

Protágoras: del intelectualismo socrático a un intelectualismo de la justificación

Protagoras: from Socratic intellectualism to an intellectualism of justification

Robin Javier Castro Lemus*



Fecha de entrega: 26/04/2025

Fecha de evaluación: 20/07/2025

Fecha de aprobación: 25/07/2025

Citar como: Castro Lemus, R. J. (2025). Protágoras: del intelectualismo socrático a un intelectualismo de la justificación. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 46(133), 133-145.

<https://doi.org/10.15332/25005375.9623>

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar como en el *Protágoras* Platón se desliga del intelectualismo socrático hacia un intelectualismo de la justificación que no excluye el papel que juega lo irracional en la conducta del ser humano. A diferencia del intelectualismo socrático, que postula que la *areté* es únicamente conocimiento. Estableciendo las bases de la vida mixta descrita en el *Filebo*, donde Platón incluye lo racional y lo irracional en la consecución de la vida buena (*Phlb.*, 61b).

Palabras clave. intelectualismo, Protágoras, irracional.

Abstract

The present work aims to show how, in the *Protagoras*, Plato distances himself from

Socratic intellectualism toward an intellectualism of justification that does not exclude the role played by the irrational in human conduct. Unlike Socratic intellectualism, which maintains that *areté* is solely knowledge, this shift lays the groundwork for the mixed life described in the *Philebus*, where Plato includes both the rational and the irrational in the pursuit of the good life (*Phlb.*, 61b).

Keywords. intellectualism, Protagoras, irrational

Introducción

Siguiendo el modo de proceder socrático de definir las distintas virtudes morales, los primeros diálogos platónicos, los llamados diálogos socráticos, tienen como objetivo hallar una definición de la *areté* que ponga fin al relativismo moral de los sofistas. Sin embargo, estos primeros diálogos terminan sin alcanzar la definición buscada, por lo que también han sido llamados diálogos aporéticos. Este carácter suele explicarse por el hecho de que constituyen simples ejercicios que buscan preparar el terreno a la teoría platónica de las ideas. Sin embargo, lejos de esto, aquí buscaremos dar cuenta del error que imposibilita que se alcance la definición, para lo cual se hace necesario analizar el modo de proceder de estos primeros diálogos.

En primer lugar, Sócrates propone a su interlocutor definir la *areté* en cuestión, sea la piedad (Eutifrón), el valor (Laques) u otra. Acto seguido, el interlocutor cree definir la *areté* enumerando diferentes casos, ejemplos, instancias o cualidades de la *areté*. A continuación, Sócrates le hace ver el error

*Universidad de Cartagena. Correo: rcastr01@unicartagena.edu.co. ORCID: 0009-0003-1413-3912.

advirtiendo de la diferencia entre la enumeración y la definición, que busca agrupar los caracteres genéricos de la areté en una sentencia universal. En apuros, el interlocutor procede a definir la areté recurriendo a definiciones populares correspondientes a la moralidad de la época, como es el caso del Hippias Mayor, donde se define lo bello relacionándolo con el honor (Hp. Ma¹, 291e), o el Laques, donde se define el valor como el ir al frente en la guerra (La., 190e²).

Todas estas definiciones son refutadas por Sócrates a través de ejemplos que evidencian contradicciones e insuficiencias. Luego de ejercer un efecto terapéutico que consiste en que su interlocutor reconozca su ignorancia, Sócrates toma el mando en la discusión. Agotando el último recurso, Sócrates asocia la areté con alguna forma de conocimiento: “como cuando el ‘auto-control’ o la ‘fortaleza’ son identificados en el *Cármides* con el auto-conocimiento, o el verdadero valor lo es en el *Laques* con el conocimiento de lo que es y lo que no es temible” (Taylor, 2005, p. 60).

En líneas generales, es este el modo de proceder de los llamados diálogos socráticos. Ahora bien, ¿dónde y cómo surge el error que no deja surgir la definición? El problema reside en la identificación socrática de la areté con el conocimiento y las consecuencias que de esto se derivan:

Sin embargo, bajo un examen más profundo, descubrimos que somos incapaces de decir qué forma particular de conocimiento es la que corresponde a la particular virtud en cuestión, lo cual muestra que la identificación de la virtud con el conocimiento conduce a una incapacidad de distinguir cualquier tipo de excelencia moral de la virtud en general. (Taylor, 2005, p. 61)

Lo que estos primeros diálogos revelan es que el reduccionismo socrático de la areté al conocimiento

¹Usaremos las abreviaturas de los léxicos de Liddell-Scott-Jones (1996) y de P. G. W. Glare (1996) recogidas en el diccionario griego-español de Francisco Rodríguez Adrados (1980-1994). Citaremos el diccionario griego Liddell-Scott-Jones como LSJ (Liddell, Scott y Jones, 1940).

²Usaremos para las citas la nomenclatura propia de los textos de Platón.

impide distinguir y definir las distintas virtudes en la medida en que no se da cabida a lo irracional. Esto se debe en parte a que Platón ha decidido seguir a su maestro en la empresa de intelectualizar la ética al tratarla a partir de la analogía con las artes o técnicas. Sin embargo, dicha influencia no fue tan lejos como para no darse cuenta de que para constituir una verdadera ciencia moral era necesario dar cabida a la parte irracional del individuo.

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar como en el *Protágoras* Platón se desliga del intelectualismo socrático hacia un intelectualismo de la justificación que “no excluye el papel que otras instancias no-racionales juegan en la conducta del ser humano” (Cruz, 2015, p. 22), a diferencia del intelectualismo socrático, que postula que la areté es únicamente conocimiento. Estableciendo las bases de la vida mixta descrita en el *Filebo*, donde Platón incluye lo racional y lo irracional en la consecución de la vida buena: “No hay que buscar el bien en una vida sin mezcla, sino, por el contrario, en una vida mezclada de placer y conocimiento (*καὶ νῦν δὴ τις λόγος ἐμήνυσεν ἡμῖν, ὥσπερ καὶ κατ’ ἀρχάς, μὴ ζητεῖν ἐν τῷ ἀμείκτω βίῃ τὰγαθὸν ἀλλ’ ἐν τῷ μεικτῷ*)” (Phlb., 61b).

Hacia una definición de ἀρετή

Areté (ἀρετή) sigue siendo hoy un concepto de difícil traducción. En la Grecia antigua distintos rastros la asocian a diversas formas de excelencia. Sin embargo, qué se consideraba esa excelencia fue variando con el pasar de los años: belleza, inteligencia, valor.

En la Grecia arcaica el poder económico y social estaba concentrado en una minoría que gozaba del título de excelentes. Dicha excelencia se transmitía de generación en generación en el seno de las familias aristocráticas. Por ello, el ideal arcaico de hombre era el aristócrata, identificado con el guerrero heroico representado en la cosmovisión homérica. De este modo, la areté se encontraba asociada al valor para sobresalir en la guerra: “la areté es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresaliente como el supuesto evidente de toda posición dominante. Señorío y areté se hallaban inseparablemente unidos” (Jaeger, 2001, p. 24).

