

Platón
PROTÁGORAS

INTRODUCCIÓN

1. *La situación del «Protágoras» entre las obras de Platón*

El *Protágoras* es el primero de los diálogos mayores en cuanto a la fecha de su composición. La habilidad literaria y la maestría expresiva con que está compuesto hacen, sin embargo, muy inverosímil la hipótesis de algunos estudiosos -como Von Arnim, Ritter, Wilamowitz- de que fuera el más antiguo de todos los diálogos de Platón, redactado aún en vida de Sócrates. Pero es evidente que es una obra de la primera época de la producción platónica, uno de los «diálogos socráticos», escrito con anterioridad al primer viaje a Sicilia¹. Comparte, en efecto, una serie de rasgos claros con los diálogos de este periodo inicial, con los diálogos breves que consideramos algo anteriores. La imagen de Sócrates parece responder por entero a lo que creemos característico del Sócrates histórico, ocupado en problemas de ética, interesado en «los razonamientos inductivos» (como dice Aristóteles), sin una doctrina metafísica, sin ninguna teoría de las Ideas. Por otra parte, la discusión planteada concluye, como en otros diálogos menores, sin haber encontrado una respuesta válida; y este final aporético sirve sólo para mostrar la insuficiencia del pretendido saber de los interlocutores y para que Sócrates nos invite a proseguir en el empeño de buscar la definición de la virtud, a persistir en la pregunta.

1. Para referencias bibliográficas concretas sobre esta cuestión de la fecha de composición, remitimos al libro de W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato, the Man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge, 1975, páginas 213-235.

De entre los diálogos anteriores, más cortos, centrados en la inquisición acerca de una virtud determinada, nos recuerda especialmente, en algún pasaje concreto, al *Laques* (donde ya se había propuesto como ejemplo de virtud el valor, y en relación con éste se planteó el tema de la unidad de la *areté* y su proximidad al conocimiento, planteamientos muy característicos de la encuesta socrática). Por otro lado, la perspectiva con que el *Protágoras* aborda estas cuestiones es más amplia que la mantenida en los diálogos breves, ya que aquí no se persigue el dar la fórmula de tal o cual virtud en concreto, sino el determinar si la *areté* es enseñable en términos generales.

Ese carácter didáctico de la excelencia moral y política que aquí viene a discutirse -que es un tema del mayor interés en la época de la democracia ilustrada de Pericles y uno de los lemas de la ideología de los sofistas- remite en seguida a la existencia de una *epistémē* o *téchnē politiké*, sobre la que los presupuestos de Sócrates y de Protágoras son un tanto divergentes. Al final del diálogo asistimos a un curioso cambio de posición entre los dos principales interlocutores: Protágoras, que comenzó postulando como un hecho evidente la enseñanza de esa *areté*, desconfía de tal posibilidad, mientras que Sócrates, que comenzó por extrañarse de tal afirmación, se ve inclinado a admitir que si la

areté es conocimiento, como parece apuntarse, habrá de ser susceptible de enseñanza. Este desconcertante giro y aparente inversión de las actitudes iniciales, que el propio Sócrates destaca, deja la cuestión abierta a futuras preguntas. Habrá que volver a replantearse el problema.

El Protágoras puede también ser leído, y ha de ser leído, como un amplio proemio a otros diálogos donde Platón vuelve a estudiar los mismos temas con un planteamiento teórico más desarrollado sobre ideas propias ya más platónicas que socráticas, seguramente-, ahondando en la búsqueda de los valores éticos como entidades objetivas y transcendentales. El tema de la virtud y del conocimiento se replantea, sobre nuevos motivos, en el *Menón*. El tema de las enseñanzas de la sofística y sus implicaciones morales y políticas vuelve a discutirse en el *Gorgias*, con unos tonos de crítica mucho más duros y agresivos. Tanto el uno como el otro reciben un enfoque global en el marco de la teoría de la *República*. Hay una notoria progresión entre estos diálogos, un desarrollo filosófico que se corresponde con la elaboración de la teoría platónica de las Ideas.

La gran mayoría de los intérpretes modernos de estos diálogos están de acuerdo en asignar tales doctrinas, posteriores a la etapa de los «diálogos socráticos», a Platón, que va mucho más lejos que su escéptico e irónico maestro en la construcción de un universo teórico en el que surgen una ontología idealista, una psicología, una ética y un proyecto político interrelacionados.

Frente a esa progresión teórica conviene destacar que la figura del Sócrates personaje de nuestro diálogo es todavía una réplica bastante fiel de la del impenitente dialogador callejero, profesor de ignorancia consciente, el de la proclama del «sólo sé que no sé nada», enfrentado a los arrogantes sofistas de la Atenas ilustrada de Pericles. Desde esta perspectiva, que insiste en el hecho de que la filosofía platónica no reviste el carácter de un todo previo y de que el Sócrates del *Protágoras* es un remedo bastante fiel del Sócrates histórico, podemos también admitir que el hedonismo racionado, o, mejor dicho, el utilitarismo moral de su teoría de una «métrica del placer» como regla ética., pudo ser una tesis defendida por el viejo filósofo ateniense. Es cierto que luego Platón combatirá, poniendo sus ideas en boca de Sócrates, ese hedonismo, en el *Gorgias*, en la *República* (505b-c) y en el *Fedón*, y llegará a un análisis más profundo del concepto de «placer» en el tardío *Filebo*. Pero el irónico Sócrates, amigo de Antístenes y de Aristipo, pudo, a pesar de su ascetismo (en rigor, el ascetismo no es incompatible con esa «métrica de los placeres») y su conocida frugalidad, haber sostenido esta teoría. La tesis socrática (que recuerda al lector actual un principio sustentado coherentemente por Epicuro) de que un cálculo racional de los placeres puede convertirse en una segura regla de conducta ha sido considerada por otros comentaristas como una afirmación convencional para la discusión con Protágoras, tomándola como un supuesto provisional -que no expresaría la opinión real de Sócrates, sino una concesión en favor de una tesis de fácil consenso- para demostrar que, incluso sobre esa base, la *areté* y la *eudaimonía* se definirían como conocimiento. Pero no vamos a entrar aquí en la discusión sobre si este hedonismo, que ha motivado demasiadas y minuciosas discrepancias, es auténticamente socrático². No vemos reparos serios para que Sócrates no pudiera defenderlo.

2. Cf. GUTHRIE, *op. cit.*, págs. 231 y sigs. Y las notas de C. C. W. TAYLOR, en su comentario, *Plato, Protagoras*, Oxford, 1975, págs. 1611-200, que destaca las ambigüedades de expresión en esta argumentación de Sócrates. Cf. también el estudio de

T. IRWIN, *Platos Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford, 1977, especialmente págs. 102-114.

La conclusión del *Protágoras* es, como ya hemos dicho, un tanto sorprendente. Se ha producido una curiosa inversión de las posiciones de los interlocutores y no se ha alcanzado ninguna decisiva respuesta a lo buscado. Para algunos este ambiguo final puede resultar decepcionante, o incluso «irritante», adjetivo que varios estudiosos emplean para referirse a la conducta de Sócrates en la discusión. Pero, para otros, ese final aporético sí representa un gran progreso sobre la situación inicial: se han aclarado las posiciones y se han descartado ciertas actitudes. En el enfrentamiento entre Sócrates y el gran Protágoras ha quedado claro que ambos tienen no sólo diversos métodos de filosofar, sino también diversos objetivos. Como representante de esta opinión, citaré a A. Koyré:

«Protágoras se inclina: Sócrates ha salido vencedor del torneo. Protágoras sabe jugar, y no le disputa la palma; pero, ¿a qué hemos llegado, a fin de cuentas? A nada.

Pues hemos llegado a la conclusión de que toda virtud es un saber o ciencia del bien; y si la virtud es saber, tendría que ser posible enseñarla, ya que, como sabemos perfectamente, lo que es ciencia se enseña, y lo que se enseña es ciencia. Ahora bien, paradójicamente, es Sócrates, según hemos visto, quien afirma que es ciencia y quien niega que sea enseñable, y Protágoras, que pretendía enseñarla, quien no admite que sea ciencia.

