

La filosofía griega en el siglo XXI

Greek philosophy in the XXI century

*JOSÉ SOLANA DUESO**

Resumen: Este artículo reflexiona sobre el interés y la importancia del pensamiento griego en relación con los problemas del presente y sugiere que es necesario analizar con sentido crítico los diversos procesos ideológicos que han interferido en la recepción de la filosofía griega en Occidente. Por otra parte, el autor señala las dos áreas del pensamiento griego que, en su opinión, tienen mayor interés para nuestro tiempo: la primera, la filosofía política y la recuperación de los pensadores de la democracia; y la segunda, la tradición relativista que debería ser revisada con nuevos criterios.

Palabras clave: Recepción de la filosofía griega, Protágoras, Filosofía política, Democracia, Relativismo.

Abstract

This article reflects on the interest and importance of Greek thought relating to problems of the present time and suggests that it is necessary to critically analyze the various ideological processes that have interfered in the reception of Greek philosophy in the West. On the other hand, the author points to two areas of Greek thought that, in his opinion, are more relevant to our time: the first one, political philosophy and the recovery of the thinkers of democracy, and the second one, relativistic tradition that should be revised with new criteria.

Key words: Reception of Greek philosophy, Protagoras, Political philosophy, Democracy, Relativism.

Los textos de los filósofos griegos, como de los poetas, los oradores o los historiadores, siguen gozando de tal vigor y capacidad de atracción que, aun cuando las sucesivas reformas educativas, en enseñanzas medias o universitarias, se empeñen en lo contrario, seguirán concitando el interés de los lectores en busca de ideas, experiencias, indicios o estímulos que puedan arrojar algo de luz sobre los interrogantes o las inquietudes del tiempo presente.

Ese ha sido el sino de los textos desde el momento en que salían de las manos de sus autores o del cálamo del copista. Los rollos comenzaban a peregrinar y rodar en un círculo mil veces reiterado de *leo* y *copio* hasta que han llegado a nosotros cargados de variantes, de lagunas y de diafonías.

Los filólogos han sido los cuidadores de estos textos, escrutando manuscritos, preparando ediciones, recopilando antologías y ofreciendo, finalmente, a los lectores traducciones a las diferentes lenguas modernas.

* Facultad de Filosofía y letras. Universidad de Zaragoza. Pedro Cerbuna, 12, 50009 Zaragoza (Spain).
E-mail: jsolana@unizar.es

En este largo proceso, aunque el autor, que ha concebido la obra, es el personaje protagonista, también otros, el copista, el editor y el traductor, han dejado su huella, y especialmente una vasta legión de intérpretes, lectores que bien sea por su saber filológico o histórico o por su creatividad filosófica, también ha dejado en las obras antiguas su impronta, ahorrando y encauzando el caudal de la traición clásica según la realidad del momento y sus exigencias.

De este modo las obras clásicas han llegado a nosotros acompañadas por una inmensa comitiva, la llamada literatura secundaria, que puede ayudarnos a comprenderlas mejor pero que también pueden ocultar su sentido originario. Es la tradición cultural de la que el lector actual de los textos clásicos no puede zafarse.

La clave de bóveda en este proceso es el término *interpretación*. El lector que, tras leer un texto, plasma en un papel su interpretación del mismo, deja ipso facto en él una parte de su propio bagaje intelectual y emocional.

Wilamowitz, el gran estudioso alemán del mundo clásico, conocido como el *princeps philologorum*, ilustra mejor que nadie este hecho. Cuando, tras haber entregado a las prensas el primer tomo de su obra sobre Platón, recibió la noticia de la derrota de Alemania en la primera guerra mundial, descorazonado, añadió el siguiente epílogo: «Nur wenige Stunden, nachdem ich die Vorrede des ersten Bandes in den Druck gegeben hatte, ist entsetzliche Wahrheit geworden, was ich Weihnachten 1917 nur als eine Möglichkeit aussprach, die jenseits meines Lebens eintreten könnte. Ich habe die Selbstzerstörung, Selbstentmannung meines Volkes erleben müssen. In der Ochlokratie und unter den feigen oder feilen Schmeichlern, die sie in allen Ständen findet, ist für einen alten Mann, der sich seine Preußenehre von keinem Gott und keinem Menschen aus dem Herzen reißen läßt, kein Platz mehr. Er hat nur abzusterben.