El paso de la areté heroica a la areté de la época clásica se debe en parte a los cambios en las prácticas guerreras. De la fuerza individual del guerrero homérico se pasa al modelo

representado por el soldado hoplita (de *ὅπλον*, *hóplon*, arma, escudo grande) (LSJ, 1940) cuyas estrategias innovadoras: “Rompieron con el sentido del agonismo, propio del *ethos* homérico, e implementaron reglas de combate basadas en la solidaridad y el acompañamiento colectivo” (Madrigal, 2009, p. 8). En esta línea, a partir del sentido de cooperación y solidaridad entre los miembros de un grupo, se concretó el ideal nuevo de hombre en el marco de la vida cívica, “lo cual hizo explícito el predominio de un sentido de vida en comunidad frente al sentido de vida particular” (p. 8).

Este paso generó las condiciones para la libertad de pensamiento debido a la concurrencia de pensamientos diversos. De este modo, se rompe con la mirada privilegiada y se da paso a la vida en la *pólis* (*πόλις*). “Del palacio micénico, cercado a las miradas, del núcleo aristocrático, donde solo acceden los privilegiados, se pasa al *ágora*, el espacio público por definición. La *pólis* pone a la mano el pensamiento y el conocimiento, y hace posible la democracia” (López, 2003, p. 10).

Democracia, el régimen que posibilita que más ciudadanos puedan participar en la política, en los asuntos de la *pólis*, y en el que el poder económico y social no se encuentra tan concentrado en una minoría, sino que se extiende a todos los ciudadanos que, sin embargo, no eran todos los habitantes, pues la ciudadanía no incluía a esclavos, mujeres, menores ni extranjeros, sino solo a los varones libres autóctonos mayores de edad. Este nuevo contexto es el que hace que en la Grecia clásica la *areté* se encuentre asociada a la política y a la capacidad de participar en los asuntos más importantes que conciernen a la *pólis*. Y la facultad propia que hace al ciudadano ser excelente en esta condición es la justicia (*δίκη*).

En el periodo helénico de Grecia, la *areté* se diversifica; ya no hay una, sino distintas excelencias y distintos modos de llegar a ella. Esto se debe en parte al ideal de Alejandro Magno de difundir la cultura griega por todo el mundo, lo que, debido al intercambio cultural, originó distintos modos de vida, así como distintos modos de excelencia (Shipley, 2001, p. 29). Esta es la concepción de *areté* que nos ha llegado a nuestros días. En efecto, hoy no hay una *areté* propia que identifique a los seres humanos, sino distintas capacidades según las cuales podemos ser mejores. En este trabajo dejaremos el término griego sin traducción al español para respetar la riqueza de su sentido.

Protágoras: hacia una nueva psicología moral

El *Protágoras* pretende definir la *areté* y averiguar si es posible enseñarla (una cuestión de mucho interés en un contexto político democrático en el que los sofistas ofrecen su saber a los ciudadanos a cambio de dinero). Ahora bien, se opta por lo primero y se deja de lado lo segundo, pues si bien esta inquietud es formulada al inicio del diálogo, es desechada por Sócrates con el argumento de que para saber si es posible enseñar la *areté* primero es necesario conocer qué es:

Sócrates dice que no puede contestar la pregunta de Menón, sobre si la virtud (o excelencia) puede ser enseñada, antes de que sepa lo que es. Su planteamiento fundamental, subrayado después, y que ya aparece en el *Laques* (190b), es que uno tiene que tantear al enseñar algo, salvo que sepa lo que intenta enseñar. (Hare, 1991, p. 34)

La preocupación de Platón por este tema es cada vez mayor y obedece a la necesidad de corroborar en la práctica la indagación teórica llevada a cabo en anteriores diálogos. Por esta razón, la pregunta es retomada con un nuevo aire en el *Protágoras*, diálogo que tiene como tema central determinar si la *areté* es conocimiento o no y si es susceptible de enseñanza. Cabe resaltar que dicho interrogante es formulado en un ambiente educativo: según el retrato platónico, el hogar de Calias parece, más que una casa, un centro de estudios al que los jóvenes acuden para aprender. De este modo, la escenografía del *Protágoras* contribuye a sumergirnos en la cuestión, siendo la forma literaria parte del contenido filosófico como ocurre a menudo en los diálogos.

La pregunta es retomada luego de concluir en el *Laques* que la *areté* es conocimiento (La., 195a). Si es conocimiento, es evidente que se puede enseñar (y tal es la tesis de Protágoras al inicio de la conversación). Ahora bien, si es conocimiento, ¿cómo es que no hay maestros de *areté*? Ante las dudas de algunos de los presentes, Sócrates recurre a la experiencia: hombres que sobresalieron con grandes obras para la ciudad con hijos poco sobresalientes. Lo que le permite concluir la imposibilidad de la enseñanza de la *areté*, ya que, si fuera posible enseñarla, estos hombres se la habrían enseñado a sus hijos, convirtiéndolos en ciudadanos de mérito. Entonces, si no hay maestros de *areté*, esta no será conocimiento. Por tanto, es evidente que no se

puede enseñar (esta la tesis de Sócrates). En todo caso, la conversación transcurre en medio de las posturas enfrentadas de Protágoras y Sócrates.

El diálogo inicia de madrugada con la llegada de Hipócrates a la casa de Sócrates. Hipócrates irrumpe en pleno sueño para informarle de la llegada de Protágoras a la ciudad y para pedirle que le presente al sofista con el fin de convertirse en su discípulo. Por eso le pide ir a casa de Calias, donde se hospeda Protágoras. Ante lo enérgico y apasionado de su petición, Sócrates lo calma y le pide esperar a que aclare el día antes de ir a su encuentro: “No vayamos todavía allí, amigo mío, que es temprano; pero salgamos aquí al patio, y dando vueltas de acá para allá, hagamos tiempo charlando hasta que haya luz” (*Prt.*, 311a). Se hace necesario iluminar la ingenuidad de Hipócrates antes de ir al encuentro con Protágoras.

Aprovechando el paseo, Sócrates decide examinar el interés de su amigo preguntándole qué idea tiene de Protágoras y en qué cree que va a convertirse si recurre a sus enseñanzas. Del mismo modo que decimos que Hipócrates de Ceos es médico y que Fidias es escultor, ¿qué decimos que es Protágoras? ¿Qué otro nombre hemos oído que se diga de Protágoras, como el de poeta se dice de Homero? (*Prt.*, 311e). Hipócrates reconoce que Protágoras es un sofista y, en consecuencia, si recurre a sus lecciones es para convertirse él mismo también en sofista.