Mas el lector-auditor lo advierte: la contradicción y la paradoja son puramente aparentes; pues si la virtud fuese lo que Protágoras y el vulgo llaman con ese nombre, si fuese lo que aquél enseña a sus alumnos, con toda seguridad no sería ciencia, y no cabría enseñarla. En cambio, si es lo que piensa Sócrates, es decir, si fuese ciencia intuitiva de los valores y del bien, se la podría enseñar, aunque es evidente que Protágoras no sería capaz de hacerlo. ¿Quién lo haría, pues? También esto está muy claro: Sócrates, es decir, el filósofo; pues esta ciencia de la 'medida' de los valores y de las satisfacciones, de la que Sócrates nos ha prometido decirnos más tarde lo que es, no es otra cosa, según sabemos ya, que la filosofía»³.

De lo que no cabe duda es de que el *Protágoras* es uno de los diálogos más animados, más teatrales y brillantes de Platón⁴. Como pintura de un ambiente y unos caracteres el *Protágoras* posee una gracia inolvidable, que acreditaría a Platón como escritor dramático, y nos hace recordar la anécdota de que éste había renunciado, por influencia de Sócrates, a su ambición de escribir piezas para la escena. Tan sólo los diálogos más logrados de su época de plenitud, como el *Fedón*, el *Banquete* o la *República* podrían rivalizar en cuanto a ambientación y precisa representación con el *Protágoras*.

El relato en primera persona, ya que es Sócrates quien recuerda la entrevista en casa del rico Calias, adonde acudió arrastrado por el juvenil entusiasmo de Hipócrates, le permite evocar las siluetas de los sofistas, sus gestos y sus voces, con peculiar ironía. Y hay en esta presentación de Protágoras, y, tras él, esbozando sus siluetas en vivaces trazos, de Hipias, de Pródico, de Alcibiades y Calias, un humor muy diferente a la sátira dura y acerba del *Gorgias*. Platón tiene hacia Protágoras un cierto respeto, y no distorsiona demasiado la figura de este pensador, uno de los ideólogos de la democracia ateniense⁵. Protágoras es, en todo momento, un conversador atento, inteligente, con una doctrina bien asentada en tesis moderadas e ilustradas, al que los ataques dialécticos de Sócrates acaban por poner en un brete. No

hay en él esa fatua vanidad de otros interlocutores ni es un sofista que desdeñe la influencia moral de sus enseñanzas. Es una figura extraordinariamente simpática que sufre la acometida del interrogatorio socrático con notable paciencia y con una excelente buena educación. Concibe la discusión como un torneo, como la contienda entre dos *lógoi* o dos posiciones dogmáticas, al modo de las contiendas entre sofistas, y él, que se jactaba de enseñar a «hacer más fuerte el argumento más débil, no queda en actitud airosa sometido al método del *dialégesthai* y el *exetázein* del «joven» Sócrates⁶.

3. A. KOYRÉ, *Introducción a la lectura de Platón*, traducción española de V. SÁNCHEZ DE ZAVALA, Madrid, 1966, pág. 66. En la misma línea de admitir que el diálogo marca un progreso sobre los anteriores, está V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, París, 1947, págs. 136-143 y 212-219.

4. Cf. las conclusiones de GUTHRIE, *op. cit.*, pág. 235.

5. Como reconocen incluso los críticos más duros de la filosofía socrática. Citaré, p. ej., a E. MEISKINS y N. WOOD, *Class Ideology and Ancient Political Theory*, Oxford, 1978, págs. 128 y siguientes.

6. Sobre la figura histórica y la importancia filosófica de Protágoras, véase el resumen de GUTHRIE, en el vol. III de la citada obra, titulado: *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge, 1969, págs. 262-9, y su bibliografía. Cf., además, F. R. ADRADOS, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, págs. 202 y sigs.; D. PLÁCIDO, «El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles», *Hisp. Antiqua* 3 (1973), 29-68.

2. La composición del «Protágoras»

Atender, aunque sea de manera esquemática, a la cuidada estructura que el diálogo ofrece, puede resultar muy interesante, para confirmar esa habilidad literaria de Platón a que nos hemos referido. Es curioso notar cómo la composición guarda cierta analogía con la de una pieza dramática. Siguiendo esa analogía podemos distinguir varios actos, calificar de *agón* I y *agón* II (Vlastos, p. e., habla de primer y segundo «round») los enfrentamientos dialécticos de Sócrates y Protágoras, y asignar el papel de Coro al resto de los asistentes a la discusión en casa de Calias⁷. El esquema de la obra resulta claro, aunque se pueda hablar de un prólogo seguido de dos actos (separados por el intermedio de 334c-338e), o bien de tres actos, como he preferido aquí. Esta calificación de actos resulta convencional; el análisis del texto en secciones es, a nuestro parecer, preciso y claro.

Prólogo (309a-310a).

1. Sócrates encuentra a un amigo y comienza su relato.

Acto I (310b-319a).

2. Hipócrates acude a Sócrates. Conversación de ambos.

3. En casa de Calias. La reunión de sofistas (314b-316a).

4. Presentación de Protágoras y su enseñanza.

⁷ Esta analogía de la estructura del diálogo con la de una pieza teatral ha sido analizada, muy en detalle, por P. BÁDENAS, *La estructura del diálogo platónico*, Madrid, 1974 (tesis doctoral inédita), págs. 64-140. Cf. también, del mismo autor, «Indicaciones para un análisis de la estructura literaria del *Protágoras*», *Habis* 5 (1974), 37-43. G. VLASTOS, en su trad. ingl., Indianápolis-N. York, 1956, distingue diversas secciones en el diálogo, asignándoles un título a cada una.

Se ha sugerido, además, que la idea del diálogo pudo tomarla Platón de una comedia, los *Aduladores*, de Éupotis, representada en 421 (que conocemos sólo por una cita de Ateneo), cuya acción tenía lugar en la mansión de Calias, adonde acudían los sofistas - entre esos «aduladores» se encontraban Protágoras y Sócrates. Es obvio, sin embargo, que si Platón tomó algo de esta pieza, puesta en escena unos cuarenta años antes de que él escribiera el diálogo, sería sólo el marco escénico.

Acto II (319a-334o).

5. Objeciones de Sócrates.

6. Discurso de Protágoras: mito de Prometeo (320c-323a), seguido de explicación y apología (323a-328d).

7. Reparos de Sócrates y diálogo entre S. y P.

Intermedio (334e-338e).

8. Intervenciones conciliadoras.

Acto III (338e-347a).

9. Comentario poético de Simánides por Sócrates.

10. Vuelta al diálogo (347b-349d).

11. Segundo diálogo entre S. y P. acerca de la unidad de la virtud, y su relación con el conocimiento.

Epílogo (360e-362a).

12. Inconclusión y despedida.

Podemos considerar como primer motivo del diálogo el de: «¿qué es un sofista y qué es lo que enseña?». Para introducirlo Platón ha recurrido a la figura del joven Hipócrates, entusiasta e ingenuo, que acude a despertar a Sócrates, como introductor en ese ámbito de los sabios albergados en casa del rico Calias. El diálogo entre Sócrates y el ingenuo Hipócrates, mientras clarea la mañana, es una muestra de la habilidad literaria de Platón, como también la escena de la entrada en la mansión del mecenas ateniense de los sofistas. «¿Pero tú sabes a qué peligro vas a exponer tu alma?», le pregunta Sócrates al muchacho. Y da una primera definición de un sofista, maliciosamente: «viene a ser como un traficante o tendero de los alimentos del alma». Frente a esta primera cautela de Sócrates se sitúa la profesión de fe de Protágoras, orgulloso de su enseñanza y de su reputación. Pretende enseñar la ciencia política y hacer a los hombres mejores ciudadanos, resume Sócrates. ¿Pero es eso posible? ¿Puede enseñarse la *areté* en la que se funda el arte político, esa *téchnē politikē*, que Protágoras dice profesar?

