálogo parece no solo hacerse referencia a *cosas*, como pueden ser una rama o una casa, sino también a términos de carácter moral.

En *Teeteto* 158a se observa que para Protágoras las *cosas* son aquello que aparece al *hombre* capaz de percibir las. La anterior idea tiene relación con lo que se presenta en el *Crátilo* 385e, donde se indica que hay un aparecer de las *cosas*, un mostrarse, un presentarse de éstas, que solo es posible en cuanto el *hombre* las percibe y las captura por medio de los sentidos, de manera que como se presentan al *hombre*, así son. Las *cosas* son hacia lo que se dirige el *hombre* mediante la percepción, de modo que les asigna sentido. Las *cosas* son el resultado, producto de la interacción propia del *hombre* con el mundo, de ellas lo que se perciben son cualidades y éstas son las que permiten determinar cómo son las *cosas*, al punto que posibilita la relación con las mismas. Lo dicho, debido a que el *hombre* es el único que puede determinar si hay correspondencia entre la cosa percibida y las cualidades atribuidas. Para entender mejor esto, se emplea el siguiente ejemplo: un escultor se encuentra con una roca (la cosa) y percibe en esta sus cualidades, como lo son, lo duro, lo moldeable, lo grande, etc.; esto en última instancia le permite al escultor determinar si puede o no esculpir sobre dicha roca, y qué cosa podría elaborar.

⁶⁴ La traducción es propia de Cristian Rojas.

Sexto Empírico en *Esbozos Pirrónicos* I 216 ss.⁶⁵ dice que Protágoras designaba a las cosas como realidades, “de modo que en teoría afirma que el *hombre* es el criterio de todas las realidades [πάντων πραγμάτων κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον], de las que son, en cuanto son y de las que no son en cuanto no son” (Melero, 1996, p. 100). El término que se usa aquí como ‘realidades’, para remplazar al término χρήματα, que se traduce como ‘cosas’, es πράγματα; lo que lleva a la pregunta ¿a qué clase de realidades hace referencia este término? Con esto en mente, se debe mirar ahora qué tiene para decir el apartado respecto a las cosas, andando siempre con cautela, ya que allí se defiende una postura completamente relativista por parte de Protágoras, en contraposición al antropocentrismo que aquí se defiende. En el apartado se revela un aspecto muy importante en lo que concierne a la doctrina protagórica de la materia, todo esto, con la esperanza de ver un poco mejor, en términos generales, en qué consistía el término de cosas para el abderita.

Ahora bien, al hacerse referencia a las ‘realidades’ en concordancia con el criterio del *hombre*, se muestra que el vínculo del *hombre* con las cosas se da necesariamente por un asunto de relación conjunta. Razón por la que tal postura se presenta bajo el manto de un fuerte relativismo, pues en dicho caso se admite solo lo que a cada uno le parece, dado que, si el *hombre* es criterio de las realidades, todo lo que ante este se presenta queda subyugado al parecer suyo. Además, se debe recordar que el término **πράγματα** hace referencia a las cosas que se presentan al *hombre* de manera práctica y directa, pero de las cuales él no se sirve. El hecho de utilizar dicho término y no otro, no es gratuito, puesto que se marca un derrotero que pone al *hombre* como condición para conocer las cosas que se dan en la práctica. Esta última, permite pensar lo que se presenta de manera instrumental e inmediata, allí se hace presente una condición de necesidad, pues la existencia de las cosas cobra sentido cuando son requeridas o cuando se presentan en el orden de lo inevitable.

Por otro lado, lo que Protágoras refiere de la materia permite ver que las cosas tienen unas propiedades específicas que posibilitan al hombre su aprensión. En palabras de Sexto Empírico, se sostiene

65 D.K. 80 14 D.K. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. Germany. Weidmannsche.



que Protágoras afirma “(...) que la materia es fluida y que, al fluir, se producen constantemente adiciones que vienen a sustituir a las pérdidas y que las sensaciones se transforman y alteran de acuerdo con la edad y demás disposiciones del cuerpo”⁶⁶ (D.K. 80. 14, 22-24). Así, se muestra la dependencia que hay de las *cosas* frente al criterio del *hombre*, ya que las *cosas* no son siempre iguales y no se presentan bajo la misma condición. Es entonces la percepción la que en este caso define la manera en cómo algo se manifiesta, pues según tal concepción, los *hombres* aprehenden diferentes propiedades. En un momento dado algo puede presentarse de una manera y luego de otra, lo que influye en tal caso son las disposiciones que tiene cada cual, las cuales varían según la edad, condiciones en las que se presentan las *cosas*, estado de sueño o vigilia, etc.

Tal como se puede observar, allí se expresa un notable relativismo y es más problemático aun si prestamos atención al final del fragmento en la interpretación de Sexto Empírico. En dicho lugar se menciona que “(...) En ese sentido, según Protágoras, el hombre es el criterio de los seres [τῶν ὄντων κριτήριον]” (D.K. 80. 14, 31-32.)⁶⁷ Teniendo en cuenta que el autor de los *Esbozos pirrónicos* designa ‘medida’ como ‘criterio’ y ‘*cosas*’ como ‘realidades’, resulta pertinente mencionar que en sus últimas líneas parece hacerse un reemplazo del término ‘realidades’ por ‘seres’. Esta forma de reemplazo permite pensar de manera más abierta el problema del significado de la palabra *cosas* al interior de la frase de Protágoras, pues al ser utilizado el término ὄντων, se abre la perspectiva de las *cosas* según las cuales el *hombre* es medida. En este punto, cabe resaltar que, si bien en el *Teeteto* se utiliza el término χρήματα, esto no significa que no pueda tener un terreno más amplio, pues las diferentes fuentes donde se mencionan las *cosas* en Protágoras, al ser diferentes tanto en terminología como en significado, permiten un análisis más rico, de ahí la importancia de examinar qué palabra se usa cuando a las *cosas* se hace mención.

Retomando el asunto del ‘*hombre* como criterio de los entes’, puede mencionarse que cuando se hace alusión a los entes, se intenta mostrar la concordancia que hay entre lo que se manifiesta y lo que

66 Se toma como base la traducción de Melero Bellido (1996, p. 100) sin modificaciones.

67 Se toma como base la traducción de Melero Bellido (1996, p. 101) con algunas modificaciones



existe, dejando entrever, valga la redundancia, que lo que ante el *hombre* no se revela no existe. Dejando un poco de lado el asunto de la existencia, queda el problema de saber si con la traducción de la palabra ὄντων por entes se refiere solo a las *cosas* materiales o también a las inteligibles. Si se tiene en cuenta la perspectiva platónica del *Teeteto*, se puede inferir que hace alusión a ambas *cosas*. Esto se puede apreciar más en extenso en el artículo de Samaranch Kirner (1995) llamado *Protágoras y el enunciado del 'hombre medida'* cuando este refiere que:

Una segunda constante a tener en cuenta es la que afecta al sentido que se da al término *chrémata*, 'cosas'. Todos los ejemplos que, sin excepción, se movilizan para hacer inteligible el enunciado de Protágoras -ejemplos que, según todos los indicios, se remontan a él y su contexto- pertenecen al ámbito de las cualidades y los valores, especialmente el bien. Más aún, como señala Guthrie, no nos ha llegado ningún testimonio "de que el criterio se hiciera extensivo a la existencia de seres como árbol o piedra". Y, cuando no se explicita la cosa de cuya existencia se es medida, el modo de decir nos remite expresamente al registro de lo cualitativo. (p. 152)

De esta forma, es notorio que hay una falta de esclarecimiento de ese 'algo' según lo cual el *hombre* es medida. Este aspecto desencadena que en muchas veces a Protágoras se le llame relativista, pues al no tenerse algo claro y definido con respecto a las *cosas*, lo único que se puede afirmar de ellas, como bien se mencionaba en la cita, son cualidades y valores. Y si bien las cualidades se presentan de manera determinada en una cosa, aspectos de asunto situacional interfieren en el criterio que se tiene sobre ella. Las disposiciones del *hombre* también participan en alto grado, pues ante una misma cosa las opiniones que sobre esta se tengan pueden variar si se presentan ante alguien joven o de edad avanzada, los ojos en ese sentido pueden ver *cosas* diferentes.

Si el *hombre* es medida de las *cosas* en el sentido valorativo, en el caso del *Teeteto* bajo el término χρήματα, se puede evidenciar que incluso allí no se hace referencia solo a las *cosas* materiales. Ahora bien, en un principio se hace mención del frío y del calor, pero luego se hace alusión a cuestiones políticas, las cuales tienen relación con lo que



es justo o injusto, honroso o vergonzoso, pio o impío, entre otras⁶⁸. Por medio de tal perspectiva se infiere que desde Protágoras la referencia a las *cosas* tiene un carácter muy amplio. De hecho, en los *Dissoi logoi*, se muestra tal amplitud por medio de los ejemplos allí expuestos. En un principio, el caso de lo bueno y lo malo, alude a que un hecho puede ser bueno o malo dependiendo a quien se refiera. “(...) La victoria en la que los Griegos vencieron al Persa, es buena para los Griegos y mala para los bárbaros. (D.K 90. 1.8)⁶⁹ En dicho caso se califica lo ocurrido en la guerra como bueno para unos y malo para otros. Consecuentemente, el siguiente capítulo sobre lo bello y lo feo introduce al lector en lo que el *hombre* puede decir de las *cosas* no inteligibles. “Adornarse, maquillarse y procurarse joyas es bello para la mujer, pero es feo para el *hombre*” (D.K 90. 2. 6)⁷⁰. Desde este plano, se puede mostrar el criterio del *hombre* frente a *cosas* que se dan en el orden de los sentidos y la apariencia, sobre la cual es posible dar una opinión ya sea por costumbre, perspectiva o situación.

Por su parte, en el tercer capítulo, sobre lo justo y lo injusto, el texto atribuido a Protágoras evidencia que el criterio del *hombre* con respecto a las *cosas* va más allá de lo meramente perceptible:

En primer lugar, diré que mentir y engañar es justo: se diría que hacer esto a los enemigos es bello y justo, pero hacerlo a los amigos es feo y malvado. ¿Por qué a los enemigos sí y a los amigos no? Por ejemplo, a los padres: si fuera necesario que el padre o la madre bebiera o comiera un fármaco y no quisiera, ¿acaso no sería justo dárselo en el caldo o en la bebida sin decirles que se encuentra allí? (DK. 90 3.2)⁷¹

De esta manera, se percibe que cuando hablamos sobre lo justo y lo injusto no se trata meramente de algo que se le presenta al *hombre* de manera sensible sobre lo que este puede tener una opinión inmediata, sino que existe en tal ámbito una necesidad de razonamiento, en el cual el *hombre* piensa y decide premeditadamente.

68 Cfr. *Teeteto* 172 a 1-8

69 Se toma la edición de José Solana Dueso (1996, p. 181)

70 Se toma la edición de José Solana Dueso (1996, p. 183)

71 Se toma la edición de José Solana Dueso (1996, p. 182-3)



Conclusión

Finalmente, al tener estas dos perspectivas, sobre lo que es el *hombre* y las *cosas*, queda reiterar que la célebre frase de Protágoras no es un mero relativismo. Pues como se aprecia al inicio del texto, el hecho de que el término utilizado para *hombre* sea *ἄνθρωπος*, sugiere un camino que se aleja de toda singularidad. La frase pone en contexto un *hombre* colectivo que es necesario para poder conocer las *cosas*. Estas últimas, hacen mención tanto a lo material, como a lo que el *hombre* puede entender, puesto que se presentan ante él como existentes y bajo la posibilidad de ser conocidas por el único animal que puede reflexionar. Es por el uso que aparece en los *Dissoi logoi* que se puede concluir de esta manera, pero no desde los testimonios platónicos, una vez que en ellos la referencia, como se apreció en el apartado citado del *Teeteto*, se encuentra enfocada al uso de las *cosas* sensibles y de utilidad con el término *χρήματα*. De esta manera el ejercicio que deja sugerido Platón en su disputa con Protágoras es la reducción del *hombre* a los objetos de la utilidad. En esa medida, un *hombre* que se construye a partir de esta relación con las *cosas* no puede sino ser un esclavo de la realidad objetual que se le presenta y no un transformador de ella.