Sócrates pide a su visitante una definición de sofista (*σοφιστής*) con el fin de determinar si sabe a quién va entregar su alma, a lo que Hipócrates responde: “Como indica el nombre, creo que es el conocedor de las cosas sabias” (*Prt.*, 312c). No obstante, Sócrates afirma que también se puede decir lo mismo de los pintores y los carpinteros, pues cada uno de ellos habla sabiamente de aquello a lo que se dedica. Los carpinteros lo hacen respecto de la carpintería y los pintores de la pintura, por lo que Sócrates pregunta a Hipócrates: “¿El sofista en cuál de las cosas sabias es entendido?” (*Prt.*, 312d). Este le responde que el sofista es entendido en el arte de hacer hablar hábilmente. Así formulada, la respuesta reclama aún otra pregunta por parte de Sócrates. De igual forma que el citarista hace hablar con habilidad sobre lo que es conocedor, es decir, sobre el arte de tocar la cítara, ¿sobre qué cosas hace hablar el sofista hábilmente? (*Prt.*, 312e). Sin respuesta, Hipócrates guarda silencio. La mayéutica ha surtido su efecto y ha revelado la ignorancia. Pasada la noche y llegada la claridad del día, debido a la ignorancia de Hipócrates sobre el tema, Sócrates le advierte:

¿Pues qué? ¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma? Desde luego si tuvieras que confiar tu cuerpo a alguien, arriesgándote a que se hiciera útil o nocivo, examinarías muchas veces si debías confiar o no, y convocarías, para aconsejarte, a tus amigos y parientes, meditando durante días enteros. En cambio, lo que estimas en mucho más que el cuerpo, el alma, y de lo que depende el que seas feliz o desgraciado en tu vida, haciéndote tú mismo útil o malvado, respecto de eso, no has tratado con tu padre ni con tu hermano ni con ningún otro de tus camaradas, si habéis de confiar o no tu alma al extranjero ese recién llegado. (**Prt**., 313a)

En este pasaje se expresa la preocupación socrática por el cuidado del alma. Según el *Cármides*, el alma se trata con ciertos discursos (157 a) y según el *Laques* estos discursos son acerca de la areté (*La.*, 190a). Por esta razón, el diálogo comienza preguntando por la actividad del sofista, ya que son estos los que abiertamente reconocen enseñar la areté a través de sus discursos. De ahí el interés de Hipócrates por encontrarse con Protágoras.

Con el objetivo de cuidar la parte más preciosa de su ser, Hipócrates y Sócrates caminan hacia la casa del rico Calias. Recordemos que en la *Apología*, 20a-b, Sócrates pregunta a Calias si conoce quién es conocedor de esa clase de perfección, la humana y política, y Calias responde afirmativamente citando algunos sofistas como referencia. Ahora en el *Protágoras*, Sócrates va a su casa con el fin de corroborar su afirmación.

A su llegada y luego de un largo camino (la idea de camino va a estar presente a lo largo de todo el diálogo), el lugar es descrito minuciosamente por Sócrates, quien detalla la presencia de Protágoras, Hipias y Pródico, cada uno acompañado de sus respectivos oyentes. Después de tomarse unos minutos para observar el lugar, Sócrates comunica el motivo de su visita a Protágoras, agregando al final una advertencia:

Este Hipócrates es uno de los naturales de aquí, hijo de Apolodoro, de una casa grande y próspera, y, por su disposición natural, me parece que es capaz de rivalizar con sus coetáneos. Desea, me parece, llegar a ser ilustre en la ciudad, y cree que lo lograría mejor si tratara contigo. Ahora ya mira tú si crees que debes dialogar sobre esto con nosotros solos o en compañía de otros. (**Prt**., 316c)

Protágoras agradece la advertencia, pero dice no necesitarla ya que, a diferencia de Homero, Hesíodo y Simónides, reconoce abiertamente ser un sofista y educar a los hombres, por lo que no ve inconveniente en dar explicaciones públicas. Anticipando sus intenciones, Sócrates pide llamar a Pródico e Hipias para que se unan a la conversación. Calias, como buen anfitrión, organiza una asamblea con el objetivo de que todos dialoguen sentados. Habiéndose acomodado, Protágoras pide a Sócrates repetir la pregunta a fin de que todos puedan escucharla, a lo que este replica:

Mi comienzo va a ser el mismo que hace poco, el de por qué he acudido, Protágoras. Que Hipócrates, aquí presente, estaba muy deseoso de tu compañía. Qué es lo que sacaré de provecho si trata contigo, dice que le gustaría saber. A eso se reduce nuestra petición. (*Prt*, 318a)

Ya son tres el número de veces que se ha formulado la pregunta en lo que va del diálogo, lo que no es casual si tenemos en cuenta que a cada pregunta se le ha ido agregando algo. Así, en 316c, se habla de la disposición natural que debe tener todo aquel que se entregue a la enseñanza de la areté como condición necesaria para sobresalir en la ciudad, y en 318a, se habla de esta enseñanza como algo provechoso para quien la recibe, lo que confirma el carácter útil de la areté en la medida en que esta nos acerca a la felicidad del alma, pues en 313a, se ha descrito la areté como un estado del alma.

Se prepara el terreno para la respuesta de Protágoras quien, ante el interrogante de Sócrates, responde: “Joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor” (*Prt.*, 318a). Así formulada, la respuesta resulta ser muy general para los intereses de la discusión, por lo que Sócrates insiste en preguntar sobre los asuntos en los que se desarrollará mejor Hipócrates si frecuenta la compañía de Protágoras, a lo que este responde: “Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (*Prt.*, 319a). En consecuencia, Protágoras proclama enseñar la ciencia política capaz de hacer a los hombres buenos ciudadanos.

Sócrates considera que este conocimiento no es susceptible de enseñanza, ya que cuando la ciudad necesita construcciones públicas, solo llaman a los constructores

como consejeros; asimismo, cuando se trata de naves, llaman como asesores a los constructores de naves, repudiando el consejo de todo aquel que no sea especialista en el tema. En cambio, cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconsejan por igual un carpintero, un herrero, un curtidor, un navegante o un mercader. En definitiva, todo el mundo da su consejo sin que nadie les reproche como a los de antes que, sin aprender y sin tener maestros, intenten dar el suyo. La razón de ello, dice Sócrates, está en que los atenienses consideran que no se trata de algo que pueda aprenderse.

Lo anterior, parece corroborarse con el hecho de que los ciudadanos más ilustres de Atenas no han enseñado su sabiduría a sus hijos para que destaquen como ciudadanos de mérito, sino que los han dejado a su antojo para ver si alcanzan la areté por su cuenta espontáneamente (*Prt.*, 320a). De esta forma, su crítica a la democracia, le permite a Sócrates argumentar en contra de la enseñanza de la areté tomando como ejemplo los hijos de los ciudadanos más ilustres de la ciudad. No obstante, deja abierta la pregunta y pide a Protágoras demostrarle si es posible enseñar la areté. Protágoras acepta y recurre para ello a un mito.

El mito de Prometeo: ¿es posible enseñar la areté?