Aber das Reich der ewigen Formen, das Platon erschlossen hat, ist unzerstörbar, und ihm dienen wir mit unserer Wissenschaft: in seinen reinen Äther dringen die Miasmen der Verwesung nicht; auch Haß und Neid soll *exo theíou choroû* bleiben. Unter dem Zeichen Platons werde ich fechten, solange ich atme»¹.

Como puede verse, la teoría platónica de las formas no es ya solamente un producto teórico que puede proporcionar una explicación satisfactoria de la realidad, sino también una especie de patria inmutable, indestructible y pura, en la que puede refugiarse el sabio filólogo frente a las desilusiones del mundo terrenal.

Esta toma de posición combativa expresada por Wilamowitz a favor de las doctrinas platónicas constituye una constante en la historia de la filosofía. En la Antigüedad, Cicerón se declaraba admirador de Platón, el filósofo que antepone a todos los demás, por ser «hombre más sabio que nadie y filósofo más profundo que ninguno, que fue tratadista príncipe sobre la república»². Razones de naturaleza política empujan a Cicerón, hombre político como Platón, a defender las posiciones del filósofo ateniense y alinearse con él contra los mismos adversarios.

Razones de otra naturaleza, en este caso teológica, empujaron a Agustín de Hipona a plantearse la pregunta: «Si Platón dijo que el sabio es aquel que imita, conoce y ama a este

1 El texto citado figura como *Nachwort* al segundo volumen de su obra sobre Platón.

2 Así se expresa en *Leyes* I, 15 y *Leyes* II, 14.

Dios, cuya participación le hace feliz, ¿qué necesidad hay de examinar a los demás filósofos? Ninguno de ellos está tan cerca de nosotros como los platónicos»³.

En nuestra tradición, las afinidades políticas y religiosas, quizá más que ninguna otra, mucho más que las que tienen que ver con la elaboración de una explicación científica de la realidad, han sido motivo para la adhesión a determinadas posiciones y, por tanto, para la promoción, estudio y difusión de las mismas.

Este proceso de adhesiones y rechazos, de simpatías y antipatías, se produce ya en la antigüedad, originándose un cuerpo cada vez más amplio de tratadistas, estudiosos y comentaristas, que expresan filias y fobias, más explícitas o más encubiertas, hacia los distintos autores y corrientes del pensamiento.

El proceso se repite en las diferentes épocas históricas, primera Edad Media, Baja Edad Media, Renacimiento, Barroco, Ilustración, Romanticismo, interfiriendo en la recepción de los textos en Occidente.

Nada hay que lamentar en estos procesos, no es tarea de filósofos ni el treno ni el lamento, pero sí intentar comprender. Comprender en primer lugar que, junto a toma de posiciones entusiastas o rechazos sonoros, los críticos, en particular, filólogos e historiadores, han puesto a disposición de los estudiosos actuales un arsenal de instrumentos sin el cual el conocimiento de la filosofía, como de otras facetas de la cultura griega y latina, sería mucho más limitado por no decir imposible. Piénsese cuánto debemos ponderar la ingente aportación de H. Diels, el coetáneo y amigo de Wilamowitz, para el conocimiento de la filosofía presocrática. Valga esta alusión a uno de los filólogos más queridos para los estudiosos de la filosofía como reconocimiento a una multitud laboriosa de investigadores volcada en la escrutación y colación de manuscritos, ediciones y traducciones, comentarios y estudios, que contribuyen a la realización de esta tarea.

La situación actual de los estudios sobre la filosofía griega viene condicionada, en buena medida, por las aportaciones y las figuras que pertenecen al periodo que se inicia en Alemania, el país pionero en los estudios de la antigüedad, con lo que se denomina la *Alturtumwissenschaft*, un proyecto que se proponía examinar todos los aspectos del mundo antiguo⁴. Buena parte de los principales instrumentos para el estudio de la filosofía griega tiene su origen en ese periodo y su influencia sigue perviviendo en nuestros días a través de las grandes obras de aquellas eminentes figuras.