Referencias

Aristóteles, *Metaphysics*. Disponible en:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D1%3Asection%3D981a> (fecha de consulta Julio 15 del 2020)

Aristóteles, *Nichomachean Ethics*. Poetics Disponible en

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0055> (fecha de consulta Julio 15 del 2020)

Aristóteles. *Rethoric* Disponible en:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0059> (fecha de consulta Julio 15 del 2020)

Bonazzi, M., “Protagoras”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/protagoras/>>.

Cassirer, E. (1932) *Die Philosophie der Aufklärung*. Ed. Verlag

Diels, H. (1959) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. Germany. Weidmannsche

Jasper, K. (1919) *Psicholgi der Weltanschauung*. Ed. Julius Springer

Jaspers, K. (1971) *Einfurung in die Philosophie*. Ed. Piper

Jean Brun (1993) *Die Entdeckung des Geistes*. Mexico. Ed. Vandenhoeck & Rupprecht

Fernández Liria, P. (2010) *¿Qué es Filosofía? Prólogo a Veintiséis siglos de historid*. Madrid España. Ed. Akal.

Gadamer, H, G (1985) *Gesamte Werke, Griechische Philosophie*. Ed. J. C. B Mohr. Tubingen

Gadamer, H, G (1991) *Gesamte Werke, Griechische Philosophie. Plato im Dialog* Ed. J. C. B Mohr. Tubingen

Havelock Erick A. (1994) *Preface to Plato*. Harvard University Press. Massachusetts.



- Lledó, E. (1984) *La memoria del logos*. Ed. Taurus. Madrid
- Lledó, E. (1994) *Memoria de la ética*. Ed. Taurus
- Lledó, E. (1999) *El silencio de la escritura*. Ed. Espasa Calpe
- Lledó, E. (2000) *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Ed. Crítica. Barcelona
- Melero, Bellido, A. (1996) *Sofistas Testimonios y Fragmentos*. Madrid España. Ed. Gredos.
- Montanari, F. (2015) *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Ed. Brill
- Platón, Cratylus Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/t?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DCrat.%3Asection%3D385a> (fecha de consulta Julio 15 del 2020)
- Platón Theatetus Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DTheaet>. (fecha de consulta Julio 15 del 2020)
- Platón, Hippias Major Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0179> (fecha de consulta Julio 15 del 2020)
- Platón (2006) Teeteto. Ed. Losada. Traducción introducción y notas por Marcelo Boeri.
- Protágoras (1996) *Dissoi logoi*. Textos relativistas. Ed. Akal. Madrid
- Reale, G. y Antiseri, D. (1999) *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico T. II*. Ed. Herder.
- Samaranch, F. (1995). Protágoras y el enunciado del hombre medida. *Éndoxa: Series Filosóficas*, (n- 5) UNED, pp. 145 – 169.
- Schiappa, E. (2003) *Protagoras and logos. A Study in greek philosophy and rethoric*. Ed. University of South Carolina
- Sófocles (2014) *Antígona*. Ed. Rialp S.A. Introducción, traducción y notas por Jesús F. Polo Arrondo.



El hombre como medida, una pregunta por la antropofornisación del conocimiento.

Juan Manuel López⁷²
Universidad Tecnológica de Pereira

Introducción

Protágoras es quizás uno de los sofistas más célebres de la antigüedad. Su reconocimiento, paradójicamente, se le debe a las referencias que conocemos a partir de la obra de los grandes clásicos de la filosofía, Platón⁷³ y Aristóteles⁷⁴ quienes no lo tienen en la mejor de las estimas. No obstante, los dos titanes de la filosofía no son la única fuente para tomar referencias acerca del constitucionalista de

72 Docente Titular Transitorio Universidad Tecnológica de Pereira, Programa de *Licenciatura en Filosofía y Maestría en Filosofía*. El siguiente documento se desprende de la investigación denominada *Las implicaciones del relativismo en Protágoras de Abdera* en la vigencia 2019 – 2021: <https://www.utp.edu.co/vicerrectoria/investigaciones/investigaciones/DetallesProyecto/2300> (Fecha de consulta Julio 5 del 2019)

73 Las referencias de Platón a Protágoras, además de la obra dedicada al sofista de Abdera se encuentran distribuidas de la siguiente forma *Hp. Ma.* 282 d 8- e 1; *Cra.* 386 c 2, 391 c 3-7 *R.* 600c 6, *Th.* 152 b 6 – e 3, 161 d 8-161 a 1-2, 162c 5 – d 4, 165 e 4, 170 a 6, 170 c 2-6, 170 e 6, 171 b 9 – c 6, 172 b 7, 178 b 1 -4, 178 e 4. De esta manera podríamos señalar que casi todo el *Teeteto* está enfocado a trabajar la objeción protagórica, lo que es sin duda una muy fuerte pista para encaminarnos a señalar que el relativismo al que debería apuntarse toda reflexión, al menos desde la perspectiva platónica, tiene una clara relación con el conocimiento. Las citas en griego siguen las respectivas ediciones de Burnet

74 Las referencias a Protágoras son algo más escasas en Aristóteles, tal vez porque su centro de críticas sea la tradición inmediatamente anterior, Platón. *E.N* 1164 a 24, *Metaph* 998 a 3, 1007 b 22-23, 1009 a 6, 1047 a 6, 1053 a 35, 1062 b 13; *Po* 1456 b 15, *Rh.* 1402 a 25, 1407 b 7; *Top* 173 b 19. Las citas se hacen en referencia a la obra de Bekker (1831 a y 1831 b)



Turios. Los *Dissoi logoi* (1959)⁷⁵, si bien son de autenticidad discutida, constituyen también un fuerte insumo para el conocimiento de dicho autor, así como la tradición indirecta que se recoge en la Obra de Herman Diels. Protágoras es uno de los focos centrales de los ataques de cada uno de los pensadores subsiguientes a Sócrates, y es por ello que debe dedicársele especial atención si pretendemos conocer una parte de ese fenómeno que se denominó la sofística, al menos en lo que a Protágoras se refiere. Es sumamente curioso que, al realizar el inventario de las referencias a Protágoras por parte de los dos pensadores clásicos, en lo que se relaciona o bien a la ontología o bien a la preocupación por el conocimiento, sea este el lugar de mayor citación en relación, por ejemplo, a sus construcciones lingüísticas o su “relativismo”⁷⁶ moral. Incluso sumado a estas dos últimas preocupaciones se encuentran los asuntos de la constitución de la *polis*, siendo que la historiografía da cuenta de que Protágoras era un constitucionalista (Schiappa Edward, 2003, p. 13). Cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible que el constitucionalista de Turios haya elaborado una carta magna sin por ello establecer un punto de referencia, un baremo?⁷⁷

Desarrollo

El presente texto apunta a esclarecer esta problemática que situaría al blanco de los ataques de Platón en una posición bastante ridícula, pero también, creada por el propio Platón (la célebre falacia del hombre de paja⁷⁸). Para formular una ruta de acercamiento al

⁷⁵ Este texto se encuentra contenido en el clásico texto de Herman Diels (1959) *Die Fragmente der Vorsokratiker* y existe una traducción del mismo al español en la editorial Akal, el cual nos sirve de muchísimo apoyo: Protágoras (1996) *Dissoi logoi. Textos relativistas*. Ed. Akal. Introducción y notas del enorme José Solana Dueso

⁷⁶ El término «relativismo», es extraño a la lengua griega precisamente por su origen latino y, por tanto, sostenemos que es aplicado anacrónicamente a Protágoras. Dicho término designa la actitud con la cual se puede argumentar una posición contraria desde una perspectiva o bien particular (no individual), o bien “especista”, es decir solo para los hombres como género. Para una discusión interesante sobre el término recomiendo el siguiente artículo: “Relativism” por Baghrarian, Maria; Carter, J. Adam (*Winter 2018 Edition*), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/relativism/>>. (Fecha de consulta. Mayo 7 del 2020).

⁷⁷ Si bien la teoría política moderna contractualista (Hobbes, Thomas 1935, p 1-114; Locke, John 1980 § 4) nos ofrece ejemplos de cómo su fundamento radica en una concepción de hombre, el ejemplo es claramente extensible al mundo clásico al menos con Platón y Aristóteles y quienes consideran, a diferencia de lo que se puede apreciar en Protágoras, el hombre como una dualidad alma cuerpo.

⁷⁸ Esta célebre falacia consiste en palabras de Montserrat Solana Bordes (2011) “en convertir al partidario de la tesis que se critica o la tesis misma en un mero testafierro o en una figura o versión caricaturizada, débil y simplista” (p. 190).



pensamiento de Protágoras, si bien se han tomado los testimonios platónicos y de su heredero inmediato, Aristóteles, también es necesario señalar que se parte aquí de una visión hermenéutica interpretativa que toma como fuente los testimonios escritos para su discernimiento. En esta línea se continua la metodología de trabajo señalada recientemente por Schiappa (2003, pp. 20-32) pero que encuentra sus bases ya en Erick Havelock (1994). Esta postura de ir, como lo menciona Schiappa en términos latinos a las *ipissima verba*, no pueden estar exenta de la formación del marco hermenéutico que proporciona Hans Georg Gadamer. El enfoque señalado es sumamente rico para la interpretación del mundo clásico y se consolida en la recopilación de los *Gesammelte Werke* en los volúmenes II (1985) y III (1991) dedicados al estudio clásico y preclásico de la filosofía. No puede dejarse de lado la actualización de esta forma de trabajo al mundo de habla hispana bajo la gran pluma del profesor Emilio Lledó (1984, 1994, 1999, 2000), quien ha ejecutado varios de sus ejercicios en torno al tópico de esta relación en la antigüedad griega. Es necesario hacer estas precisiones metodológicas una vez que se debe reconocer la importancia de la obra de Jean Brun (1993) como referente para el estudio de los testimonios escritos y por tanto como ruta de trabajo sobre la antigüedad.

De las referencias antes señaladas en la obra de Platón y Aristóteles, importan las que conciernen precisamente al *Teeteto* 152 a 3-4, apoyada a la luz del *Cratilo* 385 e 3 – 386 a 4, y *Metafísica* 1053 a 35, 1062 b 13, lo que deja entrever una clara relación entre conocimiento, lenguaje y metafísica. La referencia base de la cual partimos se encuentra en el *Teeteto* (151 e 8-152 a 4)⁷⁹, allí el de la ancha espalda indica:

Realmente corres el difícil peligro de ofrecer un razonamiento [*λόγος*] nada despreciable acerca de la *episteme*⁸⁰, pero tal cual como

79 Las diferentes traducciones de la frase no marcan un gran abismo entre sí, como lo revelan las versiones de Patricio Azcárate (1871), García Bacca (1980), Álvaro Vallejo Campos (1988) y Marcelo Boeri (2006). No obstante, se prefiere la conservación de algunos términos clave en la lengua griega con el fin de preservar su sentido y mostrar la posibilidad de su interpretación.

80 Es necesario desmarcar la palabra ciencia en Platón de nuestra moderna ciencia medible y cuantificable (Heidegger, Martin 1977, p. 75), como algo exterior a quien la piensa y no decisiva en la transformación propia. La ciencia por la que se inclina Platón es la ciencia dialéctica, entendida como una transformación personal antes que una transformación del mundo sensible. En ese sentido es que se entiende también la *paideia* griega como la posibilitadora de esta ciencia. En cuanto a este cambio de mirada que cimienta la educación (*paideia*) filosófica



afirmaba Protágoras. Él ha dicho lo mismo, pero de otra forma, pues sostiene que “De todas las cosas [πάντων χρημάτων] es medida”⁸¹ fundamental [εἶναι] el hombre [ἄνθρωπον], “de los seres que son [τῶν μὲν ὄντων]”, como de los que no [τῶν δὲ μὴ ὄντων]”⁸² ¿Lo reconoces?