Protágoras busca demostrar que el sentido moral y la justicia están repartidos por igual en cada uno de los ciudadanos con el fin de contradecir a Sócrates y su defensa de la imposibilidad de enseñar la areté. Para ello recurre a un mito que inicia así:

Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a estos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente. (*Prt*, 320d)

Epimeteo pidió permiso a Prometeo para efectuar él la distribución y este accedió con la condición de que luego Prometeo inspeccionara el reparto. Este aceptó y aquel comenzó por distribuir a unos la fuerza sin la rapidez, a los más débiles la velocidad, a otros los armaba, a los que daba una naturaleza inerme los proveía de alguna otra capacidad para su salvación; a los pequeños, les proporcionaba una

fuga alada o un habitáculo subterráneo y a otros los puso a salvo aumentando su tamaño. De esta forma, Epimeteo “equilibrando las demás cosas, hacía su reparto.

Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada” (Prt., 321a). Cuando los hubo provisto de recursos de huida, preparó una protección contra las estaciones del año: “Vistiéndolos con espeso cabello y densas pieles, capaces de soportar el invierno y capaces, también, de resistir los ardores del sol, y de modo que, cuando fueran a dormir, estas mismas les sirvieran de cobertura familiar y natural a todos” (Prt., 321a). Los calzó a unos con garras a otros con pieles duras. Y les facilitó diferentes maneras de alimentarse.

Así fue llevando a cabo la distribución sin percatarse de que había gastado las capacidades en los animales y había dejado sin dotar a la especie humana: “Mientras estaba perplejo, se le acercaba Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas” (Prt., 321c).

Cuando llegó el día destinado para que el hombre pudiera surgir de la tierra hacia la luz, Prometeo, un tanto desesperado, hizo lo siguiente: les robó el fuego a los dioses. Pero no solo el fuego, sino también la técnica para utilizarlo. Y se lo entregó a los hombres. Estos robos y este regalo hicieron posible la supervivencia del ser humano, que pudo articular rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e hizo sus casas, vestidos, calzados, coberturas y alimentos del campo. Sin embargo, no existían ciudades, pues aún no poseían el arte de la política, y los humanos vivían muy dispersos y cuando intentaban agruparse para fundar una ciudad, se atacaban unos a otros debido a que no poseían la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y terminaban pereciendo.

Por temor a que sucumbiera toda la especie, Zeus delegó en Hermes la tarea de dotar a los hombres de sentido moral y de justicia, para que existieran los lazos de amistad y el orden en las ciudades. A la pregunta de Hermes sobre cómo debía repartir la justicia y el sentido moral, si a todos por igual o si debía dárselos solo a algunos, como la ciencia médica, Zeus respondió:

A todos, que todos sean partícipes. Pues no habrá ciudades si solo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo

eliminen como a una enfermedad de la ciudad.
(*Prt*, 322d)

El mito intenta así dar razón de por qué la justicia y el sentido moral son la condición para la vida en sociedad. En el Protágoras la justicia es la areté. Por eso, a diferencia de lo que sostiene Sócrates, todos pueden hablar de estos temas en la asamblea, ya que ha sido un regalo de los dioses. Un regalo acompañado de una ley divina que es menester cumplir y comunicar. Luego del mito, Protágoras ofrece un argumento (racional) en favor del carácter enseñable de la areté y presenta el sistema educativo que después se detallará en la *República*, basado en la música y en la gimnasia (Prt., 326 a-c). Con esta educación —afirma— los atenienses buscan inculcar la areté a sus hijos desde pequeños. Si esto es así, ¿por qué de padres excelentes nacen a veces hijos vulgares? Como se había anticipado en 316c, la enseñanza de la areté supone una disposición natural que se busca modelar gracias a la educación. Algo en lo que se insistirá en la *República*: primero es la *phýsis* y luego la *paideía*.

No obstante, surge una pregunta: si el sentido moral y la justicia están en todos los ciudadanos, ¿por qué se ha de enseñar lo que se supone ya todos tienen? La areté se presenta así, como una cualidad natural de la que la educación nos hace conscientes. En una mezcla del mito y el argumento, termina el discurso de Protágoras que buscaba controvertir las principales tesis socráticas acerca la areté y la posibilidad de enseñarla.

La unidad de la areté y su relación con el conocimiento

En su discurso, Protágoras se refirió a la justicia, la sensatez y la piedad, razón por la cual Sócrates pregunta si la areté es una cierta unidad de la que estas son parte (Prt., 329c). La pregunta tiene como objetivo aclarar si la areté es un conocimiento, ya que, si es una unidad, cumple con el requisito de universalidad expuesto en el *Laques* para que un conocimiento pueda ser considerado ciencia (La., 198d). De lo contrario, no podrá ser enseñada.

Protágoras afirma que la justicia, la sensatez y la piedad son partes de la areté. Desconfiando de su respuesta y buscando saber en qué sentido Protágoras considera que están relacionadas las partes de la areté, Sócrates lanza otra pregunta:

¿acaso como son partes las partes del rostro: la boca, la nariz, los ojos y las orejas; o son como las porciones del oro que en nada se diferencian

entre sí y del conjunto, sino sólo por su grandeza y pequeñez? (*Prt*, 329d)

En respuesta, Protágoras reconoce que las partes de la areté están en relación como las partes del rostro están en relación con todo el rostro (*Prt.*, 329e). Es decir, cada una de ellas posee una facultad que le es propia, en efecto, no es el ojo como los oídos, ni la facultad suya, la misma. En consecuencia, al igual que las partes del rostro, las partes de la areté son distintas entre sí.

Sócrates se ve obligado a preguntar si los hombres participan de igual forma de las partes de la areté, es decir, los unos de una y los otros de otra, o es necesario, que si uno posee la areté, las tenga todas por igual. Protágoras afirma que es imposible que el que posea la areté las tenga todas, ya que existen hombres valientes, pero injustos, y hombres justos, pero no sabios. De esta forma, Protágoras termina afirmando que las partes de la areté son distintas entre sí, ya que ninguna de las otras partes de la areté es como la ciencia, ni como la justicia, ni como el valor, ni como la sensatez (*Prt.*, 230b). Esto parece contradecirse con lo expuesto al inicio, donde Protágoras reconocía la unidad de la areté.

El cuidado con que Sócrates ha llevado a cabo la indagación ha servido para poner en evidencia una aporía que consiste en sostener que las partes de la areté son distintas entre sí y, al mismo tiempo, reconocer que la piedad no es una cosa justa ni la justicia es algo piadoso. Protágoras se niega aceptar esta relación —la cual ya fue mostrada en el *Eutifrón* (12 a)—, porque si bien entre dos cosas, incluso las más contrarias, existe alguna semejanza (*Prt.*, 331d), no por ello vamos a concluir que son semejantes.

Ante la negativa de Protágoras, Sócrates opta por otro camino que le permita llevar la indagación a buen puerto: “Ya que me parece estar a disgusto frente a esta cuestión, dejémosla y examinemos lo otro que decías” (*Prt.*, 332a). Eso otro tiene que ver con los contrarios de los que hablaba hace un momento. A partir de aquí Sócrates retoma el curso de la indagación, que comienza por señalar la existencia de la insensatez y de su contrario, la sabiduría. Luego procede a establecer una distinción entre las acciones y los resultados que se han de desprender de dichas acciones.