Con estos reparos de Sócrates se abre el segundo tema: «si es enseñable la virtud política». Protágoras da una magnífica demostración de su elocuencia por medio de un largo discurso, que comienza con un mito, el de Prometeo y los orígenes de la civilización, y prosigue con una explicación racional de su tesis: todos los hombres están dotados y deben participar de la política, y estas capacidades para la convivencia civilizada pueden mejorarse con la enseñanza en que son maestros los sofistas. El discurso de Protágoras es admirable, por su estilo oratorio, y por las ideas que presenta, que corresponden en buena medida a las defendidas por este pensador democrático de la época de Pericles. Pero Sócrates no está contento de ese tipo de argumentación y quiere traer la cuestión a otro terreno, al coloquio por preguntas y respuestas breves y precisas. Al método sofístico de los grandes discursos, la *makrología*, opone el método dialéctico, de pregunta y respuesta seguidas y breves, la *braquilogía*, típica de su mayéutica de la definición. Protágoras recela y se necesita la intervención conciliadora de otros contertulios -de Hipias, Pródico, Calias y Alcibiades- para que acceda a proseguir la discusión.

Ahora -en lo que hemos analizado como primera parte del «Acto III»- es Sócrates quien se lanza a un largo discurso, comentando un poema de Simónides de Ceos. Con la mayor habilidad parodia así uno de los procedimientos habituales de la Sofística. Los poetas habían sido los primeros educadores de los griegos, antes de que los sofistas pretendieran asumir su relevo. La enseñanza moral del texto de Simónides es distorsionada por los manejos exegéticos de Sócrates hasta extremos de notoria paradoja. Esta manipulación del texto comentado tiene algunos rasgos de brillante ironía, como cuando se cita a los espartanos como los más fervidos amantes del saber y de la discusión intelectual y se asegura que las expulsiones temporales de extranjeros de Esparta están justificadas porque los espartanos se dedican entonces en secreto a verdaderas orgías de intelectualismo y estudio. En cierto modo, este largo discurso hace *pendant* al largo discurso de Protágoras. El sofista había manipulado un mito, y ahora Sócrates manipula, descaradamente, un poema lírico⁸. Es el propio Sócrates quien reconoce haber estado jugando hasta llegar al absurdo y quien propone, recalcando una vez más la oposición de métodos, volver al coloquio por preguntas y respuestas, en busca de una definición.

De nuevo se reanuda la cuestión sobre la unidad de la virtud, se pone el ejemplo del valor, y se continúa con el tema, característico de las encuestas de Sócrates, de la fundamentación de la virtud en el conocimiento, y de la moral, por tanto, en una ciencia. Protágoras, un tanto a su pesar, se ve arrastrado por Sócrates hasta admitir que la virtud supone el conocimiento. Pero, entonces, advierte Sócrates, tendría que ser enseñable si es que tiene algo de ciencia.

He aquí que, como Sócrates destaca, parecen haberse invertido las posiciones iniciales de ambos, porque ahora es Protágoras quien desconfía que la virtud sea una ciencia susceptible de ser enseñada, mientras que él se vería abocado a admitirlo.

Habrà que seguir investigando. Protágoras se despide con buenas palabras y pronostica un brillante futuro al diestro antagonista que ha encontrado en Sócrates.

8. De todos modos, entre la manipulación del mito de Prometeo por Protágoras (cf. C. GARCÍA GUAL., *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, 1980, págs. 52-68) y el descarado y arbitrario manejo del poema de Simónides, media un largo trecho. Ese es uno de los pasajes en que algunos modernos estudiosos encuentran «irritante» la conducta de Sócrates. Pero éste está parodiando, reduciéndolo a caricatura, un procedimiento de la habitual práctica pedagógica de los sofistas para mostrar que sólo mediante el diálogo ceñido al tema, sólo mediante su propio método, puede llegarse a resultados convincentes.

PROTÁGORAS

AMIGO, SÓCRATES

309a AMIGO. - ¿De dónde sales, Sócrates? Seguro que de una partida de caza en pos de la lozanía de Alcibiades. Precisamente lo vi yo anteayer y también- a mí me pareció un bello mozo todavía, aunque un mozo que, dicho sea entre nosotros, Sócrates, ya va cubriendo de barba su mentón¹.

b SÓCRATES. - ¿Y qué con eso? ¿No eres tú, pues, admirador de Homero, quien dijo² que la más agraciada adolescencia era la del primer bozo, esa que tiene ahora Alcibiades?

AM. - ¿Qué hay, pues, de nuevo? ¿Vienes, entonces, de su casa? ¿Y cómo se porta contigo el muchacho?

SÓC. -Bien, me parece a mí, y especialmente en el día de hoy. Que mucho ha dicho en mi favor, socorriéndome, ya que, en efecto, ahora vengo de su casa. Pero voy a decirte algo sorprendente. Aunque él estaba allí, ni siquiera le prestaba mi atención, y a menudo me olvidaba de él.

c AM. - ¿Y qué cosa tan enorme puede haberos ocurrido a ti y a él? Porque, desde luego, no habrás encontrado a alguien más bello, en esta ciudad al menos.

SÓC. -Mucho más todavía.

AM. -¿Qué dices? ¿Ciudadano o extranjero?

SÓC. - Extranjero.

AM. -¿De dónde?

SÓC. -De Abdera³.

AM. - ¿Y tan hermoso te pareció ser ese extranjero, al punto de resultarte más bello que el hijo de Clinias?

1. Platón alude, en varios pasajes, a la atracción que Sócrates sentía por los jóvenes de hermosa apariencia física y bien dotados intelectualmente (cf. *Cármides* 155c-e; *Banquete* 216d; *Alcibiades* I 103a-104d; *Gorgias* 481d). Esa atracción se expresa con frecuencia en términos eróticos; pero no hay razones para dudar del testimonio explícito de Platón de que ese *eros* socrático no comportaba una experiencia física homosexual, al modo del llamado «amor dorio». El testimonio puesto en boca de Alcibiades en el *Banquete* (215a-219d) es clarísimo al respecto; y en la sociedad griega de la época no había motivo para mostrarse cauteloso en la materia. Ese impulso erótico «sublimado» conducía a Sócrates a velar por la educación moral y espiritual del amado, de acuerdo con la doctrina sobre el amor expuesta a través de la referencia a la profetisa Diotima en el *Banquete* 201d-212a. La admiración de Sócrates, asiduo visitador de los gimnasios de Atenas, por los muchachos es, por otro lado, un rasgo típico de este filósofo, evocado reiteradamente en los diálogos primeros de Platón (*Laques*, *Cármides*, *Lisis*). En sus relaciones con distintos jóvenes, discípulos ocasionales de su afán propedéutico, destaca la que mantuvo con Alcibiades. Este *enfant terrible* de la política ateniense fue, sin duda, el favorito de Sócrates entre sus jóvenes amigos aristocráticos durante cierto período, aunque luego escapó a su influencia moral. Como es bien sabido (por la alusión de PLATÓN en la *Apología* 33a-b, y la de JENOFONTE en *Memorables* I 1, 12-16), estas relaciones de Sócrates con Alcibiades y con Critias, los cuales en su actuación política posterior tan dañinos serían a la democracia, influyeron notablemente en su condena bajo el pretexto de «corromper a los jóvenes»- La La traducción de *kalós anér* por «bello mozo» es un tanto coloquial, como lo es el tono del pasaje. Lo de «todavía» se refiere a que la mejor edad del «amado» (ho *erōmenos*) es la de «jovencito barbilampiño», según la convención erótica al uso (cf. *Alcibiades* I 131d).

2. HOMERO, *Iliada* XXIV 348; *Odisea* X 279.

3. Abdera, en la costa de Tracia, fue el lugar natal de Protágoras y de Demócrito.

SÓC. - ¿Cómo no va a parecer más bello lo que es más sabio, querido amigo?

AM.-Entonces es que acabas de encontrar a algún sabio. ¿No, Sócrates?

d SÓC. -Al más sabio, sin duda, de los de ahora, si es que consideras muy sabio a Protágoras.

AM. - ¿Pero qué dices? ¿Protágoras ha venido de viaje?

SÓC. - Ya es su tercer día aquí.

AM. - ¿Y, por tanto, vienes de estar con él?

310a SÓC. - Y de hablar y oír muchísimas cosas.

AM. - ¿Es que no vas a contarnos la reunión, si nada te lo impide, sentándote aquí, en el sitio que te cederá este esclavo?

SÓC. -Desde luego. Y os daré las gracias por escucharme.

AM. -Más bien nosotros a ti por hablar.