Aunque me he referido sobre todo a las aportaciones de filólogos e historiadores, también personalidades de la filosofía han contribuido a conformar el legado recibido sobre la filosofía griega; para empezar, ya Platón y Aristóteles fueron intérpretes y analistas de la obra de sus predecesores, y esa lectura crítica y dialógica por parte de los filósofos se ha mantenido vigente en toda la tradición filosófica, hasta llegar en la modernidad a Espinosa, Kant o Hegel. Mención especial merecen dos filósofos alemanes por su profunda influencia en la percepción y recepción del pensamiento griego en nuestro tiempo: en primer lugar, Schleiermacher como traductor y estudioso de la obra platónica, quien ha suscitado la cuestión, tan debatida en nuestros días, sobre el Platón exotérico y el esotérico o quien ha planteado la necesidad de entender los diálogos platónicos desde la perspectiva de la obra de

3 *La ciudad de Dios* VIII, 5.

4 R. Pfeiffer, *Historia de la Filología clásica de 1300 a 1850*, 301.

arte. Y en segundo lugar, Nietzsche, cuyos ensayos se han convertido en puente de acceso a los pensadores griegos, ofreciendo al mismo tiempo una singular visión crítica cuya fecundidad no ha sido suficientemente explorada.

En la actualidad, como resultado de este complejo proceso de recepción de los textos, Sócrates, Platón y Aristóteles siguen constituyendo la trinidad más significativa del cosmos filosófico griego. El tercero, Aristóteles, es un discípulo de Platón, el cual, a su vez, es discípulo de Sócrates. Por tanto, en Sócrates hallamos el punto de arranque de un pensamiento que se desarrolla, con diversas ramificaciones, en lo que son los dos cuerpos textuales más importantes de toda la filosofía griega, el platónico y el aristotélico. Aristóteles supondrá en parte la continuidad con esa línea de pensamiento y en parte también un posicionamiento crítico, incorporando partes importantes de la tradición presocrática y sofística. En todo caso, en lo fundamental, esos tres autores constituyen la plana mayor de la filosofía griega. Todo lo demás, antecesores y sucesores, serían o balbuceos previos, como sugiere Aristóteles a propósito de la cuestión central de la causalidad, o comentarios y desarrollos a los grandes textos clásicos⁵. Frente a la plana mayor, existen también disidentes, los sofistas, los atomistas, los epicúreos y, en general, los escépticos, no solamente la escuela helenística conocida con ese nombre, sino también una larga secuencia de pensadores que se iniciaría con Jenófanes, seguiría con los sofistas y se convertiría en escuela filosófica con Pirrón y Sexto Empírico.

A la luz de este legado, creo que las hay dos líneas temáticas que reclaman atención en la actualidad y que suponen un desafío a esta visión heredada, cuyo peso en los estudios actuales sobre filosofía griega sigue siendo preponderante. Esas líneas son 1) El pensamiento griego y la filosofía política y 2) El pensamiento griego y el relativismo.

1. El pensamiento griego y la filosofía política

En la cuestión de la filosofía política es quizá donde hallamos las lagunas y las paradojas más lacerantes. Ni Sócrates ni Platón ni Aristóteles fueron partidarios de la democracia. Platón en particular fue un adversario firme y permanente, defendiendo la necesidad de una organización social que asignara las funciones de gobierno a un sabio o grupo de sabios y que excluyera a la mayoría (el *ochlos*, la oclocracia de la que habla la nota de Wilamowitz). Una filosofía de este tipo es natural que fuera acogida con entusiasmo entre aquellos estudiosos europeos de los siglos XVIII, XIX y primer tercio del siglo XX para quienes la perspectiva de una solución democrática al problema de sus países o, más en general, de las sociedades europeas, ni tan siquiera parecía contemplarse, al menos de un modo nítido y decidido, en el ámbito de los círculos de influencia de los investigadores de la cultura clásica.

Todo lo que merece y recibe en elogios esa inmensa creatividad artística de la Grecia clásica, lo recibe en silencio y olvido cuando no en directos ataques el sistema democrático y sus partidarios, como el sofista Protágoras de Abdera.

5 Recuérdese el ya tópico aserto de Whitehead de que «la historia de la filosofía occidental no es más que una serie de notas de pie de página a Platón», al que ha replicado Gallop (*Parmenides of Elea*, 3), no sin razón, que «with hardly more exaggeration, Plato's own writings might be said to have consisted in footnotes to Parmenides of Elea».