La intervención de Sócrates donde se refiere a Protágoras no se da de forma accidental. El *Teeteto* formula la pregunta por la definición de la ἐπιστήμη y la vincula a una indagación por el conocimiento. Previamente, luego de Platón exponer una ficción en la que no se encuentra excluida la escritura (143 b 5 – c 7), puesto que el diálogo que ahora leemos fue en su momento una lectura que recoge la memoria de un encuentro, nos muestra la preocupación inicial por la definición de lo que es una ἐπιστήμη (145 e 1). Tras pasar por el ritual iniciático en los *Diálogos* de ejemplificar varias ciencias, hay un detenimiento en especial en el que se trabaja con las potencias (δυνάμεων) matemáticas y la geometría (147 d 3). Esto da pie para hacer un alto en el camino y, en medio de una recriminación de Teeteto, Sócrates expone su forma de abordar las diferentes problemáticas, lo que se ha conocido como el “método”⁸³ mayéutico” (148 e 1- 151 d 6). Acto seguido comienza la

pueden cifrarse varias referencias en el autor. La más conocida es la que aparece en el libro VI de *República* (508 d 1 - 2) y en el VII (516 a 1 y ss). Una referencia tardía se encuentra en la *Carta VII* (341 c 7) donde se indica que la naturaleza del conocimiento es un cohabitar (συνουσίας) con los problemas. Como un cambio en el otro se puede comprender la herencia mayéutica que pervive en la dialéctica platónica, también en el célebre pasaje del *Teeteto* (149 a 1 – 151 d 6). Francisco Lisi (2018, p. 236) insiste precisamente en ello cuando sostiene que la *paideia* platónica es un cambio de mirada: “La *paideia* platónica no forma, sino descubre, quita el velo con el que los discursos falsos han cubierto el alma”. En cuanto a las versiones que se siguen para su lectura, se encuentran las siguientes: *República*, versión de Marisa Divenosa y Cláudia Mársico (2005) ed. Losada. *Carta VII* versión Juan Zaragoza (1992).

81 Es curioso que, en ninguna de las traducciones antes mencionadas, la separación por efecto de las comillas de cita haya tenido lugar. Este matiz hace que la referencia al «hombre» [ἄνθρωπον] como algo «fundamental» [εἶναι] en su referencia a la «medida» surja como un añadido a la frase de Protágoras y no como algo que el propio Protágoras haya colocado. Así puede verse en su reformulación en la frase del Crátilo 385 e 6 – 386 a 1“(…) «πάντων χρημάτων μέτρον» εἶναι ἄνθρωπον (...)”. La sospecha que se tiene de la frase completa pueda venir precisamente, como veremos, de los testimonios aristotélicos que omiten el paréntesis.

82 Es fundamental hacer una distinción que es tanto platónica como protagórica con lo que muy usualmente se traduce al español bajo el término «cosas». En la frase se pueden apreciar los términos χρημάτων y ὄντων. Se ha decidido la traducción por «cosas» en el primero y por «seres» en el segundo señalando una diferencia entre el tipo de cosas. La primera de ellas referidas a las cosas de las cuales podemos hacer uso y están a la mano; el segundo a las que son de carácter abstracto y que no son cosas a la mano. En este sentido la reciente interpretación de Engler, M. R. (abr. - jun. 2019, p. 18-19) y la de Mauro Bonazzi (2020, 2.1) esclarece la cuestión en el propio Protágoras.

83 Es necesario señalar que una preocupación por el método, tal como fue instituida por el siglo XVII (cfr. Cassirer, 1932, p. 6) aplicada al mundo de los helenos es imposible. El ansia de sistematizar del mundo moderno teje una fuerte distancia con el mundo antiguo. En este caso,



primera definición en rigor del diálogo indicando que la ἐπιστήμη no es otra cosa que αἴσθησις (151 e 1).

Es allí en donde la vinculación con la sensación y la medida entran a jugar en la comprensión de Protágoras por parte de la filosofía platónica. ¿Podemos pensar que Protágoras consideraba tal apreciación como algo certero? ¿puede reducirse el conocimiento a sensación? ¿estaremos ante la presentación de un hombre de paja? Volvamos sobre nuestra cita, en especial lo que señala Protágoras: “De todas las cosas [πάντων χρημάτων] es medida” fundamental [εἶναι] el hombre [ἄνθρωπον], “de los seres que son [τῶν μὲν ὄντων], como de los que no [τῶν δὲ μὴ ὄντων]” (*Teeteto* 151 e 8-152 a 4). Como se señala en este texto líneas más arriba, esta frase ha sido ya encontrada en el *Crátilo* con una leve variante aplicada al lenguaje, también señalando en ella la imposibilidad de entregar un conocimiento exacto de algo, pero con la levedad de un verbo de creencia en subjuntivo (ἄν δοκῆ) y no con la afirmación categórica que aparece normalmente en las traducciones del *Teeteto*. Platón señala lo siguiente en el *Crátilo*:

Sócrates: Ciertamente es así, si Protágoras decía verdad y es la verdad misma [αὕτη ἡ ἀλήθεια], ella parecería [ἄν δοκῆ] ser la siguiente: que las cosas son fundamentalmente para cada uno [ἐκάστω] tal como a cada uno le parecen. De esta manera ¿somos algunos de nosotros a la vez sensatos [φρονίμους] e insensatos? (386 c 2 - 4)

El texto continúa su argumentación y le otorga un mayor peso al hecho de que para cada quien (ἐκάστω) existiría una forma determinada de encarar, por un lado, la verdad (ἡ ἀλήθεια) y por otro lado la sensatez (φρονήσις) medida en el particular. En ese sentido, más que hablar de algo relativo y para encuadrarlo en la temática del *Crátilo* (385 a 6-10) podríamos hablar de una concepción privada (ἰδίᾳ) de nombrar las cosas a despecho de la pública (δημοσίᾳ). Para la situación específica del *Crátilo*, tanto la verdad como la sensatez y por extensión el lenguaje

la premura por hacer partícipe de esta concepción a los griegos de aquel entonces ha llevado a la interpretación como método la palabra griega τέχνη, la cual, si bien es un razonamiento previsor, necesita como en el caso de la partera, de las experiencias anteriores para ejecutarse. En esa misma dirección la referencia Aristóteles en la *Metafísica* (981 a 1 -12). Heredero y continuador de la tradición platónica, en este apartado Aristóteles sostiene que la τέχνη platónica no se encuentra alejada de la ἐμπειρία (experiencia) y por tanto es cercana a la πράξις (acción).



serían objetos de definición privada, aspecto que imposibilitaría o bien nombrarlos correctamente, o su conocimiento, y es por ello que el *Teeteto* juega allí una conexión determinante.

La visión de Protágoras en cuanto al conocimiento remitirá necesariamente a buscar en el hombre su fundamento. Pero ¿qué es eso que se denomina el hombre? ¿Se habla de un hombre en particular o, por el contrario, de la raza humana en general? Si es el último de estos se aprecia que no existe un relativismo en la frase de Protágoras y contrario a ellos las cosas a la mano (*χρημάτων*), de igual forma que los seres (*ὄντων*) serían una posesión que se le garantizaría al hombre en general un conocimiento del mismo. Sin embargo, al contrastarlo con el texto que recoge algunas de las enseñanzas de Protágoras, los *Dissoi Logoi* (1996) se aprecia claramente que el hombre al que se refiere Protágoras no es el que remite a una concepción de hombre particular, sino, más bien, la del hombre entendido como ser humano. No es el particular como el determinante del conocimiento, sino una cierta idea de hombre en contexto el determinante del conocimiento.

La palabra hombre (*ἄνθρωπος*) debuta en el texto casi desde el inicio del mismo y habla de la maleabilidad con la que las personas, en general, se adecuan a las situaciones dependiendo de lo convenientes que esta resulten. El término que se usan no es conveniente, sino «bueno» o «malo». En el fragmento 90. 1.1 de Diels y Kranz se lee lo siguiente traducido en la versión del enorme José Solana Dueso con algunas modificaciones:

(...) Unos afirman [*λέγοντι*] que una cosa es lo bueno [*τὸ ἀγαθόν*] otra distinta lo malo [*τὸ κακόν*]; otros, por el contrario, sostienen que es lo mismo: sería buena para unos y mala para otros, y para el mismo hombre [*τῷ αὐτῷ ἀνθρώπῳ*] unas veces sería buena y otras mala (...).

Como se aprecia en el enunciado, el uso de las sustantivaciones de los adjetivos bueno y malo [*τὸ ἀγαθόν*, *τὸ κακόν*] contribuyen a la apreciación de lo que es una vida humana, como se verá más adelante (Diels y Kranz 90.1.2) y por ello es completamente necesario definir aquello que es el hombre. Aquí el hombre aparece exhibiendo algunas



cualidades que lo identifican con la inestabilidad. El hombre, en esta interpretación, conduce su vida al son de los diferentes vaivenes de sus sensaciones, encontrando en las más placenteras o provechosas su idea de lo bueno, y en las más perjudiciales o poco ventajosas su idea de lo malo⁸⁴. Si bien Protágoras no habla de ideas en el pleno sentido de la palabra, sí usa la célebre fórmula del lenguaje abstracto que sustantiva un adjetivo neutro con el correspondiente artículo. En ese sentido podríamos indicar que lo que busca Protágoras es más que una definición de estos seres no sensibles [ὄντων] la ejemplificación en lo que parece que son o en sus sensaciones.

Es por ello que los diferentes ejemplos contenidos en los *Dissoi logoi* (1996) remiten a tipologías de hombres. A continuación, se indican algunos ejemplos de esta tipología a la cual remite el discurso antes señalado. Una de las primeras que aparecen allí es la siguiente: “La enfermedad [νόσος] es alguna cosa mala [κακόν] para el que está enfermo y alguna cosa buena [ἀγαθόν] para el médico” (D.K 90.1.3)⁸⁵. Aquí lo bueno y lo malo se encuentran enmarcados en el orden de lo provechoso, es de decir lo útil. La enfermedad entonces no es útil para el enfermo y trae consigo muchas cosas que no son provechosas y, por el lado contrario es benéfica para el médico porque además de sus réditos económicos puede redundar en buenos conocimientos.

El siguiente apartado (DK 90.2) Abordará el problema de lo bello y de lo feo remitiéndonos o bien a ejemplos que tienden a una valoración del cuerpo o bien a una valoración de las acciones. El texto de los *Dissoi logoi* (1996) registra varios ejemplos de los cuales tomaremos dos que hacen referencia a cada una de las cuestiones aquí señaladas: “Para un joven [παιδί] en la flor de la vida es bello complacer a su amante [ἐραστῆι], pero es feo [αἰσχρόν] complacer al que no le ama” (DK 90.2.2). Como puede verse, el baremo al que apunta el ejercicio de determinar lo bello y lo feo, contiene una relación

84 Esta interpretación del hombre entendido como un particular y no como un ser humano en general, tal como lo revela la palabra se encuentra en el reciente artículo de Mauro Bonazzi (2020, 2.1). Por lo demás el término ἄνθρωπος al poderse usar con un artículo masculino o femenino refuerza la idea general de un ser humano y no de un particular. Otro tanto lo reflejarían los mismos ejemplos citados una vez que en ellos se habla de hombres en contextos específicos y no de particulares.

85 Como se aprecia en la frase, existe un uso de los adjetivos en su forma adverbial. La forma del predicado nominal no aplica en la frase, que es como la traduce el gran Solana, una vez que el predicado se forma con la forma adverbial acusativa de los adjetivos.



de reciprocidad que no se pone en duda y es el punto en común de una argumentación retórica una vez que el argumento de amar al que lo ama a uno es completamente convincente.

La interpretación de Mauro Bonazzi.

Sobre la frase del *homo mensura* se ha pronunciado recientemente Mauro Bonazzi⁸⁶. El autor, siguiendo una línea de interpretación eminentemente epistemológica cae en la interpretación platónica aristotélica sobre el particular. Sostiene Bonazzi lo siguiente:

“Hombre” se refiere al individuo [individual], pero no a un sujeto genérico e impersonal: Protágoras tiene en mente a personas concretas, históricamente bien definidas, con sus ideas y prejuicios. Lo que se entiende por “hombre”, por lo tanto, es cada persona con su propia historia personal, experiencias y expectativas con un pasado y un futuro, es decir, personas cuyos juicios reflejan en gran medida su experiencia individual. (2020, 2.1.)⁸⁷

Contra la interpretación de Bonazzi que sigue a pie juntillas la interpretación platónica y por tanto el argumento del hombre de paja, se esgrimen varios argumentos. En primer lugar, Bonazzi parece ignorar que el término hombre se alimenta de los componentes individuales tanto de mujeres como de hombres y que por tanto busca una generalidad. Dos, que dicho término tiene un papel determinante tanto en la filosofía con la búsqueda de una vida auténticamente humana (*Apología*), como en la literatura, en especial en la *Antígona* de Sófocles. Tres. El hombre individual se encuentra dirigido a la búsqueda de esas ideas generales que se expresan en sustantivaciones neutras con los adjetivos. Y, por último, pero no menos importante, la interpretación de Bonazzi pone por encima la interpretación epistemológica del hombre, y en esto sigue a Platón quien también lo hace adrede, sin pensar en la otra parte ético política que ya habíamos indicado previamente.