SÓC. -Va a ser un agradecimiento mutuo. Así que oíd.

b En esta noche pasada, aún muy de madrugada, Hipócrates, el hijo de Apolodoro y hermano de Fasón, vino a aporrear con su bastón la puerta de mi casa a grandes golpes. Apenas alguien le hubo abierto entró directamente, apresurado, y me llamó a grandes voces:

-¿Sócrates, dijo, estás despierto, o duermes? Al reconocer su voz, contesté:

-¿Hipócrates es el que está ahí? ¿Es que nos anuncias algún nuevo suceso?

-Nada, contestó, que no sea bueno.

-Puedes decirlo entonces. ¿Qué hay para que hayas venido a esta hora?

-Protágoras -dijo, colocándose a mi lado- está aquí.

-Desde anteayer, le dije yo. ¿Acabas de enterarte ahora?

c -Por los dioses, dijo, ayer noche. Y tanteando la cama se sentó junto a mis pies, y continuó: Ya de noche, desde luego muy tarde, al llegar de Énoe⁴. Mi esclavo Sático se había fugado. Venía entonces a decirte que iba a perseguirlo, cuando me olvidé por algún motivo. Cuando regresé y, después de haber cenado, nos íbamos a reposar, en ese momento mi hermano me dice que Protágoras estaba aquí. Todavía intenté en aquel instante venir a tu casa; luego, me pareció que la noche estaba demasiado avanzada. Pero, en cuanto el sueño me ha librado de la fatiga, apenas me he levantado, me trasladé aquí.

d Como yo me daba cuenta de su energía y su apasionamiento, le dije:

-¿Qué te pasa? ¿Es que te debe algo Protágoras?

Él sonrió y dijo:

-¡Por los dioses!, Sócrates, sólo en cuanto que él es sabio, y a mí no me lo hace.

-Pues bien, ¡por Zeus!, si le das dinero y le convences, también a ti te hará sabio.

e -¡Ojalá, dijo, Zeus y dioses, sucediera así!. No escatimaría nada de lo mío ni de lo de mis amigos. Pero por eso mismo vengo a verte, para que le hables de mí. Yo, por una parte, soy demasiado joven y, por otra, tampoco he visto nunca a Protágoras ni le he oído jamás. Era un niño cuando él vino aquí en su viaje anterior⁵. Sin embargo, Sócrates, todos elogian a ese hombre y dicen que es sapientísimo. ¿Pero por qué no vamos a donde se aloja, para encontrarle dentro? Descansa, según he oído, en casa de Calias el hijo de Hipónico. Vamos ya.

311a

4. *Oinôz*, es decir, la «Vinososa», era un *demós* próximo a Eléuteras, en el camino hacia Tebas. El esclavo fugitivo pretendía seguramente escapar del Ática a través de la frontera beocia.

5. Probablemente hacia el 445 a. C., cuando recibió de Pericles el encargo de preparar el código de leyes para la colonia panhelénica de Turios, fundada en 443.

Entonces le dije yo:

-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. Luego, iremos. Casi todo el tiempo lo pasa Protágoras en la casa, de modo que, ten confianza, lo encontraremos, según lo más probable, dentro.

b Después de esto, nos levantamos y paseábamos por el patio. Entonces yo, poniendo a prueba el interés de Hipócrates, le examinaba, con estas preguntas:

-Dime, Hipócrates, ahora intentas ir hacia Protágoras, y pagarle dinero como sueldo por cuidar de ti. ¿Qué idea tienes de a quién vas a ir, o de quién vas a hacerte? Por ejemplo, si pensaras ir junto a tu homónimo Hipócrates, el de Cos, de los Asclepiadas, y pagar dinero

como sueldo por ocuparse de tí, si alguno te preguntara: «¿Dime, vas a pagarle, Hipócrates, a Hipócrates en condición de qué?»

c -Le diría que como a médico.

-¿Para hacerte qué?

-Médico, dijo.

-Y si pensaras llegarte a casa de Policleteo, el de Argos, o de Fidias el ateniense y darles un pago por tu persona, si uno te preguntara: «¿Al pagar este dinero, qué idea tienes de lo que son Policleteo y Fidias?»⁶, ¿qué responderías?

6. Tanto Hipócrates como Fidias y Policleteo eran, en la época, los maestros más famosos en sus artes respectivas. En cuanto profesionales (*technítai*) que ejercen un oficio público (*dēmiourgoí*), estaban capacitados para enseñar sus técnicas, a cambio de un salario, a sus discípulos. El médico aparece ya como demiurgo en la épica homérica; el escultor es también una figura tradicional en la Atenas de Pericles; el sofista ejerce, en cambio, una ocupación más moderna y de un prestigio más ambiguo. En el *Menón* 91d, se menciona, conjuntamente, a Protágoras y a Fidias en conexión con el tema de sus honorarios. Las críticas de Platón contra la enseñanza cobrada de los sofistas reflejan un cierto prejuicio aristocrático. Y, aunque un tanto anecdóticamente, es un punto en el que éstos contrastan con Sócrates, buscador desinteresado de la verdad, que no se proclama maestro en nada ni de nadie y no vende sus lecciones. Aunque, según refiere irónicamente Platón, el mismo Sócrates habría pagado por alguna disertación -de las más baratas- de Pródico (*Crátilo* 384b), ofrecida precisamente en casa del rico Calias (*Axioco* 366c).

-Diría que escultores.

Así pues, ¿qué te harías tú mismo?

-Evidentemente, escultor.

d -Vaya, dije. Ahora, pues, al acudir a Protágoras tú y yo estaremos dispuestos a pagarle un dinero como sueldo por tu persona, si nos alcanzan nuestros recursos y le convencemos con ellos, y si no, aun disponiendo de los recursos de nuestros amigos. Si entonces alguien, al hallarnos tan decididamente afanosos en esto, nos preguntara: «Decidme, Sócrates e Hipócrates, ¿qué opinión tenéis de lo que es Protágoras al darle vuestro dinero?», ¿qué le responderíamos? ¿Qué otro nombre hemos oído que se diga de Protágoras, como el de «escultor» se dice de Fidias y el de «poeta», de Homero, qué calificación, semejante, hemos oído de Protágoras?

e -Sofista, desde luego, es lo que le denominan, Sócrates, y eso dicen que es el hombre, contestó.

-¿Cómo a un sofista, por tanto, vamos a pagarle el dinero?

-Exacto.

-Si luego alguno te preguntara también esto: «¿Y tú, en qué tienes intención de convertirte al acudir a Protágoras?»

312a Y él me dijo, ruborizándose⁷ -como apuntaba ya algo el día pude notárselo-:

-Si va de acuerdo con lo anterior, evidentemente con la intención de ser sofista.

-Y tú, le dije, ¡por los dioses!, ¿no te avergonzarías de presentarte a los griegos como sofista?

-Sí, ¡por Zeus!, Sócrates, si tengo que decir lo que pienso.

b -Pero tal vez, Hipócrates, opinas que tu aprendizaje de Protágoras no será de ese tipo, sino más bien como el recibido del maestro de letras, o del citarista, o del profesor de gimnasia, de quienes tú aprendiste lo respectivo a su arte, no para hacerte profesional, sino con vistas a tu educación, como conviene a un particular y a un hombre libre.

-Exactamente; desde luego me parece, dijo, que es algo por el estilo mi aprendizaje de Protágoras.

-¿Sabes, pues, lo que vas a hacer, o no te das cuenta?, dije.

-¿De qué?

c -Que vas a ofrecer tu alma, para que la cuide, a un hombre que es, según afirmas, un sofista. Pero qué es un sofista, me sorprendería que lo sepas. Y si, no obstante, desconoces esto, tampoco sabes siquiera a quién entregarás tu alma, ni si para asunto bueno o malo.

-Yo creo saberlo, dijo.

-Dime, ¿qué crees que es un sofista?

-Yo, dijo, como indica el nombre, creo que es el conocedor de las cosas sabias⁸.