Esto resulta difícil de explicar si se tiene en cuenta que la democracia es un invento griego, la realidad y la palabra, que, mientras estuvo vigente el sistema democrático, se produjo el mayor florecimiento de la ciencias, las artes y la cultura que llamamos clásica por antonomasia, y que, en dicho período y en dicho sistema, vivieron y crearon artistas como Fidias, literatos como Esquilo, Sófocles y Eurípides, filósofos como Anaxágoras, Protágoras, Sócrates, Platón o Aristóteles, o líderes como Pericles. Seguramente, aunque nadie lo exprese así, pensaron que toda esa enorme creatividad se produjo *a pesar de o al margen de* la democracia⁶.

Entre los estudiosos del mundo clásico se ha instalado hasta enraizarse profundamente el sentimiento del elitismo que casa y congenia en perfecta armonía con la *República* de Platón y con la reiterada afirmación platónica de que «no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos» (*Carta VII*). Saber latín y griego se convertía en un indicio de esa aristocracia filosófica. Esa mentalidad elitista, que en la modernidad ha encontrado cálido hospedaje en buena parte de los seminarios de filosofía y de estudios clásicos, ha sido muy habitual entre los filósofos y pensadores que tenían un enlace estrecho y directo con la filosofía clásica.

Bastarán algunos ejemplos. El profesor M. Á. Granada, hablando de G. Bruno a propósito de la perfección del hombre, recuerda el siguiente texto de Averroes: «Manifestum est, quod praedicatio nominis hominis perfecti a scientia speculativa, et non perfecti, sive non habentis aptitudinem quod perfici possit, est aequivova, sicut nomen hominis quod praedicatur de homine vivo et de homine mortuo, sive praedicatio hominis de rationali et lapideo»⁷. La diferencia entre el hombre sabio o filósofo y el hombre vulgar es semejante a la que hay entre un ser humano vivo y uno de mármol. Platón no llegó a tal extremo, pero la inspiración del texto de Averroes encuentra ecos, quizá no tan exagerados, en los textos de Platón y Aristóteles.

El propio Bruno encuentra en los testimonios de los dioses, como en el caso del oráculo de Delfos para Sócrates, la prueba de la existencia de un género de individuos cuya potencia cogitativa se encuentra gobernada por un espíritu divino⁸. Sócrates será el modelo de la auténtica vida filosófica, que se verá amenazada y abocada a un permanente conflicto con la sociedad.

6 ¿Acaso no tendrá alguna relación la creatividad, tanto artística como científica o filosófica, con la *parresía*, la libertad de palabra de la que tan orgullosos se sentían los atenienses? Tal vez sea instructivo recordar el tratado *Sobre lo sublime*, del siglo I d. C., que, planteando las causas de la decadencia de la oratoria, se hace eco de una opinión muy extendida «según la cual la democracia es una excelente nodriza de talentos y que en un sentido general con ella han brillado y con ella se han extinguido los elocuentes oradores». El anónimo redundante en esta idea al afirmar que «gracias a los laureles que otorga el régimen democrático, el espíritu de los oradores se agudiza con la práctica; se afina, por así decir, y, como es lógico, comparte el resplandor de la libertad con los hechos mismos de los que se ocupa». Poco después hallamos el mismo tema en el *Diálogo de los oradores* de Tácito (56/57-117).

7 M. Á. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, 68 n. 52.

8 Bruno habla de individuos «cuyo espíritu o ánimo, aunque tocado por algunas afecciones corpóreas, no resulta, sin embargo, penetrado o ligado por ellas; antes bien, en virtud de su mente despierta, alcanza una sabiduría más profunda, de suerte que no solo resta inmune a las turbaciones de los necios, sino al temor mismo del vulgo». M. A. Granada, o.c., 11.

Surge de esta manera un mito, basado en la *Apología* platónica y alentado en el siglo XX particularmente por Leo Strauss, de un irremediable conflicto entre la sociedad y la filosofía, mito que tiene el efecto⁹, no sé si el propósito, de seguir manteniendo vivo el hábito del elitismo, de la escisión platónica de la sociedad, entre la clase productora, gobernada por el alma inferior, de un lado, y, del otro, el pequeño grupo de los filósofos, gobernados por el alma superior.