86 El artículo “Protágoras”, puede ser consultado en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/protogoras/>>. (Fecha de consulta septiembre 5 del 2021)

87 La traducción es propia



Conclusión

La interpretación de la frase del homo mensura que se funda en el *Teeteto* si bien contiene un sentido marcado bastante epistemológico, no por ello debe sostenerse que es el único posible. Se hace completamente necesario ejecutar un ejercicio mucho más comprensivo que la lectura de la frase en el contexto que nos la muestra Platón; hacer el salto hacia los testimonios de Aristóteles, pero también a la tradición indirecta contenida en la obra de Herman Diels (1959) con el ánimo de obtener una visión todavía más completa.

Si bien la tradición filosófica se ha erigido en una lectura histórica parcial, no puede sostenerse que al momento de hoy el camino deba seguirse transitando. La consideración de Protágoras en el mundo clásico de la filosofía como un consejero más de la casa de Pericles no es gratuita y debe observarse este fenómeno con cautela. Sus diferentes concepciones, en este caso la concepción de «hombre» que la lectura platónica ha encubierto recurriendo a la falacia del hombre de paja, hasta hacerlo parecer ridículamente como un hombre particular, debe repensarse y este texto aporta un enfoque posible para su lectura. El lenguaje del siglo V a. de C, el griego clásico con la variante dórica en la que se encuentran los *Dissoi Logoi* entregan una posibilidad de aproximación al pensamiento del abderita en un ejercicio comprensivo del mismo. Tal vez la imagen de Protágoras esté aún por descubrir, pero para ello precisamos de conocer el límite de la interpretación que sobre Protágoras realizó Platón.



Referencias

- Aristóteles (1831a). *Opera Omnia. V. 1.* Ed. Academia Regia Borussica.
Versión de Immanuelis Bekkeri.
- Aristóteles (1831b). *Opera Omnia. V. 2.* Ed. Academia Regia Borussica.
Versión de Immanuelis Bekkeri.
- Aristóteles, *Metaphysics*. Disponible en
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D1%3Asection%3D981a> (fecha de consulta Julio 15 del 2020)
- Aristóteles, *Nichomachean Ethics*.
- Aristóteles. *Poetics* Disponible en
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0055> (fecha de consulta Julio 15 del 2020)
- Aristóteles. *Rethoric* Disponible en
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0059> (fecha de consulta Julio 15 del 2020)
- Bonazzi, M., “Protagoras”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/protagoras/>>.
- Cassirer, E. (1932) *Die Philosophie der Aufklärung*. Ed. Verlag
- Diels, H. (1959) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. Germany. Weidmannsche
- Engler, M. R. (abr. - jun. 2019) A sentença de Protágoras sobre os deuses e a unidade de sua doutrina *En veritas* | Porto Alegre | v. 64, n. 2. P. 1-32
- Jean Brun (1993) *Die Entdeckung des Geistes..* Ed. Vandenhoeck & Rupprecht
- Gadamer, H, G (1985) *Gesamte Werke, Griechische Philosophie*. Ed. J. C. B Mohr. Tübingen



Gadamer, H, G (1991) *Gesamte Werke, Griechische Philosophie. Plato im Dialog* Ed. J. C. B Mohr. Tübingen

Havelock Erick A. (1994) *Preface to Plato*. Harvard University Press.

Heidegger, M. (1977) *Holzwege*. Ed. Vittorio Klostermann

Hobbes, T. (1935) *Leviathan*. Ed. Cambridge

Lledó, E. (1984) *La memoria del logos*. Ed. Taurus.

Lledó, E. (1994) *Memoria de la ética*. Ed. Taurus

Lledó, E. (1999) *El silencio de la escritura*. Ed. Espasa Calpe

Lledó, E. (2000) *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Ed. Critica.

Locke, J. (1980) *Second treatise of Government*. Ed. Hackett

Platón (1871) *Teeteto*. En *Obras completas*. T. IV. Ed. Biblioteca filosófica. Traducción de Patricio Azcárate.

Platón (1980) *Teeteto*. En *Obras completas*. T. II. Ed. Universidad Central de Venezuela. Traducción de Juan David García Bacca.

Platón (1988) *Teeteto*. En *Diálogos*. T. V. Ed. Gredos. Traducción Álvaro Vallejo Campos (1988)

Platón (2006) *Teeteto*. En *Diálogos*. Ed. Losada. Traducción Marcelo Boeri.

Plato, *Cratylus* Disponible en

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DCrat.%3Asection%3D385a> (fecha de consulta Julio 15 del 2020)

Plato, *Theatetus* Disponible en

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DTheat.> (fecha de consulta Julio 15 del 2020)

Plato, *Hippias Major* Disponible en

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0179> (fecha de consulta Julio 15 del 2020)



Platón (2005) *República*. Traducción, notas e introducción por Claudia Mársico y Marisa Divenosa. Ed. Losada.

Platón (1992) *Carta VII*. En *Diálogos. Tomo VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Traducción, notas e introducción por Juan Zaragoza. Ed. Gredos

Protágoras (1996) *Dissoi logoi. Textos relativistas*. Ed. Akal. Madrid

Schiappa, E. (2003) *Protyagoras and logos. A Study in greek philosophy and rethoric*. Ed. University of South Carolina

Solana Bordes, M. (2011) *Las trampas de Circe: falacias lógicas y argumentación informal*. Ed. Cátedra



Un estudio de caso. Por una verdad propia del conflicto armado, el caso Santa Cecilia, Risaralda

Narrativas contrahegemónicas en la construcción de la verdad del conflicto interno armado colombiano: el caso de Santa Cecilia, Risaralda⁸⁸.

Álvaro Díaz Gómez⁸⁹
Universidad Tecnológica de Pereira
Julio César Murillo⁹⁰
Universidad Tecnológica de Pereira

Demarcación general

El presente capítulo se deriva del proyecto de investigación titulado: “Aportes de algunos sujetos políticos contrahegemónicos a la construcción de la verdad sobre el conflicto armado en el Departamento

88 Este capítulo fue presentado en sus ideas generales en la 3ra jornada de avances de investigación de la Facultad de Bellas Artes y Humanidades, de la Universidad Tecnológica de Pereira. Se deriva del proyecto de investigación financiado e inscrito ante la Vicerrectoría de Investigaciones, Innovación y Extensión de la Universidad Tecnológica de Pereira, bajo el código 1-20-1

89 Profesor Titular, adscrito al Departamento de Humanidades de la Universidad Tecnológica de Pereira, e investigador del grupo “Estudios Políticos y Jurídicos”

90 Profesor catedrático, adscrito al Departamento de Humanidades de la Universidad Tecnológica de Pereira, e investigador del grupo “Estudios Políticos y Jurídicos”



de Risaralda” realizado desde la Universidad Tecnológica de Pereira (UTP), mediante el grupo de investigación: Estudios Políticos y Jurídicos, específicamente, desde la línea de investigación formación de sujeto político.

Con esta propuesta participamos de la convocatoria interna para financiar proyectos de investigación de la UTP en el 2019, por lo que su desarrollo tuvo lugar durante los años 2020- 2021.

Es claro que una investigación no empieza cuando le dan el aval administrativo, sino que, esta, en cuanto proyecto, tiene un trayecto que comienza cuando se inicia a pensar. Para el presente caso la propuesta se pensó y estructuró durante ocho meses.

¿De dónde surge la idea del proyecto de investigación?

Podemos mencionar las siguientes razones que a la vez se tornan en sus objetivos:

1. Ayudar en el desarrollo del objeto de estudio del grupo de investigación: la formación del sujeto político
2. Concretar las propuestas programáticas de la Red de Investigadores en Paz Conflicto y Derechos Humanos del Eje Cafetero, que se desdobra en la estrategia de la Plataforma para la Verdad
3. Desde esta plataforma, apoyar y aportar a la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, conocida genéricamente como “Comisión de la Verdad”.
4. Reflexionar y canalizar esfuerzos para construir la verdad frente al conflicto armado en el Eje Cafetero.

En Colombia, desde el año 2017, mediante el Acto Legislativo 01 de 2017 y el Decreto 588, se creó la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. Esta empezó a cumplir funciones desde el año 2019 teniendo un período de vida de tres años, de los cuales ya han cumplido dos años y medio. Aunque dado el período de la pandemia derivada del COVID 19, se le ha ampliado su plazo por un año más.



Previa etapa de recolección de información y el análisis respectivo, se tiene proyectada la entrega del informe final, dando paso a la socialización con los diferentes actores de la sociedad durante el año 2022. Esto implica crear articulación entre esa estructura grande, llamada comisión de la verdad, con las regiones.

Dado que, en el Eje Cafetero, hemos constituido la Red de Investigadores en Paz, Conflictos y Derechos Humanos, de la que se deriva la estrategia de Plataforma de la Verdad, decidimos que desde allí íbamos a aportar a la Comisión de la Verdad.

Al interior de la red habíamos discutido sobre la necesidad de realizar proyectos -en lo posible entre varios grupos de investigación - para aportar desde criterios académicos, elementos constitutivos de la verdad del conflicto armado colombiano.

De esta manera, desde el grupo de investigación en Estudios Políticos y Jurídicos, valoramos nuestra trayectoria, reconociendo que el eje de reflexión ha sido la constitución de sujeto político, hemos encontrado cómo, aun en medio del conflicto interno armado que vivió Colombia, han emergido sujetos políticos (Díaz, A. 2012; Díaz, A.; Carmona & Salamanca, 2012; Díaz, A, 2014; A, Díaz S. 2015). Estos son (somos) los sobrevivientes quienes tienen (tenemos) la posibilidad y necesidad de contar una verdad. ¿Cuál verdad? Aquella que emerge de las experiencias que nos ha correspondido vivir.

El grupo de investigación valoró la importancia de aportar a la verdad del conflicto armado en Risaralda, dado que es uno de los departamentos donde existen fuertes demandas de verdad por parte de las víctimas, las organizaciones y distintos sectores sociales para que se reconozcan y visibilicen los impactos que el conflicto armado ha dejado a través del tiempo.

De allí el título de la investigación “Aportes de algunos sujetos políticos contra hegemónicos a la construcción de la verdad sobre el conflicto armado en el Departamento de Risaralda” orientada por la siguiente pregunta de conocimiento ¿Cuál es el aporte que brindan los testimonios de sujetos políticos contrahegemónicos al esclarecimiento de la verdad sobre el conflicto armado en el Departamento de Risaralda?



Desde la pregunta hay una serie de categorías gruesas, conflictivas si se quiere, pero que van demarcando la ruta a trabajar: la primera categoría es la de testimonio; la segunda, la de sujetos políticos, respecto de la cual hemos avanzado en su conceptualización, Díaz, A; Londoño, C. 2017; Díaz, A. Londoño, C. Carmona, L. Montañez, M. 2018; Díaz, A. Carmona, L. Montañez, M. 2019; Díaz, A. 2019; la tercera, sujeto político contra hegemónico; la cuarta, la verdad.

Horizonte de fundamentación teórica

De cada una de las categorías hemos realizado un primer acercamiento teórico encontrándonos con los siguientes déficits conceptuales, que es necesario subsanar:

a. Sobre la categoría sujeto político contra hegemónico

Esta es una categoría central en nuestro proyecto, por lo que la vamos a abordar a profundidad. Por el momento, encontramos que hay una amplia bibliografía sobre el concepto de hegemonía desde la teoría política, en particular desde la teoría política marxista (Laclau, 1985, 2000,2020), de forma específica, a partir de la línea propuesta por Gramsci (1924; 1971), pues a partir de él, la categoría hegemonía adquiere centralidad en la discusión sobre la disputa del poder político.