7. Aunque los sofistas tuvieron una excelente acogida en ciertos ambientes ilustrados, como, p. ej., en la casa de Calias, y aunque gozaron de fama y de notable atracción como maestros de elocuencia, un joven ateniense, de buena familia y posición respetable, no dejaba de ver a estos personajes, sabios itinerantes, bajo una luz ambigua. (Guthrie ha comparado el aprecio que rodeaba a los sofistas en esos medios ilustrados con la admiración por los cantantes de ópera en algunos salones decimonónicos.) El avanzado Calicles, oyente de Gorgias, rechaza con decisión el aspecto profesional de esos educadores (*Gorgias* 520a). La hostilidad de otro sector, más reaccionario y un tanto popular, hacia ellos, como posibles corruptores de la juventud por su crítica de los valores tradicionales, puede verse reflejada en las *Nubes* de Aristófanes.

8. Hipócrates relaciona el nombre de *sophistés* con el adjetivo *sophós*, «sabio», y con la raíz *-ist-* de *epistasthai* «conocer». Realmente, *sophistés* está relacionado, como nombre de agente, con el verbo *sophizesthai*, «ser sabio». En un principio, el *sophistés* es el entendido en algo, con un valor semántico próximo al de *sophós*, como «experto» (aunque *sophós* tiene también un valor amplio más general); posteriormente, y por oposición al término *philosophos*, el vocablo tomó una connotación peyorativa, que ya se deja sentir en ciertos textos platónicos. (Cf. P. GROENEBOOM, *Aeschylus' Prometheus*, Amsterdam, 1966 [1ª ed., 1928], pág. 97, que reúne los principales ejemplos de esa derivación en época clásica.)

d -Pero, contesté, eso se puede decir también de los pintores y los carpinteros, que ellos son conocedores de cosas sabias. Luego si alguien nos preguntara: ¿De qué cosas sabias son conocedores los pintores?, le contestaríamos, sin duda, que de las que respectan a la ejecución de las imágenes y demás cosas por el estilo. Pero si alguno nos preguntara: «¿El sofista en cuál de las cosas sabias es entendido?», ¿qué le responderíamos? ¿De qué actividad es maestro?

-¿Qué podríamos, Sócrates, decir que es éste, sino que es un entendido en el hacer hablar hábilmente⁹?

e -Tal vez, dije, diríamos una verdad, pero no del todo. Porque nuestra respuesta reclama aún una pregunta acerca de sobre qué el sofista hace hablar hábilmente. Sin duda, como el citarista, que hace hablar con habilidad sobre lo que es conocedor precisamente, sobre el arte de la cítara, ¿no?¹⁰

-Sí.

-Bien. ¿El sofista, entonces, sobre qué asunto hace hablar hábilmente? ¿Está claro que acerca de lo que tenga conocimientos?

-Es natural.

-¿Qué es eso en lo que él, el sofista, es conocedor, y lo hace a su discípulo?

-¡Por Zeus! contestó, ya no sé qué decirte.

Después de esto le dije:

313a -¿Pues qué? ¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma?¹¹. Desde luego si tuvieras que confiar tu cuerpo a alguien, arriesgándote a que se hiciera útil o nocivo, examinarías muchas veces si debías confiarlo o no, y convocarías, para aconsejarte, a tus amigos y parientes, meditándolo 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 habías de confiar o no tu alma al extranjero ése recién llegado, sino que, después de enterarte por la

b

c noche, según dices, llegas de mañana sin haber hecho ningún cálculo ni buscado consejo alguno sobre ello, si debes confiarte o no, y estás dispuesto a dispensar tus riquezas y las de tus amigos, como si hubieras reconocido que debes reunirte de cualquier modo con Protágoras, a quien no conoces, como has dicho, con el que no has hablado jamás, y al que llamas sofista; si bien qué es un sofista, parece que lo ignoras, en quien vas a confiarte a ti mismo.

Entonces él, después de escucharme, contestó:

-Tal parece, Sócrates, por lo que tú dices.

-Ahora bien, Hipócrates, ¿el sofista viene a ser un traficante o un tendero¹² de las mercancías de que se nutre el alma? A mí, al menos, me parece que es algo así.

9. La educación retórica es la más general y destacada a primer plano en los programas de los sofistas, tanto de Protágoras, al que Sócrates menciona en el *Fedro* (267c) como uno de los grandes maestros de retórica, con su célebre teoría sobre la corrección de los nombres (*orthoépeia*), como de Gorgias (*Gorgias* 449a), gran maestro de oratoria política. Más adelante (318e), el propio Protágoras tratará de precisar en qué consiste la profesión del sofista.

10. El método inductivo utilizado por Sócrates, a base de aducir ejemplos en apariencia paralelos, es característico del Sócrates histórico, como indica ARISTÓTELES (*Metafísica* 1978^b 27-9). Su aplicación no siempre es lógicamente válida, como sucede, p. ej., en este caso, pues no es necesario dar una enseñanza especializada para hacer de alguien un experto orador. (Cf. la nota de C. C. W. TAYLOR, *ad loc.*).

11 La palabra griega *psyché* tiene un significado más amplio que la nuestra de «alma»; abarca todos los aspectos no físicos (en su oposición al cuerpo) del hombre. Es probable que, en una frase como esta inicial, se dejara aún sentir ligeramente el sentido arcaico del término: *psyché* como «vida». Pero el riesgo a que Sócrates alude no es «vital», sino moral, intelectual y espiritual a la vez. La personalidad se arriesga en la educación, ya que, en cierto modo, el alma es la persona y el yo en un sentido auténtico, como se dice en la última frase del párrafo: «...en quien vas a confiarte a ti mismo» (*seautón*). El moralismo socrático insiste en la preponderancia del cuidado del alma por encima del cuerpo y de las riquezas, tema bien subrayado en la *Apología* platónica.

12. Una de las posibles definiciones del «sofista» que ofrece el *Sofista* 223c-224e y 231d. La diferencia entre el traficante (*émporos*) y el tendero (*kápēlos*) estriba en el comercio al por mayor o al por menor de sus mercancías.

-¿Y de qué se alimenta el alma, Sócrates?

d -Desde luego de enseñanzas, dije yo. De modo que, amigo, cuidemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de lo que vende, como el traficante y el tendero con respecto al alimento del cuerpo. Pues tampoco ellos saben, de las mercancías que traen ellos mismos, lo que es bueno o nocivo para el cuerpo, pero las alaban al venderlas; y lo mismo los que se las compran, a no ser que alguno sea un maestro de gimnasia o un médico. Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee, elogian todo lo que venden; y seguramente algunos también desconocerán, de e lo que venden, lo que es bueno o nocivo para el alma. Y del mismo modo, también, los que las compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico del alma. Si tú eres conocedor de qué es útil o nocivo de esas mercancías, puedes comprar sin riesgo las enseñanzas de Protágoras y las de cualquier otro. Pero si no, ten cuidado, querido, de no jugar a los dados y arriesgarte en lo más precioso. Desde luego hay un peligro mucho mayor en la compra de enseñanzas que en la de alimentos. Pues al que compra comestibles y bebidas del mercader o del tendero, le es posible llevárselas en otras vasijas, y antes de aceptarlas en su cuerpo como comida o bebida, le es posible depositarlas y pedir consejo, convocando a quienes entiendan, de lo que pueda comerse y beberse y de lo que no, y cuánto y cuándo.

314a

b De modo que no hay en la compra un gran peligro. Pero las enseñanzas

no se pueden transportar en otra vasija, sino que es necesario, después de entregar su precio, recogerlas en el alma propia, y una vez aprendidas retirarse dañado o beneficiado.

Examinaremos esto luego con otras personas de más edad que nosotros. Pues somos aún jóvenes para discernir en un asunto tan importante.

c Ahora, sin embargo, tal como nos disponíamos, vayamos y escuchemos a ese hombre; después de oírle, consultaremos también con otros. Porque, además, no está solo Protágoras aquí, sino también Hipias de Elide. Y creo que también Pródico el de Ceos y otros muchos sabios¹³.