La obra de Platón es la referencia invariable de este modo de pensar que, aunque se reclame como un modo de vida que debe desarrollarse en privado (se apela con frecuencia al único texto de la *República* 591c que parece hablar de una ciudad interior), tiene en su seno la permanente tentación de traducirse a la vida política. Los tres viajes de Platón a Sicilia serían buena prueba de esa tentación. ¿Acaso no han sucumbido también a la tentación los discípulos de Leo Strauss? ¿Acaso Wilamowitz no estuvo siempre dispuesto a la tribuna propagandística¹⁰? Sin embargo, no siempre toda prédica de un modo de vida ha tenido esta tentación de ganar el amparo del poder político, como prueba la religión órfica. Entre los filósofos, sin embargo, ya desde los griegos, precisamente porque entendían que todo saber debe llevar aparejada la búsqueda de un rédito social, esa propensión a la intervención política ha sido bastante frecuente.

No se cuestiona, por tanto, la legitimidad de la pretensión de intervenir en la política, sino de la toma de posición a favor de un sistema político elitista, bajo variadas fórmulas, que mantenga a raya a la masa inculta e intemperante que amenaza a los sabios.

En términos generales, el siglo XX ha ofrecido escenarios terribles en la historia de la humanidad que no pueden ser ajenos a quienes tengan algún interés por la filosofía política. Un observador de estos escenarios podría establecer la conclusión contraria a la de Platón en la *Carta VII*: por muchos que sean los males de una democracia, el remedio será peor que la enfermedad si por remedio se entiende la instauración de un sistema que elimine la esencia de la democracia, que es la intervención y participación de la mayoría, y eso con independencia de las intenciones con que tal sustitución se disfrace o se pretenda justificar.

La historia terrible del siglo XX de la que hablo compromete a quienes, pensadores, historiadores, intelectuales y ciudadanos en general, han sido testigos de dicha experiencia y no a quienes no la han vivido ni a quienes no han tenido conocimiento de la misma.

Estas consideraciones nos conducen directamente a revisar el panorama de la filosofía política griega, en el que, junto a Platón y Aristóteles, aparece la figura de Protágoras con dos rasgos especialmente significativos: primero, como iniciador de la filosofía política, y segundo, como teórico de la democracia.

La importancia de reconocer la figura de Protágoras tiene una primera consecuencia importante de carácter metodológico: el pensamiento griego se aborda tal como realmente aconteció y se constituyó, como una polémica, no ya solo una polémica entre maestro y discípulo, lo cual ocurría en el seno de las escuelas, sea la Academia o el Liceo, sino entre corrientes de pensamiento dispares y antagónicas. Este hecho, el de la polémica, expresa un rasgo esencial del desarrollo del pensamiento griego, un pensamiento que se constituye

9 De este mito se hace eco L. Canfora, en su libro *Una profesión peligrosa*, aunque no aporta argumentos convincentes.

10 Véase Manuel F. Galiano, «Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf y la filología clásica de su tiempo», *Estudios clásicos* 13, nº 56, 1969, 25-57.

y afina en el *agon*, en el debate abierto del espacio público, en las lecturas públicas de los escritos, en los *dissoi logoi*. Los escritos de Platón y Aristóteles, pese a los muros de sus escuelas, son fiel reflejo de ese carácter polémico de la filosofía griega y, por esa razón, son los textos de estos filósofos el mejor exponente del pensamiento protagórico aun en ausencia de los abundantes libros del sofista, incluido el *Peri politeías*, escrito unos cincuenta años antes que la *República* de Platón, obras que comparten el mismo título (*Politeía*).

Consecuencia de una lectura que parta del enfoque polémico es que la obra de Platón y la de Aristóteles no pueden ser leídas de la misma manera. Platón y Aristóteles, en ausencia de sus adversarios, Protágoras y otros sofistas, no pueden ser elevados a la categoría de maestros del pensar de Occidente, porque ellos son un lado del debate, solo uno, acerca del mejor modo de organizar la vida política y acerca del mejor modo de vida, las dos cuestiones básicas de la filosofía política.

Alguien dirá que, si esta propuesta es aceptable, lo es ahora como antes de las trágicas experiencias del siglo XX, a lo que respondería que, en todo caso, las citadas experiencias han contribuido a cargarla de razón.