De este modo, sostiene que las personas que actúan con rectitud obran sensatamente y las que no obran con rectitud obran insensatamente, por lo que podemos concluir que las cosas que se hacen insensatamente se hacen con insensatez y las sensatas, con sensatez. De igual forma, si actuamos con moderación obramos templadamente, y los que obran sin moderación actúan con insensatez. Del mismo modo, las

cosas que se hacen con fuerza, se hacen fuertemente, las que se hacen con debilidad, débilmente, etc. Los ejemplos van en la misma línea de aquellos que se exponen en el *Eutifrón* (10a), donde son presentados para mostrar la relación existente entre la piedad y la justicia. Lo mismo que Sócrates quiere demostrar a Protágoras: que las partes de la areté se encuentran en relación unas con otras.

El objetivo es demostrar que para cada cosa existe solamente un contrario: lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. Entonces, si a la sabiduría y a la templanza se les opone un mismo vicio, la insensatez, ambas serían la misma cosa. En este punto Sócrates exige tomar una decisión:

¿Cuál de las dos respuestas, pues, Protágoras, abandonaremos? ¿La de que para cada cosa hay un solo contrario, o aquella en que se afirmaba que la sabiduría era distinta de la sensatez, y que cada una por su lado eran partes de la virtud, y diferentes entre sí y desemejantes ellas mismas y sus facultades, como las partes del rostro? ¿Cuál dejamos ahora? Ya que esas dos respuestas no se llevan muy armónicamente entre sí. (*Prt*, 333a)

La contradicción radica en el hecho de que la areté no tiene un único contrario, ya que si, como sostiene Protágoras, sus partes son distintas entre sí, la justicia será algo distinto del valor, la sensatez, la piedad y la prudencia y, por lo tanto, tendrá múltiples contrarios. Para salir de esta encrucijada, Sócrates propone reconocer, como al inicio de la indagación, que las partes de la areté son semejantes entre sí, incluidas la justicia y la piedad (*Prt.*, 333b).

Sócrates defiende la unidad de la areté porque considera que todas las virtudes son reducibles al conocimiento. Protágoras, en cambio, defiende la tesis de la reciprocidad: las virtudes refieren a estados distintos, pero necesariamente relacionados (Irwin, 2000, p. 394). En efecto, necesitamos de la valentía para superar el miedo y de la templanza para no dejarnos arrastrar por los placeres; ambas se distinguen por el hecho de corregir distintos errores y se asemejan por el hecho de corregir el vicio (p. 396). Esto recuerda a lo sostenido en el *Hippias Mayor* (*Hp. Ma.*, 300b) cuando se afirma la existencia de una condición que afecta a dos cosas en común, pero no a cada una en su individualidad. Y lo que leemos en los libros II y III de la República, donde Platón sostiene que para los distintos vicios se requiere de diversos tipos de educación basados en la areté con el objetivo de corregir dichos defectos (Irwin, 2000, p. 396).

Tenemos entonces que en el *Protágoras* Sócrates defiende la tesis de la unidad de la virtud y Platón parece tomar partido por la tesis de la reciprocidad como paso previo a la concepción tripartita del alma expuesta en la *República*. “El gran descubrimiento psicológico de Platón puede ser brevemente condensado en la frase que afirma que el alma no es ni una unidad meramente diferenciada, ni una simple pluralidad de actividades independientes e inconexas, sino a la vez un uno y un muchos” (Taylor, 2005, p. 63).

La tesis de Protágoras, que afirma que las partes de la areté son distintas entre sí, podría tener alguna plausibilidad si tenemos en cuenta que muchas personas que obran injustamente son sensatas por el hecho de pensar bien la injusticia (*Prt.*, 333d). El intelectualismo socrático revela así una dificultad: la posibilidad de que las partes de la areté sean distintas entre sí; dicho de otro modo, que una persona pueda ser sensata e injusta.

Cabe subrayar que es el mismo Sócrates el que pone de manifiesto esta dificultad que él mismo intentará refutar al definir el bien como lo útil (*Prt.*, 333d). En efecto, aquel que conozca el bien sabrá que este le es útil, por tanto, no pondrá su conocimiento al servicio del mal. Insatisfecho por el diálogo y buscando desviar la atención de los presentes, Protágoras ofrece un largo discurso acerca del carácter relativo del bien (*Prt.*, 334a), lo que parece ser un modo de mostrar su descontento ante el rumbo de la indagación. Percatándose de que Protágoras no quería dialogar respondiendo con preguntas cortas, Sócrates decide dar por terminada la discusión, pues, como desmemoriado que afirma ser, le es imposible seguir tan largos discursos. Será necesaria la intervención de los presentes, en especial la de Hipias, para que no den por terminada la discusión:

Así que yo os suplico y aconsejo, Protágoras y Sócrates, que hagáis un pacto coincidiendo uno y otro en el punto medio, a instancias nuestras, como si nosotros fuéramos una especie de árbitro. Y ni tú busques esa fórmula precisa de los diálogos en la excesiva brevedad [...] ni, a su vez, Protágoras despliegue todos los cables y, soltando velas, huya hacia el alto mar de sus discursos, perdiendo de vista la tierra, sino que ambos toméis un atajo intermedio. (**Prt.**, 338a)

Atendiendo al llamado de Hipias de adaptar sus discursos a un punto medio, ambos interlocutores acuerdan reanudar la discusión.

La areté vista desde el poema de Simónides

Lo extraño es que Protágoras retoma la indagación a partir de un verso de un poema de Simónides: “Difícil es, por cierto, llegar a ser de verdad un hombre de bien, bien equilibrado de pies, de manos y de mente, forjado sin tara” (*Prt.*, 339b).

De este modo, el problema de la areté se traslada al campo de la poesía. Protágoras pretende demostrar que el poema está mal compuesto, ya que unas líneas más abajo se contradicen al sostener: “Ni siquiera me parece ajustada la sentencia de Pítaco, aunque dicha por un mortal sabio: difícil, dice, es ser un hombre digno” (*Prt.*, 339c). Al parecer para Protágoras “llegar a ser” es lo mismo que “ser”, por lo que Simónides se contradice al censurar a quien dice lo mismo que él.

Lo curioso es que en las dos oportunidades en las que Protágoras ha querido desviar el tema de la discusión ha recurrido primero a un mito y ahora a un poema. Sigue habiendo algo inexplicable en la areté que no se expresa mediante razonamientos. De este modo, Platón se va desligando del intelectualismo socrático y va incorporando lo irracional en su reflexión sobre la areté, que hasta el momento se esconde en lo divino:

Platón permaneció siempre fiel a la teoría, extraña a la enseñanza de Sócrates, de que la virtud supone una primera disposición o un don que no viene de la naturaleza ni del pensamiento reflexivo, y que atribuye, en términos un poco vagos, al concurso divino. (Brochard, 2008, p. 195)

A pesar de mantener una concepción cognoscitiva, la areté sigue siendo en el *Protágoras* un don divino, anticipándose así al *Menón* (100b). Encontramos la coexistencia de lo racional y lo irracional.