13 Ambos sofistas son mencionados por Platón en otros lugares, con cierto tono irónico: Hipias, en los dos diálogos que llevan su nombre; Pródico, en *Apol.* 19e, *Teages* 127e, *Rep.* 400c, *Hipias M.* 282c, *Menón* 96d, *Cármides* 163d, etc. El rasgo más destacado de Hipias era su saber enciclopédico, del que hace una ostentación en el *Hipias Mayor*. El sofista se jactaba de saber astronomía, geometría, aritmética, filología, música, mitología, historia y arqueología, además de poseer otras técnicas manuales que le permitían confeccionarse todo su atuendo. Pródico, compatriota del poeta Simónides (cf. 339e), dedicaba especial atención a la corrección de los nombres (*orthótēs onomátōn*), distinguiendo con precisión entre vocablos de aparente sinonimia. Sócrates alude en varios pasajes (*Menón* 96d, *Cármides* 163d, *Crátilo* 384b) a que había asistido a algunas lecciones suyas. Ese afán de precisión en el uso de las palabras preludia el de Sócrates en cuanto a la precisión en la búsqueda de las definiciones conceptuales. Tanto Pródico como Hipias eran más jóvenes que Protágoras y vivían aún en 399 (según *Apol.* 19e). Como embajadores de sus ciudades respectivas habían visitado Atenas en varias ocasiones y tenían notable prestigio en esta ciudad.

Con esta decisión, nos pusimos en marcha. Cuando llegamos ante el portal, nos quedamos dialogando sobre un tema que se nos había ocurrido por el camino, para que no quedara inacabado, sino que entráramos después de llegar a las conclusiones. Detenidos en el portal dialogábamos, hasta que nos pusimos de acuerdo el uno con el otro. Parece que el portero, un eunuco, nos estaba escuchando y, posiblemente, andaba irritado, por la multitud de sofistas, con los que acudían a la casa. Ya que, apenas golpeamos la puerta, al abrir y vernos, dijo: « ¡Ea, otros sofistas! ¡Está ocupado! » Y al mismo tiempo, con sus dos manos, tan violentamente como era capaz, cerró la puerta. Pero nosotros llamamos de nuevo, y él, tras la puerta cerrada, nos respondió: «¿Señores, no habéis oído que está ocupado?»

d -Buen hombre, dije yo, que no venimos a ver a Calias ni somos sofistas. Descuida. Hemos venido porque necesitamos ver a Protágoras. Así que anúncianos.

e Al fin, a regañadientes, el individuo nos abrió la puerta. Cuando entramos, encontramos a Protágoras paseando en el vestíbulo, y en fila, tras él, le escoltaban en su paseo, de un lado, Calias, el hijo de Hipónico y su hermano por parte materna, Páralo, el hijo de Pericles, y Cármides, hijo de Glaucóri, y, del otro, el otro hijo de Pericles, Jántipo, y Filípides, el hijo de Filomelo, y Antímero de Mendes, que es el más famoso de los discípulos de Protágoras y aprende por oficio, con intención de llegar a ser sofista¹⁴. Detrás de éstos, los seguían otros que escuchaban lo que se decía y que, en su mayoría; parecían extranjeros, de los que Protágoras trae de todas las ciudades por donde transita, encantándolos con su voz, como Orfeo, y que le siguen hechizados por su son¹⁵. Había también algunos de los de aquí en el coro. Al ver tal coro yo me divertí extraordinariamente; qué bien se cuidaban de no estar en cabeza obstaculizando a Protágoras, de modo que, en cuanto aquél daba la vuelta con sus interlocutores, éstos, los oyentes, se escindían muy bien y en orden por un lado y por el otro, y moviéndose siempre en círculo se colocaban de nuevo detrás de modo perfectísimo.

c «A éste alcancé a ver después»¹⁶, como decía Homero, a Hippias de Élida, instalado en la parte opuesta del pórtico, en un alto asiento. Alrededor de él, en bancos, estaban sentados Erixímaco, hijo de Acúmeno, y Fedro de Mirrinunte y Andrón, el hijo de Androción¹⁷, y extranjeros, entre ellos algunos de sus conciudadanos, y otros. Parecía que preguntaban a Hippias algunas cuestiones astronómicas sobre la naturaleza y los meteoros, y aquél, sentado en su trono, atendía por turno a cada uno de ellos y disertaba sobre tales cuestiones.

14. La madre de Calias había estado casada con Pericles, antes de separarse de éste y casarse con Hipónico. Páralo y Jántipo, los dos hijos de Pericles, murieron en la peste de Atenas al comienzo de la guerra del Peloponeso, antes que su padre. Cármides, tío por parte de madre de Platón, y que es el protagonista del diálogo de su nombre, donde se le elogia por su belleza y su *sôphrosynê* (*Carm.* 157d), fue uno de los Treinta Tiranos en 404 y murió combatiendo al lado de su primo Critias en la revuelta que derribó la oligarquía. De Filípides y de Antímero no sabemos nada más. A propósito de Antímero, se insiste en la distinción, ya aludida antes: unos escuchaban las disertaciones sofisticas con fines educativos (*epi paidefâi*), y otros, como Antímero, por oficio (*epi téchnēi*).

15. La comparación recalca que Protágoras es como un *magos* de la palabra. Después de escuchar su discurso, el propio Sócrates quedará «hechizado durante largo tiempo» (328d). Los oyentes forman un coro en torno a este solista virtuoso que es el sofista, que conduce en buen orden a sus dóciles y embobados oyentes (en contraste con el diálogo inquieto del método socrático). En el comentario de ADAM, se quiere ver en la alusión al coro una referencia concreta a la disposición del coro trágico, compuesto de 15 coreutas, ordenados en 3 hileras, de modo que Protágoras ocuparía el centro de la primera fila de 5 miembros.

16. Aquí y más abajo (en la alusión a Tántalo), Sócrates utiliza dos fórmulas homéricas (*Odisea* XI 601 y 583), tomadas de las visiones de Ulises en la evocación de las sombras de la *Nekyia*.

17. Erixímaco, hijo del médico Acúmeno, tenía esta misma profesión (JENOFONTE, *Mem.* III 13,2); figura en el *Banquete* al lado de Fedro, y allí pronuncia uno de los discursos sobre el amor. Fedro es el personaje del diálogo homónimo. Andrón, hijo de Androción (y, probablemente, padre del orador Àndroción), aparece en el *Gorgias* 487c, como un partidario de la opinión de Calicles sobre el efecto pernicioso de dedicarse en exceso a la filosofía.

d «Y, a continuación, llegué a ver también a Tántalo.» Pues también había venido de viaje Pródico de Ceos y estaba en una habitación que, antes, Hipónico usaba como cuarto de despensa, pero que ahora, a causa de la multitud de los albergados, Calias había vaciado y preparado para acoger a huéspedes. Pródico estaba allí echado, recubierto de pieles y mantas, por lo que parecía, en gran número. Junto a él estaban echados, en las camas de al lado, Pausanias, el del demo e del Cerámico, y junto a Pausanias, un joven, un muchacho todavía, según creo, de distinguido natural y muy bello también de aspecto. Me pareció oír que su nombre era Agatón, y no me sorprendería si resultase ser el amando de Pausanias. Lse era el muchacho, y además se veía a los dos Adimantos, el hijo de Cepis y el de Leucolófides, y algunos más¹⁸. De lo que hablaban no me pude yo enterar desde afuera, a pesar de estar ansioso por escuchar a Pródico. Omnisciente me parece tal hombre 316a y aun divino. Pero con el tono bajo de su voz se prodecía un cierto retumbo en la habitación que oscurecía lo que decía.

Hacia un momento que estábamos dentro, y detrás de nosotros entraron el hermoso Alcibiades, como tú dices y yo te creo, y Critias, el hijo de Calescro¹⁹.

18. De Pausanias sólo conocemos su relación con Agatón, mencionada también por JENOFONTE (*Banquete* 8.32). En el *Banquete* platónico aparece al lado de Agatón. Éste, muy joven aquí (nacido en 447), es el poeta trágico en cuya casa se celebra el «Banquete», que se ha reunido para celebrar su primera victoria escénica (en 416). Acaso el haber escuchado a Pródico influyera en su dicción poética, un tanto amanerada. Como representante de las nuevas tendencias poéticas, es recordado en dos lugares de la poética aristotélica: por haber presentado una pieza con asunto inventado, titulada *Antheus* o *Anthos* (*Poét.* 1251^b), y por el uso del coro como intermedio musical en sus piezas. Aristófanes lo ridiculiza en las *Tesmoforiantes* (año 411) y lo menciona, con cierto

aprecio, en las *Ranas* 83 sigs., aludiendo a su ausencia de la escena ateniense. El poeta, que, como Eurípides, visitó la corte de Arquelaos de Macedonia hacia el 407 a. C., o permanecía allí o había muerto ya hacia el 404, fecha de esa comedia.