2. El pensamiento griego y la cuestión del relativismo

Si el punto anterior se refiere a un área concreta de la filosofía, la cuestión del relativismo, aunque con implicaciones importantes en ese ámbito, afecta al modo de entender la filosofía en su conjunto. La introducción del relativismo se enfrenta a una tradición historiográfica, que se remonta al menos a Sexto Empírico, en la que los filósofos quedan divididos en dos grupos, dogmáticos y escépticos. Esta división se ha mantenido intacta hasta nuestros días. Las corrientes hegemónicas de la filosofía han tomado partido a favor de lo que Sexto denominaba posiciones dogmáticas, con notables excepciones como Hume o Nietzsche. Por lo que toca a los filósofos griegos, Platón y Aristóteles seguían siendo considerados como las cumbres del pensamiento y representaban la tradición filosófica más genuina: ellos serían los que, más allá de la superficie de las cosas, habrían descubierto los principios inmutables de la realidad, el verdadero objeto del conocimiento.

Siguiendo esta perspectiva, los estudiosos de la historia de la filosofía consideran el dogmatismo y el escepticismo como dos inseparables compañeros de viaje en permanente polémica. «Es lo cierto, dice Hegel, que la filosofía positiva lo deja subsistir *al lado* de ella; el escepticismo, en cambio, adoptando la actitud contraria, ataca a esta filosofía y se esfuerza en superarla»¹¹.

En este esquema hermenéutico, el espacio conceptual relativista desaparece; a lo sumo, sobrevive oculto y confundido como un elemento del escepticismo¹². Como Margolis afirma, se da por supuesto que el debate sobre el relativismo ya fue resuelto en su día, con argumentos incontrovertibles, por Platón y Aristóteles, de modo que ya no valdría la pena volver a la cuestión. La figura de Protágoras y su frase homo-mensura sería el residuo de la filosofía relativista y escéptica.

11 Hegel, *Historia de la Filosofía*, vol. II, 1977 FCE, 421.

12 J. Solana, «Relativismus absconditus», en L. Vega Reñon, E. Rada García y S. Mas Torres (eds.), *Del pensar y su memoria. (Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó)*, 55-65.

Lo que aquí propongo consiste en superar este esquema dualista mediante la introducción de una tercera posición, el relativismo, como una posición consistente, profundamente enraizada en el pensamiento griego, en particular en la tradición presocrática, y netamente diferenciada de las dos antes citadas. Esta propuesta implica desarrollar dos tareas:

a) Reconstruir los trazos filosóficos esenciales del relativismo, cuya primera expresión se halla en los fragmentos de Jenófanes, Heráclito y Parménides y que alcanzaría su expresión más elaborada en el pensamiento de Protágoras. A partir de Sócrates, la filosofía experimentaría un profundo giro que habría de dejar en la penumbra las principales tesis y argumentos del pensamiento relativista, desmembrado y ridiculizado en las obras de Platón y Aristóteles.

En la actualidad se puede contemplar la emergencia del relativismo en diversas disciplinas, como la antropología, la ética o la historia de la ciencia. Las ciencias naturales han elaborado categorías que exigen plantear como central el tema de la relación. La filosofía, tradicionalmente orientada a lo absoluto, comienza a estudiar el relativismo con presupuestos distintos: hoy cabe consultar una amplia bibliografía que desarrolla y elabora el pensamiento relativista como una teoría consistente, defendible y más ajustada que el dogmatismo tradicional a las exigencias de nuestra problemática actual y a los indicadores conceptuales de nuestro tiempo. Sirva como ejemplo el libro de Margolis, en el que, no por casualidad, la figura de Protágoras ocupa una preeminente posición¹³.

Todos estos estudios proporcionan herramientas imprescindibles para acometer este tipo de trabajo.

b) En términos más específicos, como historiadores de la filosofía, la segunda tarea consiste en recuperar del espacio relativista en la filosofía griega. Es cierto que el relativismo griego, refutado por Platón y Aristóteles, no ha tenido continuidad como doctrina independiente, si bien, como ya he indicado, ha sobrevivido como una pieza del escepticismo tanto antiguo como moderno.

Pese a todo, aunque no lo conocemos como una doctrina sistematizada, ya que carecemos de los textos más importantes, nuestra hipótesis es que las tesis relativistas, sobre todo con Protágoras, debieron de alcanzar un notable desarrollo, como lo prueba la importancia excepcional que Platón y Aristóteles concedieron a este sofista, incluido por Diógenes Laercio en sus *Vidas*.