Sin embargo, esta visibilidad no se presenta con el concepto contrahegemónico. De allí que nos preguntamos ¿qué es un sujeto político contrahegemónico? Para dar una primera aproximación: es aquel sujeto político que está por fuera del poder, pero que pretende llegar mediante procesos de participación social y por ende políticos a tener hegemonías políticas.

Reconocemos que en sentido estricto no hay UNA hegemonía, sino que, en cuanto esta es expresión político cultural de bloques históricos en disputa, se encuentran hegemonías derivadas de procesos organizativos que dinamizan grupos sociales específicos, los cuales mediante negociaciones y consensos logran la dirección intelectual y moral de la sociedad, evidenciando la hegemonía del bloque político dominante.



Pero esta no es eterna, sino que, como expresión de las contradicciones sociales van apareciendo otras formas organizativas -movimientos sociales, partidos políticos, grupos de presión, gremios- quienes disputan la hegemonía dominante, emergiendo como contra hegemonías.

En esta perspectiva queremos hacer un aporte para documentar ¿qué entender por contra hegemónico? Y en su relación con el concepto de sujeto político, ¿qué sentidos teóricos asume la acepción sujeto político contra hegemónico?

b. Sobre la verdad.

En los actuales momentos de desarrollo de la sociedad, parece más difícil hablar sobre la verdad. Esta se desmorona por doquier, se nos va por entre los dedos, es inaprensible y, sin embargo, se hace cada vez más necesaria. Falsas verdades, verdades a medias, posverdades, parecen ser los reemplazos de lo que en otros momentos se aceptaba -como consenso social- era la verdad.

¿Cómo una verdad llega a ser aceptada como tal?

Esta no tiene una sola acepción. No hay una verdad. Pero, si no hay una verdad ¿desde dónde se habla cuando se discurre sobre ella? Así reconocemos que el concepto de verdad hay que pluralizarlo, reconocerlo en sus distintas perspectivas para asumir un posicionamiento provisional respecto de esta. Con claridad en cuanto a que, quienes tienen la hegemonía imponen su visión de verdad. Pero no todos creen en ella, por lo que avanzan en la generación de otra(s) verdad (es) y de otras maneras teóricas de comprenderla(s).

Así, encontramos tres acepciones que queremos explicitar sobre la verdad (Uprimny y Saffón. 2007; Rincón, 2010)

- Una, es la perspectiva epistemológica de la verdad. Esta se desarrolla desde la academia y hace referencia a las preguntas ¿cuáles son los criterios que establece una comunidad académica para determinar que algo sea válido? ¿cuáles son los criterios que aceptamos



para considerar que algo asumido como científico es verdadero? En esta línea, el método científico sigue teniendo validez, aunque se presenta con matices y maneras particulares de ser asumido en lo que se denominan las ciencias sociales y las ciencias naturales. Cada una de ellas habla desde su encuadre de verdad, orientado por el despliegue del método científico.

- La segunda perspectiva es la verdad judicial. En ella, la verdad tiene que ver con la posibilidad de encontrar responsables, culpables frente a unas acciones sociales. Esa verdad generalmente está determinada por pruebas procedimentales que se debaten en los ámbitos de los procesos jurídicos. Por lo tanto, se desarrollan e indagan sobre la base de evidencias y dentro de un proceso para determinar quién es responsable de un delito.

- La tercera perspectiva es la verdad social. Esta se relaciona con el testimonio y con la noción de memoria, por lo que se pregunta ¿qué es, lo que consideramos socialmente verdadero? Esto lo vamos construyendo de manera consensuada, por lo que surge la pregunta ¿cómo se construye ese consenso? ¿Qué es verdadero en un momento determinado? En esta perspectiva las maneras como se produce la verdad no están orientadas por el método científico sino desde la reconstrucción que vamos haciendo de las narrativas o testimonios que circulan socialmente (Pava & Díaz, 2019).

Estos no valen por sí mismos, sino que se relacionan con evidencias que le dan su veracidad y con ello las hacen plausibles. Esta es una verdad que está oculta por mecanismos de control social, pero que se abre en la perspectiva de llegar a ser una verdad socialmente construida y aceptada, en la medida que el testimonio -con evidencia- encuentra respaldo de aquello que dice.

Esta verdad, en cuanto se basa en evidencias presentadas por quien la ayuda a construir, no es una fantasía o un cuento con el que se discurre, sino la verdad que se dice desde los pobladores, intentando contar su historia con sus propias palabras, testimonios, narrativas y recursos discursivos.



El presente proyecto de investigación lo ubicamos en esta perspectiva de la verdad, para ayudar en la construcción y reconstrucción de la verdad social. Por eso realizamos un trabajo de campo en el Departamento de Risaralda desde una noción del sujeto contra hegemónico, que, como lo hemos planteado previamente, son aquellos pobladores que habitando un territorio han vivido la violencia política producto del conflicto interno armado y desean que sus voces se escuchen y sean parte de la verdad que ellos quieren ayudar a posicionar socialmente, es decir, a hacer contrahegemónica.

Lo anterior bajo el entendido de asumir la categoría hegemonía con un alto legado Gramsciano, como: 1.- la expresión dominante de la cultura en un contexto dado; 2.- el consenso político logrado por una clase entre los integrantes de la misma, para el direccionamiento de la sociedad; 3.- la dirección intelectual y moral que ejerce una clase social o un partido político, sobre aquellos sujetos a los que cohesiona y sobre los que quedan en condición de subalternos; 4.- la orientación político-ideológica que realiza una clase social dominante sobre aquella que es dominada; 5.- es una acción política mediante la cual se realiza el proceso de orientación y dominio de una sociedad, se lleva a cabo la dirección (dirigente) y coerción (dominante)

La verdad como construcción social, continuamente desbordada, se encuentra en disputa con diversos campos discursivos, donde la dispersión y articulación de sus elementos son constantes. En este sentido, la verdad como categoría no termina de estar situada bajo ninguna supremacía, por el contrario, a las prácticas articulatorias que buscan consolidar el bloque de dominación en torno a su concepción de la verdad, le surgen por doquier prácticas articulatorias antagónicas, que buscan romper la constitución de esa dominación, cooptar los elementos dispersos, para oponerlos ya, como momentos de la articulación en un bloque ampliamente nominado como contrahegemónico.

c.- Verdad y hegemonía

La verdad, como categoría, es objeto de disputa hegemónica. En la perspectiva de Laclau- Mouffe (1989) se desplaza la perspectiva clásica en la que se plantea una supremacía estructural donde lo hegemónico se



localiza por encima y lo subalterno por debajo, en la que solamente es desplazada la supremacía en el momento de su derrocamiento por parte de los elementos subalternos. Al contrario, ellos, en la subalternidad instituyen bloques en sentido contrahegemónico. De hecho, en la medida en que tenga éxito esa articulación de elementos flotantes en torno al antagonismo se puede disputar la dominación. Es decir, en el mismo sentido constitutivo ambos bloques articulan discursivamente los elementos dispersos y es esa, precisamente, la disputa.

Se llama sujeto contrahegemónico, al sujeto de la articulación, al que instituye prácticas articulatorias en torno a un bloque. El sujeto de la subalternidad instituye contrahegemonías, prácticas articulatorias discursivas en torno al bloque que se opone antagónicamente a la dominación. El sujeto contrahegemónico de la verdad es, así, el que instituye prácticas articulatorias, discursos que vinculan los elementos flotantes y dispersos en torno a un bloque específico. Gramsci lo denomina bloque histórico. En él, la disputa directa contra la dominación busca posicionar otra concepción de la verdad, una fijada en las grietas mismas de la dominación, en sus probables contradicciones.

El problema se centra así sobre la definición concreta de esas prácticas articulatorias por parte de sujetos que a nivel regional instituyen verdad en oposición al bloque de dominación y en el sentido de bloque histórico contrahegemónico.

Desde un sujeto histórico ¿Qué prácticas articulatorias instituye, en sentido contrahegemónico? ¿Qué discurso, en sentido de totalidad estructurada, es el que instituye? ¿Qué rupturas, discontinuidades, contradicciones del bloque de dominación o qué puntos nodales de sentido son los que configuran ese discurso en el cual se articulan elementos flotantes? El sujeto contrahegemónico articula elementos flotantes en oposición. De allí se derivan tanto: un discurso estructurante, como unos elementos articulados.

En el sentido de la verdad como bloque histórico contrahegemónico, lo que se debe precisar es el discurso estructurante y los elementos que articula; la transformación de elementos a momentos que permiten oponerse antagónicamente a los discursos que caracterizan



la dominación; o al reconocimiento de que dicho bloque aún no está constituido y que su dispersión es precisamente lo que imposibilita la disputa.

Con Harvey (2003) es importante introducir una nota aclaratoria: sin estar en oposición directa con Laclau- Mouffe (1989) introduce en su lectura del orden mundial el uso de la violencia como aspecto constitutivo de la dominación, de esta manera es posible entender las prácticas articularias en el sentido de la coacción, de lo forzado (tal como el autor lo entiende en la constitución hegemónica de los Estados Unidos) si bien esta no es la condición exclusiva de la supremacía global, instituyéndose a partir de otras prácticas articularias, estas (las prácticas de violencia) no son excluidas. La nota se eleva al comprender en la posición de bloque dominante sobre la categoría de verdad, la coacción y la fuerza como elemento igualmente instituyente de articulación

Trabajos sobre la verdad en el Eje Cafetero

El conflicto armado en Colombia ha sido profundamente complejo. Han sido tantos sus efectos, impactos sobre la población, territorios, comunidades, tanto el dolor, y es un fenómeno tan prolongado que abordarlo implica una intrincada trama de perspectivas, enfoques, metodologías, temporalidades. Aun delimitado, es complejo su abordaje.

Los caminos abiertos con el Acuerdo de Paz sobre la Verdad del conflicto permiten ubicar la categoría de Verdad, en el centro del análisis. La entrada en vigor de la Comisión de la Verdad (CEV) como producto de esos caminos, amplifica a escala regional y local la indagación alrededor de dicha categoría, constituyendo marcos de referencia para la indagación. A partir de allí, iniciamos la búsqueda de antecedentes a escala departamental- regional, reconociendo una ausencia de trabajos focalizados sobre la categoría de Verdad y una abundancia de estos en torno a otras como, desplazamiento forzado, territorialización, criminalidad, prácticas sociales violentas, memoria histórica, despojo de tierras, narcotráfico, Bacrim y paramilitarismo.



La tesis sostenida por años por la élite dirigente departamental, sobre la ausencia o menor impacto de la confrontación se desvirtúa solamente desde la revisión de trabajos académicos entorno al conflicto en esta región. Así, son visibles los trabajos elaborados desde el año 2000, en los que la mención a Pueblo Rico, Mistrató, Quinchía como ejes de una de las manifestaciones de la violencia es persistente (Chacón, 2004; Martínez, 2012; Verón, 2015) así como sobre Santuario, Belén, Guática, La Virginia, Marsella como ejes de otras manifestaciones de violencia (Martínez, 2006, 2012; Chávez, 2011; García, 2012)

Dado que el horizonte de Verdad trazado por la CEV orbita en torno a los orígenes, persistencias y efectos del conflicto (Moncayo, 2015) así como de los aportes que de allí derivan en cuanto “insumo fundamental para la comprensión de la complejidad del conflicto y de las responsabilidades de quienes hayan participado o tenido incidencia en el mismo, y para el esclarecimiento de la verdad” (p. 77) y teniendo en cuenta que la revisión de antecedentes a nivel departamental no arroja elementos explícitos en torno a la categoría de VERDAD. Se priorizan otros aspectos que sirven como contexto para ir construyendo el concepto. Así, encontramos el siguiente horizonte:

- Se presenta una relación del conflicto vinculado a estructuras paramilitares y de narcotráfico presentes en la zona desde la década del noventa. Estas van mutando a medida de la evolución del fenómeno se presenta a escala nacional.
- Hay relación entre el conflicto y las condiciones sociales y económicas de la región, principalmente desde los modelos de desarrollo que se producen a raíz de la caída de precios internacionales del café y la vocación comercial que de allí emerge.
- La violencia se atomiza, dadas estructuras criminales vinculadas al narcomenudeo y el microtráfico, así como a redes de economías ilegales.