19. Critias, pariente de Platón por parte de madre, aparece también en el *Cármides* y en el *Timeo*, y el diálogo *Critias* toma de él su nombre. Se distinguió en su conducta política como el más duro de los Treinta Tiranos, y como pensador, por su audacia intelectual. Nos quedan algunos fragmentos poéticos de su obra. (Cf. UNTERSTEINER-A. BATTEGAZZORE, *I Sofisti*, vol. IV, Florencia, 1962 [reed., 1967], y GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. III..., págs. 298-304, Cambridge, 1969.)

b Cuando hubimos entrado y después de pasar unos momentos contemplando el conjunto, avanzamos hacia Protágoras y yo le dije:

-Protágoras, a ti ahora acudimos éste, Hipócrates, y yo.

-¿Es con el deseo de hablar conmigo a solas o también con los demás?, preguntó.

-A nosotros, dije yo, no nos importa. Después de oír por qué venimos, tú mismo lo decides.

-¿Cuál es, pues, el motivo de la visita?, dijo.

c -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.

d -Correctamente velas por mí, Sócrates, dijo. Porque a un extranjero que va a grandes ciudades y, en ellas, persuade a los mejores jóvenes a dejar las reuniones de los demás, tanto familiares como extraños, más jóvenes o más viejos, y a reunirse con él para hacerse mejores a través de su trato, le es preciso, al obrar así, tomar sus precauciones. Pues no son pequeñas las envidias, además de los rencores y asechanzas, que se suscitan por eso mismo. Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo. Algunos otros, a lo que creo, incluso con la gimnástica, como Icco el Tarentino y el que ahora es un sofista no inferior a ninguno, Heródico de Selimbria, en otro tiempo ciudadano de Mégara. Y con la música hizo su disfraz vuestro Agatocles, que era un gran sofista, y, asimismo, Pitocliades de Ceos, y otros muchos²⁰.

e 317a Todos éstos, como digo, temerosos de la envidia, usaron de tales oficios como velos. Pero yo con todos ellos estoy en desacuerdo en este punto. Creo que no consiguieron en absoluto lo que se propusieron, pues no pasaron inadvertidos a los que dominaban en las ciudades, en relación con los cuales usaban esos disfraces. Porque la muchedumbre, para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos les proclaman. Así que intentar disimular, y no poder huir, sino quedar en evidencia, es una gran locura, si, en ese intento, y necesariamente, uno se atrae muchos más rencores de los enemigos. Pues creen que el que se comporta así ante los demás es un malhechor. Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres; creo, asimismo, que esta precaución es mejor que aquélla: mejor el reconocerlo que el ir disimulando; y, en lugar de ésta, he tomado otras precauciones, para, dicho sea con la ayuda divina, no sufrir nada grave por reconocer que soy sofista. Porque son ya muchos años en el oficio. Desde luego que tengo ya muchos en total²². Por mi edad podría ser el padre de cualquiera de vosotros. Así que me es más agradable, con

b c

mucho, si me lo permitís, sobre todas esas cosas daros la explicación delante de cuantos están aquí.

20. A ICCO se le menciona en *Leyes* 839e. Herádico de Selimbria (en Tracia) combinó la gimnástica y la medicina; PLATÓN lo cita en *Rep.* 406a-b. Agatocles es mencionado, en *Laques* 180d, como maestro de Damón, y Pitoclides, en *Alcibiades I* 118c, ambos, famosos músicos y teóricos.

21. Es curiosa esta afirmación de desdén por la opinión de la masa en un intelectual tan democrático como Protágoras. La frase está muy en consonancia con el pensar de Platón. (Cf. el pasaje del *Gorgias* 474a.)

22. Según el *Menón* 91e: «Protágoras murió cerca de los setenta años y después de cuarenta de profesión». Es decir, suponiendo que viviera aproximadamente entre 490 y 420, tendría en el momento de este encuentro cerca de 60 años y llevarla unos 30 de profesión como sofista.

Entonces yo, que sospeché que quería dar una demostración a Pródico e Hipias, y ufanarse de con qué amor habíamos acudido a él, dije:

d -¿Por qué no llamamos también a Pródico y a Hipias y a los que están con ellos para que nos escuchen? Desde luego, dijo Protágoras.

-¿Queréis, entonces, dijo Callas, que organicemos una asamblea, para que dialoguéis sentados?

e Parecía conveniente. Todos nosotros, contentos de que íbamos a oír a hombres sabios, recogiendo los bancos y las camas nos dispusimos junto a Hipias, ya que allí se encontraban los asientos. En esto, Calias y Alcibiades llegaron conduciendo a Pródico, al que habían levantado de la cama, y a los compañeros de Pródico.

Cuando todos estuvimos sentados, dijo Protágoras:

-Ahora ya puedes repetir, Sócrates, ya que todos éstos están presentes, el tema sobre el que hace un momento tratabas ante mí, en favor del muchacho.

Y yo respondí:

318a -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 sacará de provecho, si trata contigo, dice que le gustaría saber. A eso se reduce nuestra petición. En respuesta, tomó la palabra Protágoras:

-Joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, o mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor.

Al oírle, yo le respondí:

b -Protágoras, con eso no dices nada extraño, sino algo que es natural, ya que también tú, a pesar de ser de tanta edad y tan sabio, si alguien te enseñara alguna cosa que ahora no sabes, te harías mejor. Pero hagámoslo de otro modo: supongamos que, de pronto, este Hipócrates, cambiando su anhelo, deseara la compañía de este joven que acaba de llegar hace poco, de Zeuxipo de Heraclea, y acudiendo a él, como a ti ahora, le escuchara la misma propuesta que a ti, de que cada día en su compañía sería mejor y progresaría. Si alguien le preguntara: «¿En qué dices que será mejor y hacia qué avanzará?», le contestaría Zeuxipo que en la pintura. Y si tratara con Ortágoras el tebano y le oyera las mismas cosas que a ti, y le preguntara que en qué cosa cada día sería mejor estando en su compañía, respondería que en el arte de tocar la flauta²³. De este modo, ahora, también tú contéstanos al muchacho y a mí, que preguntamos:

23. Zeumpo o Zeuxis de Heraclea era uno de los pintores más famosos de la época (cf. *Gorgias* 453c). Ortágoras de Tebas era un famoso instrumentista del *aulós*, una especie de flauta.

- d* -Este Hipócrates que anda con Protágoras, cada día que lo trata, se retira hecho mejor y cada uno de esos días progresa... ¿en qué, Protágoras, y sobre qué?
- Protágoras, después de escucharme, dijo:
- Preguntas tú bien, Sócrates, y yo me alegro al responder a los que bien preguntan. Hipócrates, si acude junto a mí, no habrá de soportar lo que sufriría e al tratar con cualquier otro sofista. Pues los otros abruman a los jóvenes. Porque, a pesar de que ellos huyen de las especializaciones técnicas, los reconducen de nuevo contra su voluntad y los introducen en las ciencias técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música -y al decir esto lanzó una mirada de reojo a Hipias²⁴. En cambio, al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. 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.
- e* 319a -¿Entonces, dije yo, te sigo en tu exposición? Me parece, pues, que hablas de la ciencia política y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos.
- Ese mismo es, Sócrates, el programa que yo profeso.
- ¡Qué hermoso objeto científico te has apropiado, Protágoras, si es que lo tienes dominado! Pues no se te va a decir algo diferente de lo que pienso. Porque yo eso, Protágoras, no creía que fuera enseñable, y, al decirlo tú ahora, no sé cómo desconfiar. Y por qué no creo que eso sea objeto de enseñanza ni susceptible de previsión de unos hombres para otros, es justo que te lo explique. Yo, de los atenienses, como también de los griegos, afirmo que son sabios. Pues veo que, cuando nos congregamos en la asamblea, siempre que la ciudad debe hacer algo en construcciones públicas se manda a llamar a los constructores como consejeros sobre la construcción, y cuando se trata de naves, a los constructores de barcos, y así en todas las demás cosas, que se consideran enseñables y aprendibles. Y si intenta dar su consejo sobre el tema algún otro a quien ellos no reconocen como un profesional, aunque sea muy apuesto y rico y de familia noble, no por ello le aceptan en nada; sino que se burlan y lo abuchean, hasta que se aparta aquel que había intentado hablar, al ser abuchead, o los arqueros lo retiran y se lo llevan a una orden de los prítanos.
- b*
- c*
24. Cf. nota 13.
- d* Acerca de las cosas que creen que pertenecen a un oficio técnico, se comportan así. Pero cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconseja, tomando la palabra, lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a éstos nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar su consejo. Evidentemente, es porque creen que no se trata de algo que puede aprenderse. No sólo parece que la comunidad ciudadana opina así, sino que, en particular, los más sabios y mejores de nuestros ciudadanos no son capaces de transmitir a otros la excelencia que poseen. Por ejemplo, Pericles, el padre de estos muchachos de aquí, les ha educado notablemente bien en cosas que dependían de maestros, pero en las que él personalmente es sabio, ni él les enseña ni lo confía a ningún otro, sino que ellos, dando vueltas, triscan a su antojo, como reses sueltas, por si acaso espontáneamente alcanzan por su cuenta la virtud²⁵. Por si prefieres otro caso, a Clinias, el hermano más joven de
- e* 320a