De los textos que conocemos, podríamos afirmar que el relativismo concedía un papel central al concepto de relación frente a la marginación en que queda reducida en Aristóteles, del que cabe recordar un texto crucial según el cual la relación es, «de todas las categorías, la que tiene naturaleza y entidad (*phýsis è ousía*) en mucho menor grado, y es posterior a la cualidad y a la cantidad»¹⁴. Esa centralidad de la relación afecta tanto a la ontología (ser, flujo), como a la epistemología (disputa sobre las cualidades, valor del conocimiento sensible y su relación con el racional) y a la teoría política (convencionalismo, problema de las leyes naturales, participación de todos en la constitución de la normatividad)¹⁵.

13 J. Margolis, *The Truth About Relativism* (Oxford Uk & Cambridge USA), 1991.

14 Aristóteles, *Metafísica* 1088a23, trad. T. Calvo.

15 Valgan los siguientes textos de los *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche como muestra de esta línea de pensamiento: «Die Eigenschaften eines Dinges sind Wirkungen auf andere «Dinge»: denkt man andere Dinge weg, so hat das Ding keine Eigenschaften; d.h. es gibt keine Dinge ohne andere Dinge, d.h. es gibt kein «Ding an

En mi experiencia como estudioso de la filosofía griega, el punto de partida para el estudio del pensamiento relativista ha sido la figura de Protágoras y, más ampliamente, la polémica que tuvo lugar entre Sócrates y los sofistas tal como se refleja en Platón y Aristóteles. No es banal que estos grandes filósofos dediquen grandes esfuerzos a refutar las tesis protagóricas. Son, por lo tanto, los propios textos platónicos y aristotélicos los que nos invitan a mirar el protagorismo de otra manera y a profundizar en la polémica contra Protágoras, quizá la más importante y la de mayor calado en toda la historia de la filosofía, lo que exige conocer los argumentos de todos los interlocutores y no sólo de una parte.

Desde este punto de partida, ganamos una nueva perspectiva para contemplar la historia de la filosofía griega hacia el pasado y hacia el futuro.

Volviendo la mirada hacia los presocráticos, la presencia de la posición relativista nos ofrece nuevas posibilidades de interpretación. Un ejemplo: las interpretaciones sobre el pensamiento de Jenófanes se hallan irreconciliablemente escindidas entre quienes lo consideran el iniciador del escepticismo y quienes lo interpretan como el sabio orgulloso que se cree en posesión de la verdad absoluta y definitiva. Tal dualidad deriva de considerar sus teorías a la luz del esquema dogmatismo-escepticismo.

El pensamiento de Heráclito ofrece otro ejemplo significativo. Existen entre sus fragmentos varios de claro matiz relativista sin que hayan sido considerados filosóficamente importantes. Existe asimismo una sustanciosa polémica por parte de Platón y Aristóteles contra el Efesio. Como con Protágoras, tampoco en este caso se ha dedicado el esfuerzo necesario para esclarecer el por qué de la polémica. Aristóteles llega a decir que quienes piensan como Heráclito «eliminan la entidad, es decir, la esencia», lo que es lo mismo que destruir la ciencia misma. Acusación grave que dirige también contra Protágoras. Platón, por su parte, cuando trata de buscar una definición de belleza, es decir, un concepto absoluto, se las tiene que ver asimismo con Heráclito¹⁶. ¿Cuál es el sentido de esta confrontación?

Todo estudioso de la filosofía griega reconocerá que Platón, y quizá antes su maestro Sócrates, jugó un papel crucial en la historia del pensamiento filosófico. Desde nuestra perspectiva, dicha crucialidad consistió en fundamentar, rescatando elementos de la tradición presocrática ligados al pitagorismo, el pensamiento de lo absoluto, lo que le exigió al mismo tiempo refutar, no por capricho, la filosofía rival, el espacio conceptual relativista. Que Heráclito y Protágoras sean los dos blancos de sus críticas no es ninguna arbitrariedad.