Sócrates llama en su ayuda a Pródico, famoso entre los griegos por su capacidad de distinguir entre nombres, para preguntarle si le parece que “ser” es igual o distinto de “llegar a ser” (*Prt.*, 340b). Este responde que le parece ser algo distinto y Sócrates concluye: “Pítaco no llamaba difícil a eso, al “llegar a ser digno”, como Simónides, sino a “serlo”. Y no es lo mismo, Protágoras, según dice aquí Pródico el “ser” y el “llegar a ser” (*Prt.*, 340c). Por tanto, si no es lo mismo, Simónides no se contradice en su poema al censurar las palabras de Pítaco.

Protágoras no queda conforme con esta explicación, razón por la cual Sócrates, contradiciendo lo dicho por él mismo un poco antes y haciendo caso omiso de la propuesta de Hipias, ofrece un largo discurso donde se propone mostrar cómo Simónides sostiene que no es posible para el hombre llegar a sostenerse como una persona de bien, ya que las desgracias hacen ceder a un hombre bueno hasta convertirlo en malo: “También el hombre de bien puede hacerse malo, o por el tiempo, o por la fatiga, o por la enfermedad, o por algún otro accidente” (*Prt.*, 345b). Vemos una vez más el conflicto entre lo individual y lo social. No se puede llegar a ser bueno y serlo siempre si las condiciones sociopolíticas lo impiden. Se hace necesario proyectar un Estado que haga posible la vida virtuosa de todos y cada uno de sus ciudadanos. Solo así se podrá anunciar al hombre libre de reproches que visionaba Simónides en su poema:

Por ello jamás yo, ansiando lo que es imposible conseguir, en una vana esperanza irrealizable, arrojaré la parte de vida que me toca en pos de un hombre sin reproches entre todos los que compartimos el fruto de la tierra vasta. Pero pronto os lo anunciaré si es que lo encuentro. (**Prt**., 345d)

Mientras se espera el anuncio de Simónides, todo aquel que aspire a ser una persona de mérito tendrá que optar por un punto medio en el que no sea ni bueno ni malo:

Tampoco busco, dice, un hombre irreprochable, entre cuantos recogemos el fruto de la vasta tierra, pero en seguida, si acaso lo encuentro, os lo anunciaré. De modo que no por eso dejará de elogiar a nadie; pero me basta con que alcance un término medio y con que no haga nada malo, con tal condición yo elogio y aprecio a cualquiera. (*Prt.*, 346d).

Vemos que en el poema de Simónides la areté se presenta como un conocimiento capaz de hacernos distinguir el bien y el mal. Después de exponer su visión del poema, Sócrates deja de lado la conversación referente a la poesía por tratarse de charlas “vulgares y frívolas” (*Prt.*, 347c), para retomar el curso de la indagación donde lo habían dejado, en la discusión acerca de la unidad de la areté y su relación con el conocimiento. A lo largo del diálogo, Protágoras se ha empeñado en trasladar la indagación al campo del mito y la poesía y, Sócrates, por su parte, trata de llevar la búsqueda al terreno argumental. Todo esto con el fin de determinar si la areté es conocimiento.

El cálculo en los placeres y la vida buena

Se retoma la indagación con una pregunta que Protágoras ha intentado eludir a lo largo de la conversación, pero que Sócrates se empeña en replantear:

¿La sabiduría, la sensatez, el valor, la justicia y la piedad, qué son, cinco nombres para una sola cosa, o a cada uno de los nombres subyace una esencia particular y cada objeto tiene su propia facultad, que no es igual la una de la otra? (**Prt**., 349b)

A diferencia de lo sostenido en 329d, Protágoras afirma que todas estas son partes de la areté, todas ellas muy cercanas entre sí, excepto una de ellas: el valor. Desde luego, afirma que existen muchas personas que son injustas, impías, intemperantes y muy ignorantes, pero al mismo tiempo extraordinariamente valientes (*Prt.*, 349d). Entramos así en la última parte del diálogo, en donde Sócrates intentará demostrar el carácter cognoscitivo del valor.

Para ello recurre al mismo argumento expuesto en el *Laques* según el cual las personas intrépidas son aquellas que poseen conocimiento. Así, las personas que se sumergen intrépidamente en los pozos son aquellos que poseen conocimientos en el arte de bucear. Y aquellos que son intrépidos en el combate a caballo, lo son debido a que poseen conocimientos en el arte de montar a caballo (*Prt.*, 350a).

Por tanto, aquellos que, ignorando todo esto, eran intrépidos en estas materias, no podrán ser valientes, sino locos (*Prt.*, 350b). De este modo, Sócrates concluye:

¿Acaso esos, contesté, los que son así de intrépidos, no parecen valientes, sino alocados? Y antes, en cambio, los más sabios, esos eran los más intrépidos, y eran los más intrépidos por ser los más valientes. Y, según este razonamiento, el saber sería valentía. (**Prt**., 350c)

No obstante, Protágoras refuta este argumento tras detectar en él algunas ambigüedades. Ya que cuando Sócrates sostiene que los que tienen conocimientos se superan a sí mismos y a los demás ignorantes en intrepidez, está reconociendo que la sabiduría y la valentía son lo mismo (*Prt.*, 350d). Para Protágoras esto es una falacia y denuncia que, según ese razonamiento, cualquier cosa sería conocimiento:

De proseguir de ese modo también llegarías a creer que la fuerza es sabiduría. Pues si empezaras, a continuación, a preguntarme si los fuertes son potentes, lo afirmaría. Y luego, que si los que saben pelear son más potentes que los que no saben, y ellos, una vez que han aprendido, más que ellos mismos antes de aprender, diría que sí. Al reconocer yo esto, te sería fácil, usando tales testimonios, decir que, según mi afirmación, la sabiduría era fuerza. (*Prt*, 350e)

Para Protágoras, la valentía no podrá ser considerado un conocimiento teniendo en cuenta que este se encuentra en la parte fogosa de nuestro cuerpo. Según el argumento de Protágoras, y en esto radica la falacia socrática, lo irracional no se podrá equiparar a lo racional; esto le permite excluir la valentía del resto de la areté. Por otro lado, Sócrates busca dar cabida a lo irracional, pues de lo que se trata no es de negar nuestra parte irracional, sino determinar bajo una ciencia de la medida qué placeres son buenos y cuales son malos.

En su respuesta a la objeción de Protágoras, Sócrates formula una pregunta que introduce un giro en la conversación: “¿Consideras, Protágoras, que algunos de los hombres viven bien y otros mal?” (Prt., 351b). Sin embargo, este giro no es más que aparente, ya que la pregunta busca comenzar una indagación en torno al placer que tiene como objetivo saber cuál es la relación existente entre lo racional y lo irracional en la búsqueda de la vida buena.