- La acumulación de tierras, como expresión particular de la expansión del narcotráfico y el paramilitarismo a nivel departamental, son fuente de ampliación de formas de violencia
- Se presentan procesos de desplazamiento forzado, principalmente desde el nodo biopacífico, hacia el nodo comercial de Pereira, con las lógicas territoriales que de allí derivan
- De tal manera, la violencia emerge como práctica generadora de ordenes sociales
- Se despliega el imperativo de trabajo sobre la memoria histórica como insumo para la reconstrucción de la verdad de lo acontecido

Queriendo aportar en la construcción de una mirada sobre la verdad, a partir de contextos específicos, desde el grupo de investigación en Estudios Políticos y Jurídicos de la Universidad Tecnológica de Pereira (UTP) nos adscribimos al trabajo que realiza la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, que en cuanto mecanismo de carácter temporal sin consecuencias judiciales, asume el compromiso de crear estrategias para conocer la verdad de lo vivido durante el conflicto armado.

Una de estas estrategias ha sido la creación de casas de la verdad territorial, por lo que nos encontramos comprometidos con la de la ciudad de Pereira, desde donde hemos ayudado en el desarrollo de la mesa asesora de investigación Risaralda, esta es entendida como un espacio que se ha construido a partir del trabajo de la Comisión de la verdad, junto con investigadoras e investigadores (as) de la región para dar a conocer el desarrollo de la ruta de investigación y el avance del objetivo de esclarecimiento

Con el proyecto de investigación que estamos desarrollando queremos escuchar voces subalternas que se yerguen en contrahegemonía, con la pretensión de construir su propia narrativa sobre lo ocurrido en este territorio durante la época más álgida del conflicto interno armado.



Dentro de estas voces a escuchar y en acuerdo con la Comisión de la Verdad (desde la casa de la verdad de Risaralda) hemos optado por indagar la verdad construida desde el Sindicato de educadores de Risaralda (SER). Para ello, tenemos dos grupos de interlocución: el primero constituido por algunos directivos del sindicato, quienes prioritariamente desarrollan su quehacer laboral y sindical desde la ciudad de Pereira, y el segundo conformado por afiliados al SER, pero que viven geográfica y territorialmente en una de la seccionales correspondiente al corregimiento de Santa Cecilia, municipio de Pueblo Rico, departamento de Risaralda.

Narrativas y sujeto: Aspectos metodológicos

En cuanto este capítulo es derivado de una investigación más amplia, sustraemos de esta el carácter predominante cualitativo, que, según Creswell (1994) y Portilla (2014), se caracteriza por ser un proceso en el que se interrogan aspectos de la realidad social para comprender lo que no es evidente. Por ello, asume variadas formas metodológicas, a partir de las cuales el investigador construye un panorama complejo y holístico para el análisis de discursos detallados de los informantes y sí reconocer sus visiones de la realidad social.

En un nivel particular, implementamos métodos narrativos, así, seguimos a Venti (2008) quien propone la siguiente clasificación de los mismos: textos íntimos (Diarios, notas de cuaderno, textos autoficticios inéditos), textos privados (cartas y dedicatorias), textos públicos (entrevistas, textos autoficticios publicados). El mismo autor va a reconocer en los métodos narrativos “las débiles fronteras, las intersecciones, las ambigüedades (entre biografía, autobiografía, testimonio, diario íntimo, correspondencia, etc.)” (Venti, 2008, p. 13)

La demarcación en lo narrativo es evidente toda vez que, el énfasis esta puesto sobre relatos, testimonios y memorias de dos sujetos (ella- él), considerados contrahegemónicos, tanto por sus posturas étnicas, rurales y feministas (decoloniales en gran medida), como por su rol transformador en contextos de violencia desde su ejercicio docente. Dos sujetos, que vivieron el conflicto interno armado en Santa Cecilia, que en algún momento de sus trayectorias salen de este corregimiento en busca de horizontes formativos, y una vez instalados, continúan



reflexionando la guerra ya en contextos urbanos, por ejemplo, desde los impactos que el desplazamiento forzado generó sobre las familias llegadas a la ciudad.

Esto se complementa con posiciones de liderazgo que ambos poseen al interior del corregimiento: ella perteneciente a un colectivo de mujeres que busca recuperar los saberes ancestrales de la gastronomía y la medicina afro, él, encargado de movilizar las comunicaciones internas en el grupo de profesores sindicalizados del corregimiento; ellos han formulado o diseñado proyectos de impacto local: santa Cecilia imaginada (aún en construcción), recuperación de plantas ancestrales (proyecto Ondas), territorios de paz (estrategia pedagógica sindical) estas experiencias le dan sustento a las narrativas posicionado su centralidad en cuanto sujetos relatores.

El interés sobre Santa Cecilia, corregimiento que ocupa la margen más occidental del Departamento de Risaralda y que establece linderos con el Departamento del Chocó, estuvo focalizado en las dinámicas del conflicto interno que allí se vivieron durante cerca de veinte años: a) un corregimiento expulsor de población hacia centros urbanos, principalmente hacia finales del noventa y la primera década del 2000; b) a su vez, receptor de otros desplazamientos forzados provenientes del Chocó profundo (Quibdó, Bajo San Juan) o de áreas aledañas (Bagadó, Tadó); c) un territorio que en su condición étnica, sirvió de conexión a flujos del conflicto interno (corredores); d) objeto de imaginarios urbanos que persisten sobre la presencia de actores armados y contextos de violencia.

A partir de esa delimitación, de lugar y de sujetos, iniciamos lecturas sobre los orígenes e impactos del conflicto interno armado en este corregimiento; así como de cada uno de los anclajes contrahegemónicos desde los cuales el sujeto planifica y proyecta acciones en el marco de su ejercicio.

Para ello diseñamos un cuestionario semiestructurado, desde el cual indagamos sobre: la posición social y política de los sujetos entrevistados; los puntos de referencia que sitúan sobre el origen del conflicto en lo territorial y los impactos de este sobre la población,



especialmente sobre mujeres, jóvenes y sobre la condición étnica; los discursos y adscripciones contrahegemónicas que se asumen en los roles docentes, sindicales o sociales.

Elaborado el cuestionario, lo sometimos a la valoración de juicios de expertos y al juicio crítico por parte del equipo investigador. Hechos los ajustes concernientes, realizamos las entrevistas en terreno.

Es importante resaltar que el trabajo en campo lo concretamos mediante la aplicación del cuestionario, a través de la técnica de entrevista semiestructurada (que fue grabada y luego transcrita) a dos habitantes quienes narraron sus experiencias. Esto sirvió como estudio piloto de la investigación para explorar las narrativas contrahegemónicas en el contexto rural y étnico. Sin embargo, la relevancia de los datos y testimonios de ambos entrevistados permite su análisis para ser presentados en este capítulo.

Una vez fueron transcritas las entrevistas, sistematizamos la información desde cuatro categorías: hegemonía, Contrahegemonía, orígenes del conflicto e impactos del conflicto. De allí emergen una serie de elementos que empiezan a cruzarse en dimensiones de lo económico, cultural o político: ruptura de economías propias generadas por el desplazamiento forzado; pérdida de ancestralidades afro una vez se llega a contextos urbanos; invisibilización de la ruralidad, de la mujer campesina, de la mujer negra. La tabla 1 permite visualizar el proceso metodológico de forma integral y resumida.



Tabla 1.
Síntesis metodológica. Elaboración de los autores

Metodología: Cualitativa	
Análisis de Narrativas del sujeto: relatos, testimonios y memorias	
Técnica: Entrevista semiestructurada a profundidad	
Herramienta: cuestionario semiestructurado	
Categorías	
- Hegemonía	- Origen del conflicto
- Contrahegemonía	- Impactos del conflicto
Sujetos	
Docente de español, Lideresa social, integrante de organización de mujeres que buscan recuperar saberes gastronómicos, integrante de la junta del sindicato de educadores local, formada en nivel de maestría, integrante del Consejo Comunitario de las comunidades negras de Santa Cecilia	Docente Ciencias sociales, Líder social, integrante de la junta local del sindicato de educadores, formado en nivel de maestría, integrante del Consejo Comunitario de las comunidades negras de Santa Cecilia.

La verdad contrahegemónica

La verdad sobre el conflicto interno colombiano, analizada en clave hegemónica desde Mouffe y Laclau (2015) tiene múltiples expresiones. Han sido tantos sus efectos, impactos en las poblaciones, en los territorios y las comunidades, tanto el dolor, es un fenómeno tan prolongado; que abordarlo implica una intrincada trama de perspectivas, enfoques, metodologías, temporalidades, intenciones discursivas en disputa. En este sentido, la verdad del conflicto no termina de estar situada bajo una postura hegemónizada, por el contrario, surgen por

doquier antagonismos, reinterpretaciones, antítesis a ese bloque de dominación que busca consolidar en torno a su concepción posiciones de verdad inalteradas.

De esta forma se instituyen verdades, en sentido plural, desde la subalternidad, discursos movilizados entre distintos actores sociales que con el pasar del tiempo han generado anclajes, puntos nodales para Mouffe y Laclau (2015), confluencias contrahegemónicas, por ejemplo, sobre la condición del Estado como victimario, o sobre, el orden social vigente como una de las principales causas que explican el conflicto. Es decir, el bloque dominante con sus pretensiones monopolizadoras (Gramsci, 1997), ha vivenciado importantes rupturas, sobre todo en tiempos donde información y discursos fluyen por vías alternas.

Es ahí donde se instalan las indagaciones que dieron origen a este capítulo, en la comprensión de discursos que explican y significan de otras maneras el conflicto, sus orígenes e impactos; discursos que se articulan a prácticas contrahegemónicas. Discursos desde la diferencia étnica, desde la posición rural o desde la opción feminista, discursos vinculados a la territorialidad afro y a la condición transformadora desde el ejercicio docente.

Se llama así sujeto contrahegemónico de las verdades institucionalizadas, al sujeto que moviliza discursos subalternos sobre el conflicto armado, discursos que el bloque dominante margina, invisibiliza, obstaculiza, combate, y que, desde sus prácticas, los sujetos entran a posicionar y dar relevancia. Para el caso específico de este capítulo y de la investigación que lo enmarca, verdades subalternas, implícitas en la narrativa sobre el conflicto interno armado que se vivió en el corregimiento de Santa Cecilia, agenciadas por dos sujetos (ella-él) que lideran procesos sociales y comunitarios desde sus roles como docentes, habitantes de la ruralidad, afrodescendientes y en el caso de ella, mujer rural feminista.

Anclajes contrahegemónicos

El primer momento de análisis, se centró en los anclajes desde los cuales el sujeto comprende el mundo y se moviliza, es decir, la base desde la cual se construyen discursos considerados contrahegemónicos,

Volver



para este caso sobre la verdad del conflicto, dichos anclajes son denominados por Mouffe y Laclau como puntos nodales, centros desde los cuales se despliega la subjetividad, “El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro (...) esta fijación parcial (la) denominaremos puntos nodales” (Mouffe & Laclau, 2015, p. 191)

Entre los anclajes emergentes, se encontraron:

a) **La ancestralidad.**

Abarca todo un campo de reconocimiento y significación de la condición étnica, desde lo histórico, cultural y político. Constituye el centro de significación religiosa y espiritual, como el legado de prácticas cotidianas propias de la cultura afro, la gastronomía y la medicina principalmente. Su materialización se condensa en los y las abuelas que habitan aún el corregimiento de Santa Cecilia o que dejaron su legado en la memoria. Ahí está el valor de la cultura afro, donde se preservan los saberes y prácticas, se ubican importantes rupturas en el marco del conflicto que vinculan posturas contrahegemónicas.

La narrativa ubica, por ejemplo, un destino vinculado a lo ancestral, “yo estoy aquí porque creo que mis ancestros me facilitaron, me abrieron el camino para que estuviera aquí” (Palomeque, 2021), una narrativa que da cuenta del retorno, “nacida en Santa Cecilia con la oportunidad que me da la vida, que me dan mis ancestros de regresar para trabajar aquí”, y de una reciprocidad, “un reclamo que hicieron las personas que nos antecedieron, para que nosotros como descendientes de africanos tuviéramos aquí” (Palomeque, 2021).