Si volvemos a mirar hacia el tercer gran momento del pensamiento griego, las filosofías helenísticas, y en particular el escepticismo, analizadas desde el esquema que proponemos, experimentan también nuevas posibilidades hermenéuticas. Sabido es que para Sexto Empírico el principio constitutivo de la *escepsis* son las antilogías de Protágoras, pese a lo cual el sofista es clasificado entre los filósofos dogmáticos. Esto exige al estudioso un análisis que conduzca a un neto discernimiento entre relativismo y escepticismo y, más concretamente, a evaluar los elementos relativistas escondidos en la tradición escéptica y a explicar por

sich»». KGA VIII 1, 2 (85), 102. «Das «Ding an sich» widersinnig. Wenn ich alle Relationen, alle «Eigenschaften», alle «Tätigkeiten» eines Dinges wegdenke, so bleibt *nicht* das Ding übrig: weil Dingheit erst von uns *hinzufingiert* ist aus logischen Bedürfnissen, also zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, nicht-(zur Bindung jener Vielheit von Relat<ionen>, Eigenschaften, Tätigkeiten)». KGA VIII 2, 10 (202), 246.

16 Aristóteles, *Metafísica* 1007a20. Platón, *Hippias Mayor* 289b. En el *Teeteto*, Protágoras y Heráclito coinciden en cuestiones fundamentales sobre la realidad y el conocimiento.

qué el pensamiento relativista ha sido integrado en el escepticismo y por qué sólo allí ha podido sobrevivir. Tarea ésta válida no sólo para el escepticismo antiguo, sino también para el moderno, como lo prueban los escritos de Francisco Sánchez o de Michel de Montaigne.

Me parece que estas dos líneas de análisis que aquí se proponen incluyen un conjunto de problemas teóricos que van de la lógica a la política, una alternativa a la visión canónica de la filosofía, y que tienen dos pilares fundamentales:

a) En el ámbito general de la filosofía, lo relativo frente a lo absoluto. En la lógica, la predicación relativa frente a la predicación monádica de Aristóteles, o lo que es lo mismo, un lenguaje relacional frente a un lenguaje de cualidades. En la ontología, la reivindicación de la relación como categoría frente al protagonismo casi absoluto de la sustancia aristotélica. En la ética, el reconocimiento de la intersubjetividad, de los muchos iguales y de la presencia decisiva e inevitable del conflicto. En la metodología de la investigación y discusión, el relativismo significa, no el banal *todo vale*¹⁷, sino la negativa a solventar las diferencias por la vía de la imposición y supone también la decisión de permanecer en el terreno de la pluralidad. Conocida es la réplica platónica a la tesis de Protágoras: «El dios, no el hombre, es la medida de todas las cosas»¹⁸.

b) En el ámbito de la filosofía política, la mayoría frente al experto, el sabio o el hombre prudente, lo cual significa defender la necesaria participación de todos en la virtud política, es decir, en la deliberación y la decisión, pues de ello depende, y no solo del progreso técnico, la pervivencia de las ciudades.

Quiero concluir esta propuesta con una reflexión de J. Margolis, en el libro antes citado, que comparto plenamente. El relativismo no sólo ofrecería una alternativa a las posiciones epistemológicas y ontológicas dominantes, sino que «tendría el más profundo efecto sobre temas de política práctica y pública, especialmente en relación con la dirección autoritaria de los asuntos humanos y con la posición conceptual de cualquier verdad supuestamente invariante sobre la que descansa tal dirección».

Esta propuesta para el estudio del pensamiento griego se basa en una doble convicción: primero, que entender la filosofía griega como una polémica, un diálogo entre iguales, es más acorde con la realidad y el *fieri* de esa filosofía, y segundo, que recuperar el pensamiento y los pensadores de la democracia, cuya primera realidad se alumbró en suelo griego, es un buen servicio que podemos prestar a nuestra sociedad. Un efecto colateral no secundario de esta propuesta es que no nos veremos abocados a la paradoja de colocar en el cesto de nuestras preferencias tanto el sistema democrático como sus más insignes adversarios. Sócrates, Platón y Aristóteles bajarán del pedestal a que han sido elevados y departirán, en pie de igualdad, con los pensadores de su tiempo, como realmente ocurría en la Atenas donde estos pensadores vivieron y filosofaron.

17 Si el relativismo afirmara que cualquier opinión sobre un determinado asunto es tan buena como cualquier otra, con razón merecería el desprecio del filósofo como de toda persona sensata.

18 Platón, *Leyes* 716c.