




---



---

**POLEMICA**


---



---

# CRITICA A UN CRÍTICO DE PILAR PALOP

GUSTAVO BUENO MARTINEZ

Oviedo



En el número 11 de *El Basilisco* aparece una nota en tono crítico (incluso hiper-crítico) de Ernesto López Gómez sobre un trabajo que Pilar Palop había publicado ya en el número 5 de esta misma revista, y que estudiaba al sofista y al filósofo «a la luz del *Protágoras* de Platón».

El crítico manifiesta ruidosamente su desacuerdo con las tesis de Pilar Palop principalmente a propósito de los dos puntos siguientes:

(1) El *primero*, relativo a la formulación que Pilar Palop propone de la oposición Sócrates/Protágoras por medio de la oposición entre los conceptos de *Filosofía mundana* y *Filosofía académica*. Al parecer (siempre según el crítico) esta formulación sería impertinente, y, en todo caso, no podría concluirse que Platón haya presentado en el *Protágoras* a un Sócrates que defiende la inenseñabilidad de la Filosofía.

(2) El *segundo*, relativo a las relaciones entre la Filosofía y la Política: el crítico aduce que la Filosofía no puede de ningún modo, confundirse con la Política, ni recíprocamente y acusa a Pilar Palop de tergiversación imperdonable en momentos en los que, exponiendo el texto platónico, habla de Política en lugar de Filosofía o recíprocamente.

A nuestro juicio, el crítico ha incurrido, en su crítica, en pecado grave de grosería al simplificar los componentes de una compleja situación dialéctica que precisamente habían sido fina y certeramente determinados por Pilar Palop en su trabajo. El crítico no ha hecho justicia al trabajo de Pilar Palop, debido (nos parece), a que no ha captado la precisión de sus planteamientos y de las fórmulas del trabajo que publica. Ha tomado sólo un aspecto del Todo y ha distorsionado el conjunto.

*Ad* (1) Precisamente una de las sugerencias más in-

teresantes del trabajo de Pilar Palop es aquella que nos incita a poner en relación la oposición platónica entre Protágoras y Sócrates con la temática de la oposición kantiana entre la Filosofía académica y la Filosofía mundana. Pilar Palop había desarrollado agudamente la paradoja de un Protágoras sofista, que, al defender la enseñabilidad de las virtudes resulta estar manteniendo la concepción de una sabiduría que es enseñable como tarea propia de un oficio gremial, de una «Filosofía académica» —frente a un Sócrates filósofo que, al dudar de la enseñabilidad de la virtud está dudando también de la propia Filosofía como oficio específico, gremial, académico, está moviéndose en el terreno de la «Filosofía mundana»—. La paradoja es evidente, y es un gran mérito de Pilar Palop el haberla formulado tan limpiamente. Paradoja, precisamente, desde la perspectiva platónica puesto que, según ella, el fundador de la Filosofía académica resulta estar presentando al sofista a quien ataca como paradigma de una Filosofía enseñable, mientras que el Sócrates que inspira su propia sabiduría aparece al mismo tiempo, como la negación del proyecto mismo de la Academia platónica.

Es cierto que en el propio *Protágoras*, y como tantas veces ha sido advertido, los papeles de Sócrates y Protágoras parecen no mantenerse fijos. Incluso suele hablarse de una inversión de posturas, porque es Sócrates quien termina por postular la necesidad de la enseñabilidad de la virtud (como ciencia de la medida) mientras que Protágoras, al parecer acabará desconfiando de esta posibilidad que al comiencio del diálogo defendía. Es la famosa contradicción del *Protágoras*. Pero Pilar Palop parte de esa contradicción al relacionar la cuestión con la oposición kantiana (Pág. 23, *El Basilisco* nº 5). Pero el crítico parece que sólo ha tomado uno de los términos de la contradicción, argumentando desde un dogmatismo ingenuo y adialéctico y percibiendo como simple error o despropósito lo que comienza por ser una mera presentación problemática del asunto.