Permite también comprender el vínculo histórico, tanto de la descendencia africana, “soy de la comunidad negra, me considero negro y donde quiera que voy tendré que auto reconocerme como lo que soy, con mi identidad pura, pulcra y digna de la herencia africana” (Ordoñez, 2021), de una herencia de resistencia como pueblo.

Hay que comprender que la gente de Santa Cecilia (...) porque cuando yo entiendo qué es un palenque, qué es un territorio de hombres y mujeres libres que rechazan la esclavitud y que vienen a confrontar



también a ese otro desde su lugar, se construye el palenque y empieza a venirse a poblarse Santa Cecilia. (Palomeque, 2021)

El componente cultural es eje central en la narrativa ancestral, permite no solo reconocer identidades,

Entonces empezamos a hablar también de tradición oral, y venimos a reivindicar una cosa que es muy bonita del mundo Yoruba, que son los Orishas, entonces venimos a hacerle una reivindicación desde la tradición oral a San Antonio, que es el patrono del pueblo negro, y San Antonio no es más que una deidad africana (Palomeque, 2021)

Sino a quienes la preservan, las abuelas y abuelos “mi abuela, para enseñarnos sin ir a la escuela, fue persona muy sabia (...) entonces empezó también con la palabra a crearnos esperanzas, a luchar desde la palabra”.

b) La ruralidad.

Vinculada estrechamente al discurso subalterno. Se entiende como espacio de la marginalización, del olvido y del abandono estatal, más aún en el contexto étnico del corregimiento y de la región (Chocó Biogeográfico). Como opción, los sujetos de la narrativa se posicionan en ella, visualizan su potencial, demarcan la importancia de habitarla y de emprender acciones de transformación. Indudablemente el conflicto impactó la zona no solo desde el control físico de espacios, sino de la vida cotidiana:

En ese sentido creo que las personas que vivimos en el campo tenemos una tarea y es empezar como a confrontar también esos discursos que de alguna manera desdibujan la mirada del campesino (Palomeque, 2021)

Se encuentra así una mirada que es reflexiva de su propio territorio:



estos territorios se transforman en la medida en que nosotros, moradores de esta tierra, hagamos reflexiones a propósito de lo que sucede aquí, o de lo que consideramos que es necesario (Palomeque, 2021)

Una mirada que reconoce las condiciones sociales y económicas adversas de la ruralidad:

Al pasar por aquí veíamos una Santa Cecilia olvidada, en temas de infraestructura, en temas de servicios, que tiene que ver salud, en el tema de garantizar los derechos básicos (Ordoñez, 2021) y de la ausencia del Estado, “la presencia del estado, del gobierno y de muchas administraciones ha sido poca. No han permitido el desarrollo de la comunidad” (Ordoñez, 2021)

c) La condición de ser mujer rural afro.

Una tríada que aparte de los sustratos de ancestralidad y de la opción rural, inserta la condición de mujer como símbolo y significado del dolor o la esperanza de la juventud en su conjunto, de los hijos e hijas, en territorios donde precisamente este grupo etario es el más vulnerable por ser objetos de guerra. Así, quien narra su vida en la entrevista, es una mujer poseedora de saberes, prácticas gastronómicas y medicinales que no solamente preserva la cultura, sino que aporta a la transformación de los contextos de violencia.

En esa lógica dirá la entrevistada sobre su condición subjetiva y subalterna, “Yo soy una mujer campesina, una mujer rural, una mujer negra, descendiente de africanos, entonces desde esa latitud es que puedo hablar” (Palomeque, 2021) como se observa una tríada que configura los sustratos de la subjetividad desde donde se confronta la hegemonía, ubicada espacialmente en lugares de la resistencia al colonialismo. Una triada que deriva en intensiones y prácticas articuladoras desde lo educativo, “apostarle a Santa Cecilia, había que empezar a construir un imaginario distinto de lo que es ser joven en Santa Cecilia. Había que sembrar una mirada de esperanza también con el joven, con el adolescente” (Palomeque, 2021).



d) La escuela como alternativa.

Ambos sujetos están vinculados a procesos formativos, que definen en gran medida su convencimiento sobre la educación como mecanismo transformador de realidades sociales y políticas. El ejercicio docente permite ampliar esos horizontes, posicionar discursos, es una práctica articuladora desde donde se potencian puntos de anclaje, “la práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido” (Mouffe & Laclau, 2015, p. 193)

El entrevistado da cuenta, por ejemplo, de la construcción de sentidos en torno a la paz y los comunitario desde su posición como docente desde el aula, “Que la escuela, o el aula, sea un remanso de paz, que desde allí construyamos paz con nuestros estudiantes... una persona que propende por la educación cree que la educación es el elemento primordial para desarrollar las comunidades” (Ordoñez, 2021).

Igualmente, una escuela entendida como aporte a la preservación de saberes ancestrales en nuevas generaciones, “entonces nos preguntamos por todas esas plantas que son mágico-espirituales, nos enteramos también, hicimos una cartografía, si vale la palabra, de los sabedores” (Palomeque, 2021).

e) Lo comunitario.

Este aparece como una condición propia del contexto rural y étnico en el que se habita y del cual se es originario, que crea un vínculo social de cohesión, distante de lo occidentalizado, subalterno en la medida que deviene de realidades locales construidas al margen de los sistemas dominantes, una herencia territorial que debe preservarse, al ser parte de la identidad propia del pueblo afro.

“Aquí en Santa Cecilia yo conozco a la gente, aquí saben quiénes son mis hijos y se protegen, se cuidan. Aquí cualquiera me lleva al colegio sin plata; yo puedo estar en Santa Cecilia sin plata” (Palomeque, 2021), “el desarrollo se construye en las bases, en la dinámica interrelacionar que yo construyo con el otro, en la comunidad...”



Porque esa es la esencia, poder vivir con el otro... primer elemento que nosotros tenemos que hacer es que la riqueza se construye con el otro; en mi relación con el otro es que yo construyo riqueza” (Ordoñez, 2021)

Sobre esos cinco anclajes se definen posturas disidentes a los discursos hegemónicos, en lo cultural, en lo político, en lo social; planteando virajes en un contexto transversalizado por la violencia armada y Estatal, la de actores ilegales y la del Estado que olvida y margina. Una serie de lecturas subalternas, que se irán enlazando a la dinámica del conflicto en la zona, proponiendo con ello narrativas distintas a la que se ha construido sobre el territorio.

Rupturas del conflicto y prácticas contrahegemónicas

El conflicto interno armado llegó al corregimiento de Santa Cecilia hace tres décadas, en ese momento inicia un proceso de ruptura de la condición ontológica del sujeto y de la comunidad, afectaciones sobre la ancestralidad, la condición rural, el ser mujer, lo comunitario. Un fenómeno que en las narrativas se presenta avasallador, “que niega todo”, que es “negación del sujeto (...) deja la persona sin esperanza, sin posibilidades de vida” (Palomeque, 2021). Con la llegada de este fenómeno, se inauguran así mismo, en el sujeto, una serie de resistencias, donde los anclajes se reafirman, se potencializan, formalizando prácticas contrahegemónicas.

Ruptura 1: lo ancestral. “Nos dimos cuenta de que ese ancestro, como se fue, la abuela, que es la poseedora de ese saber no está, entonces hay una ruptura” (Palomeque, 2021) quienes conservan la memoria ancestral son las abuelas y abuelos del corregimiento, y estos en medio del desplazamiento masivo de la comunidad, o se sustraen o se quedan,

El que se fue se murió de desolación. Recuerdo a una señora que preguntaba, le dio un infarto (...) les preguntaba a las hijas que son maestras en Pereira, qué habían oído de Santa Cecilia, que cómo estaba Santa Cecilia para ella poderse venir. Y en esa espera, murió. (Palomeque, 2021)



Se genera así una discontinuidad, una ruptura de saberes principalmente en la oralidad, un vacío que desaparece inexorablemente, o, se restituye como práctica de resistencia; una de las principales afectaciones del conflicto armado que impactó sobre la condición étnica y de pueblo. Los saberes de una comunidad, que habita la zona desde hace 300 años, y que ha sedimentado herencias provenientes del mundo africano, tienden a perderse, porque las generaciones más jóvenes las desconocen; no solamente se pierde el ancestro que las transmitía, sino juventudes disuelta en los contextos de guerra o de las grandes ciudades. El conflicto así convertido en un fenómeno que, “nos había arrebatado la posibilidad de guiar, porque los abuelos, las abuelas negras, tienen la posibilidad de educar con la Palabra” (Palomeque, 2021)

Contrahegemonía (1): ante el hecho violento que arrasa la condición ancestral, el sujeto restituye desde sus prácticas sociales-profesionales. El retorno a Santa Cecilia en el caso de la entrevistada es visto como la posibilidad de preservar saberes gastronómicos y medicinales, “empezamos a hablar, a hacer una caracterización de las plantas; en un segundo momento de la investigación, en un año siguiente, nos preguntamos por la medicina tradicional...las prácticas de resistencia, llamo yo” (Palomeque, 2021).

Ruptura 2: la ruralidad. Sin duda alguna el discurso hegemónico occidental es urbano, y el conflicto ha profundizado esa discursividad. Lo rural visualizado en términos del desarrollo moderno, como el atraso, terminó configurando espacialidades del olvido, sin infraestructura, sin inversión; con la guerra la dinámica rural profundiza su fractura, Santa Cecilia se convirtió en un pueblo fantasma durante la primera década del 2000, no solamente se interrumpieron las economías propias desde donde la comunidad se hizo, la vida social en general se transformó,

Gran parte de esos muchachos que se fueron a la ciudad, desplazados, que se fueron a vivir (...) Claro, tendrían que llegar a dónde, a lo más (...) A los cordones de miseria (...) Hoy están perdidos en consumo de sustancias psicoactivas, hoy están detenidos, entonces ese fenómeno nos arrebató todo. (Palomeque, 2021)



El corregimiento se configuró en el imaginario urbano, como un lugar violento, “veo acá una tendencia importante con el tema de los estigmas, de los imaginarios y del miedo”, “este sector ha estado muy marcado con el tema del conflicto armado; pasar por Santa Cecilia era una cosa, en términos míos, muy dura” (Ordoñez, 2021) y eso, hasta hoy, continúa teniendo repercusiones importantes en la economía del turismo, por ejemplo. Las ruralidades del conflicto marcadas así por el estigma social, el sujeto en sus resistencias fundará prácticas donde la imagen posicione la realidad actual.