Puesto que es de común acuerdo sostener que el vivir apenado y dolorido es propio de hombres que han llevado una mala vida, y el vivir agradablemente propio de hombres que han vivido una buena vida, Sócrates pregunta si el placer no es en sí mismo un bien (Prt., 351e). A lo que Protágoras responde invirtiendo el argumento, ya que, en su opinión, existen entre las cosas agradables algunas que no son buenas y, al contrario, existen entre las desagradables algunas que son buenas, señalando además una tercera posibilidad: “Y, en tercer lugar, existen las indiferentes, que no son malas ni buenas” (Prt., 351d). De nuevo, como en la recomendación de Hipias y el hombre de Simónides, se insiste en el diálogo en un punto medio.

Ahora bien, Sócrates establece, y a esto iba encaminada su pregunta, que si las cosas que decimos que son buenas, lo son a causa de que son placenteras, es decir, a causa de que participan del placer. El bien desde esta perspectiva hedonista del *Protágoras* no es ya el conocimiento, sino el placer. Tesis que el sofista, un tanto contrariado, pide

examinar en conjunto con Sócrates. Para ello busca refutar cierta opinión que circula entre los atenienses según la cual muchos que conocen lo mejor no quieren ponerlo en práctica, aunque les sería posible, sino que actúan de otro modo (Prt., 352d). Esto, dicen ellos, se debe a que están subyugados por los placeres.

De este modo, la argumentación de Sócrates se basa en demostrar en qué consiste esa experiencia que ellos califican como “ser dominados por los placeres” (Prt., 353a). Para Sócrates, esta experiencia se ve reflejada en las ocasiones en las que accedemos a realizar cierto tipo de actividades aun sabiendo que son malas para nuestra salud, como es el caso de los excesos con la comida, la bebida o el sexo (Prt., 353c), lo que le lleva a preguntar: “¿En qué sentido decís que son perniciosas? ¿Porque al instante os procuran ese placer, al modo que cada una es placentera, o porque en un tiempo futuro causan enfermedades y miserias, y deparan muchos inconvenientes semejantes?” (Prt., 353d).

Tales cosas no son malas por el hecho de causar placer en el instante en que las experimentamos, sino por lo que deparan en el futuro, enfermedades y demás circunstancias desagradables. Por tanto, lo pernicioso de tales acciones no está en el placer momentáneo que nos suscitan, sino en el mal que nos depara al privarnos de otros placeres futuros. En efecto, lo malo de tomar no está en la embriaguez, que al ebrio le resulta placentera en el momento, sino en el dolor de cabeza al día siguiente. Del mismo modo, podemos decir que existen cosas buenas que resultan dolorosas, como es el caso de algunos ejercicios gimnásticos, el servicio militar y los efectos de los cuidados médicos que con sus cauterizaciones, amputaciones, fármacos y dietas, resultan buenos al tiempo que dolorosos (Prt., 354a).

De nuevo surge la pregunta: ¿por qué llaman bienes a estos, si en lugar de hacer un bien causan dolor en el momento en que se experimentan? Al contrario, estas resultan buenas no porque causen extremos dolores y sufrimientos inmediatamente, sino porque en un futuro resulta de ellas una buena disposición corporal (Prt., 354b). De la gimnasia y la medicina resulta la buena disposición del cuerpo y de la ciencia política la buena disposición del alma de los ciudadanos en la *pólis*.

Desde esta perspectiva, los hombres persiguen con conocimiento el placer porque piensan que es un bien y evitan el dolor porque creen que es un mal. Es por esto que quienes prefieren un goce momentáneo que causa mayores dolores que los placeres que hay en él, en lugar de un sufrir pasajero que produce mayores placeres que los dolores que

produce, no lo prefieren porque estén subyugados por los placeres, sino porque son ignorantes, ya que nadie que sepa que existen cosas mejores que las que hace va a realizar luego esas si puede hacer las mejores:

Porque también vosotros habéis reconocido que se yerra por falta de conocimiento al errar en la elección de los placeres y los dolores. Que eso son los bienes y los males. [...] la acción que yerra por falta de conocimiento sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo por ignorancia. De modo que eso es el “someterse al placer”: la mayor ignorancia. (*Prt*, 357e)

Platón sitúa a Sócrates en este diálogo en una postura intelectualista: “El conocimiento tiene una primacía absoluta en las acciones: si alguien escoge un mal, lo hace debido a un cierto tipo de ignorancia (una confusión mental respecto al valor de las acciones, confusión debido a una derrota moral)” (Cruz, 2015, p. 25). Según esto, la elección del mal es en el fondo una falta de apreciación del verdadero bien. En este sentido, si nuestra salvación depende de escoger los mayores bienes y renunciar a los pequeños, el arte de medir se nos presenta como la mejor garantía para nuestra conducta en la medida en que nos ayuda a determinar los casos en que es mejor sufrir con miras a un gran bien que gozar con miras a un gran mal.

Es por ello que el conocimiento ha de ser soberano y regir nuestras acciones, puesto que nuestra felicidad consiste en escoger los mayores y renunciar a los pequeños en lo que al bien se refiere. Para ello es necesario cierto arte de la medida y de la métrica: “Pero la métrica (*τὴν μετρητικὴν*) haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia” (*Prt.*, 356e). Si es métrica, nos dice Sócrates, este arte de medir es una ciencia: “Qué arte y ciencia es esa, ya lo examinaremos más adelante” (*Prt.*, 357b). Se posterga la respuesta a una reiterada pregunta que formulada a lo largo de los diálogos espera su momento en la República.

Si la areté es conocimiento, queda abierta una dificultad: la posibilidad de que todo hombre, aun en posesión de la areté, cometa errores y lleve a cabo acciones malas e injustas (*Hp. Mi.*, 367 a). De este modo, al ser la areté un conocimiento que se adquiere a partir de la práctica o enseñanza de cierto tipo de *téchne*, está expuesta a que se le dé un uso indebido. Ya que en el *Hippias Menor*: “Sócrates declara que todas las artes parecen presentar la dificultad general de que se las utilice de manera incorrecta”

(Irwin, 2000, p. 121). De donde resulta “que si una virtud fuera un arte, sería lógicamente posible utilizarla de manera inadecuada” (Irwin, 2000, p. 122).

Esta afirmación, en el contexto del *Hippias Menor*, resulta paradójica ya que la areté ha de ser antes que nada conocimiento del bien. El *Cármides* plantea la areté como ese conocimiento capaz de hacernos obrar siempre con miras al bien (*Chrm.*, 174c). En este sentido, Irwin señala el eudemonismo psicológico como solución a la aporía del diálogo: “El eudemonismo psicológico socrático facilita creer que la posibilidad lógica planteada por el Hippias no da origen a ninguna dificultad para identificar la virtud con un arte” (Irwin, 2000, p. 123). Por esta razón, no existe ninguna dificultad en relacionar la areté con el conocimiento.