Sin duda, la contradicción o la paradoja está llena de sentido y sin duda también caben muchas maneras de analizarla o, si se prefiere, de reexponer la contradicción de un saber que quiere ser racional (por tanto, enseñable) —para lo cual debe poder ser común alimentarse de la experiencia ordinaria de los hombres— y que sin embargo no puede organizarse como una ciencia («categorial»), como un cuerpo de doctrina o sistema enseñable, sin que automáticamente quede convertido en ideología codificada («escolástica») dispuesta para ser transmitida a los ciudadanos, es decir, en algo que ya no es Filosofía. (Pero ¿Quién ha dicho que una Filosofía académica debe por ello mismo ser dogmática, ideológica, «escolástica» en su sentido peyorativo?). Es cierto que Sócrates no ha negado en el *Protágoras* que la virtud en general sea enseñable, ni que la enseña en general sea imposible. Precisamente comienza distinguiendo entre las virtudes *particulares* (la música, la medicina) y las *generales*. Aquellas son, sin duda, enseñables. Pero, ¿Acaso Protágoras, que no se propone enseñar estas virtudes específicas (que se corresponden con las virtudes «prometéicas», tecnológicas) no está enseñando de hecho las «virtudes herméticas» (digamos, por tanto la Filosofía moral y política que ellas implican)? Lo que según esto Sócrates vendría aquí a decirle a Protágoras es que estas «virtudes herméticas» no pueden ser enseñadas al modo como él las enseña, a saber, por adoctrinamiento (propaganda) o como se enseña una lengua. Porque estos modos de «transmitir información» (aquellos que estudian las que hoy llamamos «didácticas especiales») sólo pueden transmitir las «virtudes especiales» y también los contenidos dogmáticos que un político (o un sacerdote) quiere inculcar a sus súbditos (o a sus fieles). Para utilizar un «analizador» cercano a nuestro asunto (el libro VI de la *República*): Los métodos de la enseñanza sofística valen para la *pistis* incluso para la *dianoia* (digamos, en términos de Espinosa: para el *primero* y *segundo género* de conocimiento) pero no valen para la *noesis*, para la Filosofía que debe comenzar por «remontar toda hipótesis». Y ¿por qué no pueden enseñarse de este modo las virtudes *herméticas*? Porque estas virtudes (diríamos para abreviar) deben considerarse presupuestas en todo aquel que pueda recibir la enseñanza de la Filosofía y, por ello, pretender enseñar estas virtudes es pretensión tan superflua como la pretensión de Protágoras de enseñar los principios de la democracia a los atenienses que han inventado la asamblea. Se comprenderá mejor lo que queremos decir si descendemos a la consideración de los contenidos de estas «virtudes generales» inenseñables, en tanto sus relaciones no son meramente armónicas, sino dialécticas ¿Cuáles son estos contenidos o virtudes, dialécticamente relacionadas de las que se habla? Atengámonos al pasaje 331 b: La *Diké* y el *Aidós* ¿por qué cita Platón, precisamente, a estas dos virtudes como virtudes *herméticas* por antonomasia, entre las cuales median relaciones de conflicto («la Justicia acaso es impía, la Piedad acaso es injusta») ¿Cuál es el fundamento de su clasificación? ¿qué se designa con esos nombres? *Diké* tiene una referencia bastante clara: es la Justicia política, la igualdad que regula las relaciones de los hombres en cuanto que son ciudadanos, animales políticos. ¿A qué se refiere el *Aidós*? La traducción es muy delicada: unos hablan de «sentimientos de vergüenza», otros de pudor, de respeto, de piedad —pero precisamente de respeto o piedad ante los padres—. Esto nos sugiere la posibilidad

de interpretar la oposición *Diké/Aidós* por medio de la oposición, que es el nervio trágico de la *Antígona* de Sófocles entre las leyes escritas y las leyes no escritas, por un lado, y, por otro lado, por medio de la oposición de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles entre el Estado y la Familia. Porque las leyes de la ciudad fundadas en la igualdad tienen como virtud propia la justicia, que ha de regularse por medio de leyes escritas; mientras que las leyes de la Familia, constituidas en torno a relaciones de desigualdad (hombres y mujeres, viejos y jóvenes, padres e hijos), sólo pueden sostenerse sobre la amistad (digamos, la *fraternidad* virtud *ética* antes que *moral*) y ésta se nutre de las costumbres heredadas, de las leyes no escritas. Con razón se ha dicho que la *Antígona* de Sófocles contiene la crítica al democratismo llamado «racionalista» y que en rigor tiene mucho de «ordenancista» (Creonte sería un símbolo de Pericles, el que dicta las leyes, como Protágoras, su amigo, se las dictó a la colonia de Turio), al democratismo que cree que toda la vida puede ser sistematizada a partir de una Constitución. La Justicia es necesaria y ella misma es ya resultado de una tradición —de Hermes—. Pero es insuficiente, y Hermes también ha tenido que enseñar la fraternidad, el respeto a las relaciones no escritas a las cuales Antígona obedece sin embargo. Suponiendo, pues, que *Diké* y *Aidós* pudieran coordinarse de algún modo respectivamente con el Estado y la Familia de la *Ética a Nicómaco* y con las leyes escritas y no escritas de la *Antígona* sofoclea se nos revelaría una razón profunda por la cual Platón, en el *Protágoras* defiende que son esas «virtudes herméticas» aquellas que no pueden ser enseñadas a la manera sofística, a saber: porque estas virtudes deben estar vivas ya para que la misma enseñanza sofística sea posible. Si no hay igualdad política y social, la enseñanza de las virtudes universales es imposible porque sólo los ricos pueden frecuentar la casa de Calias. Si no hay respeto, acaso una suerte de fe en la autoridad del maestro, entonces no cabe la relación de discípulo. ¿Y de aquí se deduce que Sócrates esté negando la posibilidad del cultivo académico de la Filosofía? También lo contrario, porque podría decirse que con ello está Sócrates regresando a las condiciones para que tal cultivo (que comprende también de algún modo la enseñanza) sea posible: «un cultivo» que ya no será adoctrinamiento, sino investigación académica (en el sentido dialéctico de la Academia platónica, un sentido que permanece por cierto incluso en el concepto de la Filosofía escolástica).

*Ad (2)* ¿Y acaso la Filosofía puede ser desvinculada de la vida de estas virtudes *herméticas* éticas y morales? Una nueva dialéctica se nos abre aquí: porque si es cierto que la Filosofía socrática (como señalaba Pilar Palop), tiende constantemente a desvincularse de toda conexión con las virtudes políticas, a mantenerse en el éter de la conciencia gnóstica pura (de la «Filosofía pura»). Como el sabio de la famosa disgresión del *Teeteto*, también es cierto que es Platón quien ha hablado continuamente de la necesidad de la «vuelta a la caverna», a los intereses pragmáticos representados por Protágoras. Además, sólo desde el reconocimiento de esa necesidad, el *Gnosticismo* cobra su grandeza que perderá cuando se comience por partir —como parece que lo hace nuestro crítico— de la ingenua creencia en la originaria autonomía de una «Filosofía pura». Y precisamente en el trabajo de Pilar Palop encontramos también fórmulas abundantes de esta dialéctica.