Contrahegemonía (2): la práctica de resistencia en el plano de los imaginarios se sustenta en la realidad vivida, de la cual el entrevistado da cuenta,

Llego a Santa Cecilia con todas esas complejidades en agosto del 2015, y me voy incursionando en la comunidad. Y me voy dejando absorber por ella en su dinámica, y hoy en día diría que de aquí no me voy. Porque ese imaginario que tenía construido en Pereira de una zona guerrillera, de una zona de conflicto, afortunadamente no me ha tocado. Yo creo que la gente de aquí tiene una calidez humana, sencilla (Ordoñez, 2021)

De ahí derivan acciones sociales- profesionales como la aplicación del proyecto “Santa Cecilia imaginada”, enfocada a fortalecer significaciones y topofilias y de la cual queda pendiente un ejercicio de mayor escala, “esas necesidades que hay de reconstruir estas narrativas...” (Ordoñez, 2021)

“En ese sentido creo que las personas que vivimos en el campo tenemos una tarea y es empezar como a confrontar también esos discursos que de alguna manera desdibujan la mirada del campesino” (Palomeque, 2021). En la postura está definida ya la resistencia

Ruptura 3: la mujer. Esta ruptura es quizá otra de las dimensiones del conflicto con mayor impacto en la vida social de los pueblos; para el caso concreto de las comunidades negras de Santa Cecilia, “este asunto de la violencia les ha arrebatado a las mujeres negras la posibilidad de criar a sus hijos en paz” (Palomeque, 2021)



no solamente quitó hijos e hijas para la guerra, “empezamos a perder jóvenes, se empiezan a vincular a otros fenómenos”, sino que aquellos que llegaron a los contextos urbanos terminaron absorbidos por la violencia que se vive en las ciudades, “esa lógica de la pobreza extrema, de la marginalidad, claro, los caminos más prácticos son esos que nos hacen tanto daño” (Palomeque, 2021)

Contrahegemonía (3): a pesar del lastre de dolor que encara la mujer rural afro en el contexto de guerra, de perder uno de los ejes sobre los cuales se desarrolla la vida (sus hijos e hijas) las prácticas subalternas, de resistencia, se hacen feministas en la entrevistada, “como mujer negra, rural, hago parte también del colectivo de mujeres rurales, hago parte de un colectivo de reivindicar los ‘alabaos’, la tradición oral, y de todas esas dinámicas” (Palomeque, 2021), prácticas donde la mujer se posiciona en la vida cultural y social de la comunidad, convirtiéndola en articuladora de tejidos social, y generando, de otro lado, espacios de duelo, de restitución, “le hacemos el alumbrado a San Antonio, le cantamos, pidiéndole también la protección (...) los pueblos negros están marcados por esa dinámica, entonces estas mujeres que están aquí en este proyecto también son las mujeres que vamos a los alumbrados” (Palomeque, 2021)

Ruptura 4: lo comunitario. Toda la vida se trastoca con el conflicto, los impactos descritos sobre lo ancestral, la ruralidad, la mujer, terminan configurando una totalidad que desarticula la comunidad. Al insertar mecanismos de sospecha, por ejemplo, “como no sé quién es, tiene tantos nombres, tiene tantas caras, se disfraza, entonces casi que uno desconfía hasta de su sombra” (Palomeque, 2021)

Aquí hay un barrio, Cinto, es el barrio más grande que tiene hoy Santa Cecilia y alrededor de un 99.9% por no decir el 100%, es gente que se ha venido desplazada del Chocó y se ha asentado en este territorio y aquí ha construido su familia. (Ordoñez, 2021)

Lo comunitario se percibe debilitado, “Aquí ya casi no se ve, no sé qué ha pasado, pero noto una ruptura...Es una práctica muy importante, no la he vuelto a ver, o muy poco, porque uno ya... yo creo



que ha habido una transición y se ha generado algo de desconfianza” (Ordoñez, 2021).

Contrahegemonía (4): los sujetos de las prácticas articulatorias (Mouffe & Laclau, 2015) enunciados en este capítulo, no solamente reivindican su ser comunitario, “los viejos decían que uno se sacaba el bocado de comida para dárselo a otro, yo no sólo hago eso, también me quito la ropa” (Ordoñez, 2021), sino que despliegan acciones encaminadas a restituir y fortalecer la comunidad, “restituir, y vincular con el territorio, porque las comunidades étnicas son netamente territoriales” (Palomeque, 2021)

Básicamente desde su ejercicio docente despliegan acciones encaminadas a lo comunitario: recuperación de saberes ancestrales de la mano de un grupo constituido de mujeres de la comunidad, y mediante proyectos de aula, con jóvenes del lugar. La generación de otros imaginarios que logren trascender el contexto de violencia, “empezamos a generar otras inquietudes, otras maneras de existir por fuera de ir al ejército (...) Como ir a la escuela” (Palomeque, 2021); que logren restituir la memoria, “empezamos a tejer la memoria, esta memoria, esta narrativa, a partir de una escuela de paz” (Palomeque, 2021).

Y, finalmente, que articulan la formación propia a las necesidades del territorio, a través de proyectos de aula como Santa Cecilia imaginada, “me llevó a Armando Silva, imaginarios urbanos; me llevó creo que a Marc Augé, de los No Lugares; me lleva a todas estas teorías, entonces dije, por qué no hacer un ejercicio semiótico, sociológico” (Ordoñez, 2021)

Conclusiones

En el plano político, se presentan hegemonías culturales y bloques históricos que la concretan. En ellas se construyen verdades que sirven como elementos de dirección intelectual y moral de la sociedad. Estas son las hegemonías dominantes.



Parece contradictorio denominarlas de esta manera, pues una hegemonía conlleva a prevalecer sobre otras perspectivas culturales, y por lo tanto dominar, pero, hacemos el énfasis redundante para evidenciar la posibilidad de crear otras opciones que proviniendo de sectores que no están en el poder del Estado, quieren hacer escuchar su voz, la construyen desde la cotidianidad de la vida, enraizadas en el territorio, vividas como experiencia y de allí potencializada como posibilidad de ser hegemonía, por lo tanto, nacientes como contrahegemonía.

Desde la experiencia compartida en el presente artículo, encontramos que se presentan cuatro ideas fuerza, que se constituyen en rupturas contrahegemónicas, estas son: lo ancestral, la ruralidad, lo comunitario, el ser mujer afro, y la escuela como posibilidad. Ellas se expresan como narrativas que tienen asidero en prácticas concretas de resistencia a lo hegemónico y emergen con intencionalidad contrahegemónica.



Referencias

- Creswell, J. (1994). *Investigación Cualitativa y Diseño Investigativo: Selección entre cinco tradiciones*. Sages.
- Díaz, A. (2012) Hacer morir y dejar vivir... hacer vivir y dejar morir: el caso de “los falsos positivos”. En: Bartolomé, C, Duarte, R. Compiladores (2012) *La urbe Global y el gobierno de la vida humana*. Universidad Libre, Asociación Iberoamericana de filosofía política.
- Díaz, A; Carmona, O; Salamanca, L. (2012). Biopolítica, subjetividad política y falsos positivos. En: Piedrahita, C; Díaz, A & Vommaro, P. *Subjetividades políticas: Desafíos y debates Latinoamericanos*. Universidad Distrital de Bogotá, CLACSO.
- Díaz, A. (2014). Aportes para pensar sobre la subjetividad política femenina. *Pedagogía Y Saberes*, (40), 87.96. <https://doi.org/10.17227/01212494.40pys87.96>
- Díaz, A y Díaz, S. (2015). Notas para pensar la subjetividad política femenina en clave de pensamiento crítico. En: Piedrahita, C; Díaz, A & Vommaro, P. (Editores académicos) *Pensamientos críticos contemporáneos. Análisis desde Latinoamérica*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20151112014322/pensamiento.pdf>
- Díaz, A; Londoño, C. (2017). Lectura de una experiencia de educación para la paz territorial desde el pensamiento crítico. En: Formación para la crítica y construcción de territorios de paz. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20170704024040/Formacion_territorios_de_paz.pdf.
- Díaz, A. Londoño, C. Carmona, O. Montañez, M. (2018), Educación para la paz: Ensayos para ensayar una propuesta pedagógica. Universidad Tecnológica de Pereira. Pereira. Versión electrónica en:
https://www.academia.edu/38483536/La_c%C3%A1tedra_de_la_paz_como_espacio_para_la_formaci%C3%B3n_de_sujeto_pol%C3%ADtico._Una_sugerencia_descriptiva



- Díaz, A. Carmona, O. Montañez, M. (2019) Formación de sujetos políticos desde una experiencia de educación para la paz. Universidad Tecnológica de Pereira. Pereira. versión electrónica https://www.academia.edu/40081976/Formaci%C3%B3n_de_sujetos_pol%C3%ADticos_desde_una_experiencia_de_educaci%C3%B3n_para_la_paz
- Díaz, A. (2019) Subjetividad política a partir de la cátedra de la paz. En: Díaz, A. Bravo O. Psicología política y procesos para la paz en Colombia. Universidad ICESI- ASCOFAPSI. Versión electrónica en: http://repository.icesi.edu.co/biblioteca_digital/bitstream/10906/84683/3/bravo_psicologia_politica_2019.pdf
- Gramsci, A. (1924) Los intelectuales y la organización de la cultura. Buenos Aires. Nueva visión.
- Gramsci, A. (1971) El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Buenos Aires. Nueva visión
- Laclau, E. 1985. Hegemonía y estrategia socialista. Buenos Aires. Fondo de cultura Hegemónica.
- Laclau, E. 2000. Contingencia, hegemonía, universalidad. Buenos Aires. Fondo de cultura Hegemónica.
- Laclau, E. 2020. “Política, hegemonía y populismo: diálogos con Ernesto Laclau”. Por Alejandro Osorio y Mauro Salazar. Revista de Estudios Sociales 71: 101-106. <https://doi.org/10.7440/res71.2020.08>
- Moncayo, V. (2015) *Conflicto social y rebelión armada en Colombia*. Bogotá, Gente del común.
- Mouffe, C., & Laclau, E. (2015). Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. siglo XXI.
- Ordoñez, Y. (5 de mayo de 2021). Discursos y prácticas contrahegemónicas. (J. C. Murillo, Entrevistador)
- Palomeque, A. (5 de mayo de 2021). Discursos y prácticas contrahegemónicas. (J. C. Murillo, Entrevistador)



- Pava, J.G & Díaz, A. (2019) Sentidos subjetivos en una víctima del conflicto armado colombiano. <https://revistas.unab.edu.co/index.php/reflexion/article/view/3533/3187>
- Portilla, M. R. (2014). Investigación cualitativa: una reflexión desde la educación como hecho social. *Revista universitaria, docencia investigación innovación*, 3(2), 86-100.
- Rincón, T. (2010) La verdad histórica: una verdad que se establece y legitima desde el punto de vista de las víctimas. *Estudios Socio-Jurídicos*, [S.l.], v. 7, p. 331-354, mar. 2010.
- Tuan, Y. F. (2007). *Topofilia. un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Melusina.
- Uprimny, R. y Saffón M. P. (2007). Verdad judicial y verdades extrajudiciales: la búsqueda de una complementariedad dinámica. Recuperado en DeJusticia, <https://www.dejusticia.org/verdad-judicial-y-verdades-extrajudiciales-la-busqueda-de-una-complementariedad-dinamica/>
- Venti, P. (2008). *La escritura invisible. El discurso autobiográfico en Alejandra Pizarnik*. Anthropos.



*Este libro fue terminado por la editorial de la Universidad Tecnológica de Pereira
en enero del 2023, bajo el cuidado de los autores.
Pereira, Risaralda, Colombia.*

El siguiente texto recopila los trabajos presentados en la Tercera Jornada de Avances de Investigación de la Facultad de Bellas Artes y Humanidades (Universidad Tecnológica de Pereira). Este evento fue elaborado en el marco del proyecto “Las implicaciones pedagógicas del relativismo en Protágoras de Abdera” y por ello algunos de los títulos no guardan relación con el proyecto en mención ya que los docentes hacen parte de otros grupos de investigación y proyectos ajenos a la temática. No obstante, la idea con este espacio de las jornadas de investigación es abrir la puerta a los docentes investigadores de la Facultad para que presenten allí sus avances y estos no reposen en la mera transmisión oral que condena todo al olvido.

Entre los nombres y títulos que el lector puede encontrar en el texto se encuentran los siguientes: José Solana Dueso Protágoras y nuestros días; Luis Guillermo Quijano, Una introducción a la dialéctica de la expresión en la religión del arte en Hegel; Einar Monroy, El kairós como criterio en Protágoras. Argumentos contra un relativismo; Christian Rojas y Natalia Sáenz Rodríguez Protágoras: La percepción como criterio de existencia; De los mismos autores y Juan Manuel López ¿Qué son el hombre y las cosas? Protágoras responde; de Juan Manuel López El hombre como medida, una pregunta por la antropomorfización del conocimiento; Álvaro Díaz Gómez y Julio César Murillo, Narrativas contrahegemónicas en la construcción de la verdad del conflicto interno armado colombiano: el caso de Santa Cecilia, Risaralda.

De esta manera se establece un diálogo en la Facultad de Bellas Artes y Humanidades que es completamente necesario. Instruidos en el trabajo académico como individuos, los espacios de socialización son cada vez más necesarios para reconocer en el otro esa existencia que ha escogido el problemático camino de pensar con las letras, de acariciarlas, redactarlas y trenzarlas para darles forma en una comunicación. Esta, más allá de todo lo valiosos que lleva el mensaje revela el talento persistente y dedicado del mensajero.

e-ISBN: 978-958-722-814-4

Facultad de Bellas Artes y Humanidades
Colección Trabajos de Investigación