De todo esto podemos concluir que nadie se dirige al mal voluntariamente, ni está en la naturaleza humana dirigirse hacia lo que cree que son males cuando puede optar por el bien (*Prt.*, 358d). En otras palabras: nadie querrá ir hacia las cosas que teme, siendo posible ir hacia las que no teme. De nuevo aparece aquí el intelectualismo socrático, pero esta vez dando cabida a lo irracional, siempre que la razón ejerza sobre ello el mando, quedando así establecida la relación entre lo racional y lo irracional en estos términos jerárquicos.

Las múltiples reiteraciones del intelectualismo socrático sugieren que el Protágoras estaría defendiendo una visión cognoscitiva de la areté. Sin embargo, el diálogo da cabida a lo irracional, revelando un estadio hedonista en el desarrollo de la teoría ética de Platón (Melling, 1987, p. 70). En esta línea, la areté ya no es únicamente conocimiento, sino también lo irracional, claro está, siempre bajo el mando indiscutible de la razón.

Aclarado esto, Sócrates retoma la indagación en el punto donde la habían dejado, esto es, en lo concerniente a analizar las palabras de Protágoras cuando afirma que la valentía se diferencia del resto de las partes de la areté (*Prt.*, 359b). Sócrates insiste en preguntar: ¿en qué dices tú que son audaces los valientes? ¿Acaso en lo temible, opinando qué es temible o no? (*Prt.*, 359d). Teniendo en cuenta esto, nadie avanza hacia lo que cree temible, pues quedó sentado que dejarse subyugar era producto de la ignorancia. Ahora bien, lo que sí es seguro es que tanto los cobardes como los valientes se dirigen hacia aquello en lo que confían. Y si esto es así, no sería absurdo afirmar que ambos se dirigen hacia las mismas cosas.

No obstante, Protágoras afirma que es todo lo contrario aquello a lo que se enfrentan los cobardes y los valientes, ya que unos quieren ir a la guerra mientras que los otros

no (Prt., 359e). Ambos interlocutores reconocen que ir a la guerra es algo bueno, por tanto, si los cobardes no quieren ir a la guerra es porque ignoran que es algo bueno. En efecto, es la ignorancia de lo temible y lo no temible la que hace que los cobardes huyan de lo más hermoso, bueno y placentero. De esta forma, la cobardía no resulta ser otra cosa que la ignorancia respecto de lo temible y lo no temible (Prt., 360c). Y, a su vez, la valentía no resulta ser otra cosa que el conocimiento de lo temible y lo no temible (Prt., 360d).

Dicho de otra manera: es la ciencia de lo temible lo que hace a los valientes ir hacia aquello que es bueno, pues como quedó sentado hace un momento, aquel que conoce el bien lo afirma aunque este le cause la muerte, como es el caso de la guerra. En todo caso, si el valor es conocimiento, ¿pueden existir hombres ignorantes y valientes a la vez? (Prt., 360e). Protágoras, un tanto irritado, da la razón a Sócrates y confiesa que según lo acordado es imposible que existan tales hombres. De donde resulta que la valentía y la sabiduría son lo mismo, por ende, la valentía no es distinta de la areté.

El diálogo termina con los papeles cambiados: Sócrates, que al inicio afirmaba la imposibilidad de la enseñanza de la areté, termina reconociendo que la *areté* es una ciencia y, por ende, que es susceptible de enseñanza. Protágoras, que al inicio sostenía que se podía enseñar, termina por reconocer que la *areté* no es una ciencia y, por ende, que no es susceptible de enseñanza (Prt., 361b-c). Dicha contradicción no es más que aparente, ya que si la areté fuese aquello que los sofistas decían enseñar a sus discípulos con ese nombre, está claro que no sería conocimiento, y no cabría enseñarla. En cambio, si es lo que piensa Sócrates, es decir, ciencia intuitiva del bien, sí se la podría enseñar (Íñigo, 1981).

Conclusión

El *Protágoras* hace corresponder la areté a un conocimiento de la medida capaz de hacernos distinguir qué placeres son buenos y cuáles son malos teniendo como guía a la razón. No obstante, la aporía del diálogo surge en el momento en que Sócrates intenta asociar la valentía al conocimiento. El desarrollo del diálogo nos permite entrever que la valentía solo ha de ser considerado una areté en la medida en que se deje guiar por la razón (lo que en la *República* se traducirá en el servicio que el alma irascible debe prestar siempre al alma racional).

Teniendo en cuenta todo lo anterior, la importancia del *Protágoras* radica en mostrar un nuevo estadio en la teoría

ética de Platón en donde se da cabida a lo irracional en la búsqueda de la vida buena. El placer (*ἡδονή*) tiene entonces un papel fundamental en la ética de Platón en la medida en que, al igual que las virtudes y los deseos, surge del alma, por tanto, la verdadera areté consistirá en el equilibrio de ambos componentes.

Platón se ha ido desligando del intelectualismo socrático hacia una concepción moral que da cabida a lo irracional haciendo justicia a los hechos de psicología moral sin renunciar a la enseñanza socrática y a la importancia del autodomínio (*enkrateia*), reflejada en la superioridad de lo racional.

El *Protágoras* tiende el camino hacia una nueva psicología moral que da paso a lo irracional al tiempo que va forjando la concepción tripartita del alma. La antesala de este momento es el *Gorgias*, que postula la justicia como la areté propia del hombre. La justicia, a través de la razón, busca establecer el orden y la disposición adecuada en nuestra alma, dentro de la cual lo racional debe gobernar lo irracional.

References

- Brochard. (2008). *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Losada.
- Cruz, M. C. (2015). *Purificar la mirada: La dimensión ética del saber en Platón*. Dykinson.
- Hare, R. M. (1991). *Platón*. Alianza Editorial.
- Irwin, T. (2000). *La ética de Platón*. UNAM.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia ideales: Los de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Liddell, H., Scott, R., Jones, H., & McKenzie, R. (1940). *A greek and english lexicon* (R. McKenzie, Ed.). Clarendon Press. <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&context=lsj>
- López, R. (2003). Apuntes sobre la razón griega. *Epistemología de Ciencias Sociales*, 16, 6–14. <https://www.moebio.uchile.cl/16/lopez.html>
- Madrigal, D. (2009). La filosofía en Grecia: Sobre el encuentro mythos-logos. In C. Muñoz & C. Morales (Eds.), *La antigua Grecia. Sabios y saberes* (pp. 1–23). Universidad de Antioquia.
- Platón. (1967). *Platonis opera, i-IV* (J. Burnet, Ed.). Clarendon Press.
- Platón. (1981). *Diálogos. I. Apología. Critón. Eutífron. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras* (J. Calonge, Trans.). Gredos.

- Platón. (1983). *Diálogos. II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. crátilo* (J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri, & J. L. Calvo, Trans.). Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos. VI. Timeo. Filebo. critias* (M. Á. Durán & F. Lisi, Trans.). Gredos.
- Shipley, G. (2001). *El mundo griego después de alejandro: 323-30 a. c.* Crítica.
- Taylor, A. (2005). *Platón*. Tecnos.