b Alcibiades, al que aquí ves, para quien hacía de tutor el mismo varón, Pericles, éste, por temor de que no se corrompiera con el ejemplo de Alcibiades lo separó de él y lo confió para su educación a Arifrón²⁶. Antes de que pasaran seis meses, éste lo devolvió no sabiendo qué hacer con él. Y otros muchísimos puedo citarte, que, a pesar de ser ellos buenos, jamás lograron hacer mejor a ninguno ni de los propios ni de los ajenos. Así que yo, Protágoras, atendiendo a estos ejemplos, creo que no es enseñable la virtud. Pero al oírte tal aserto, me doblego y creo que tú lo dices con alguna razón, por conocer que eres experto en muchas cosas, y muchas has aprendido y otras las has descubierto tú mismo. Así que, si puedes demostrarnos de modo más claro que la virtud es enseñable, no nos privas de ello, sino danos una demostración.

c -Desde luego, Sócrates, dijo, no os privaré de ello. ¿Pero os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga la demostración relatando un mito, o avanzando por medio de un razonamiento?

En seguida, muchos de los allí sentados le contestaron que obrara como prefiriera.

-Me parece, dijo, que es más agradable contaros un mito²⁷:

25. Es difícil traducir la palabra *areté* a idiomas modernos. En general, estoy de acuerdo con la anotación de C. C. W. TAYLOR, cuando (en su comentario ya cit., págs. 745) señala: «The conventional rendering 'virtue', with its specifically moral connotations, is... highly misleading.» Pero adoptar siempre el término «excelencia», como si fuera un equivalente exacto del vocablo griego, tal como él propone, no me parece tampoco una óptima solución. Unas líneas antes hemos usado este término, aquí usamos el de «virtud», aunque advirtiendo al lector de la mucho mayor amplitud del campo semántico de *areté*, que, en su sentido, se asemeja a la *uirtus* latina o a la *virtù* renacentista, y no a la «virtud» cristiana. En una sociedad como la helénica, con una ética competitiva, agonal, la *arete* se vincula a la superioridad en todos los órdenes y al éxito social. Precisamente la moralización socrático-platónica, al interiorizar los valores morales, supondrá un cambio muy notable en ese sentido de la *areté*.

26. A Clinias se le menciona sólo otra vez en el *Alcibiades* I 118e, cuando Alcibiades se refiere a él como «una persona enloquecida». Arifrón, hermano de Pericles, compartió con él la tutoría de Alcibiades, según cuenta PLUTARCO en *Alc.*, cap. I.

27. A partir de aquí comienza «el mito de Prometeo», amañado por Protágoras para darnos su versión sofisticada sobre «los orígenes de la cultura», relato de muy varias sugerencias. He tratado de analizarlo, en contraste con otras versiones, en C. GARCÍA GUAL *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, 1980, páginas 47-68.

d Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego, y de las cosas que se mezclan a la tierra y el 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. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución. «Después de hacer yo el reparto, dijo, tú lo inspeccionas.»
e Así lo convenció, y hace la distribución. En ésta, a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada.

321a

Cuando les hubo provisto de recursos de huida contra sus mutuas destrucciones, preparó una protección contra las estaciones del año que Zeus envía, revistiéndolos 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

b de cobertura familiar y natural a todos. Y los calzó a unos con garras y
revistió a los otros con pieles duras y sin sangre. A continuación
facilitaba medios de alimentación diferentes a unos y a otros: a éstos, el
forraje de la tierra, a aquéllos, los frutos de los árboles y a los otros,
raíces. A algunos les concedió que su alimento fuera el devorar a otros
animales, y les ofreció una exigua descendencia, y, en cambio, a los
que eran consumidos por éstos, una descendencia numerosa,
proporcionándoles una salvación en la especie. Pero, como no era del
c todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las
capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la
especie humana, y no sabía qué hacer.

Mientras estaba perplejo, se le acerca 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. Precisamente era ya el día destinado, en el
que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que
Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar
d una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría
profesional junto con el fuego -ya que era imposible que sin el fuego
aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien- y, así, luego la
ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consi-
guió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste
dependía de Zeus. Ahora bien, a Prometeo no le daba ya tiempo de
penetrar en la acrópolis en la que mora Zeus; además los centinelas de
e Zeus eran terribles²⁸. En cambio, en la vivienda, en común, de Atenea y
de Hefesto, en la que aquéllos practicaban sus artes, podía entrar sin ser
notado, y, así, robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de
Atenea y se la entregó al hombre. Y de aquí resulta la posibilidad de la
vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo²⁹,
322a según se cuenta, le llegó el castigo de su robo.

Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa
de su parentesco con la divinidad³⁰, fue, en primer lugar, el único de los
animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y escul-
pir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la
voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y
b alimentos del campo. Una vez equipados de tal modo, en un principio
habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades. Así que se
veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que
aquéllas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente
como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra
las fieras. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte
bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la
fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a
otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se
dispersaban y perecían.

c Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a
Hermes que trajera a los hombres el sentido moral³¹ y la justicia, para
que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le
preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral
y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los
conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina
vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales.
d ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los
humanos, o los reparto a todos?» «A todos, dijo Zeus, y que todos sean
participes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos par-
ticiparan, 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.»

28 Los «centinelas. de Zeus son -como ya vio Heindorf- Poder y Violencia, *Kratos y Bía*, en alusión a un pasaje de HESÍODO, *Teog.* 383 y sigs.

29 «...a través de Epimeteo» puede ser una ligera alusión a la leyenda de Pandora, el ambiguo regalo de los dioses que Epimeteo, desoyendo los consejos de su hermano, aceptó.

30. La frase «...a causa de su parentesco con la divinidad» (*dià tén toû theoû syngéneian*) es secluida por algunos editores del texto (así, p. ej., Adam), por considerarla interpolada. A mi ver, sin motivo suficiente.

31 La traducción de la palabra *aidós* plantea alguna dificultad. Dice R. MONDOLFO (en *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955, pág. 538): «Me parece que sólo la expresión 'sentimiento o conciencia moral' puede traducir de manera adecuada el significado de la palabra *aidós* en Protágoras, que conserva, sin duda, el sentido originario de 'pudor, respeto, vergüenza', pero de una vergüenza que se experimenta no sólo ante los demás, sino también ante sí mismo, de acuerdo con la enseñanza pitagórica, de tan vasta repercusión en la ética antigua.» Sobre *aidós* y *dikē* en este pasaje, cf., además, lo que apunta GUTHRIE en su ya cit. *HGPh.*, III, pág. 66, y la nota de TAYLOR, *op. cit.*, a pág. 85. He preferido, con todo, la expresión «sentido moral» a la de «conciencia», término más moderno y complejo. Taylor, en su ya citada anotación al texto, dice que el que Platón haya preferido las palabras *aidós* y *dikē* a las de *sōphrosynē* y *dikaiosynē* «está probablemente más dictado por razones estilísticas que por cualquier distinción de sentido». Es cierto que las razones de estilo han influido en tal elección, para dar al relato mítico un tono arcaico y evocar el texto de HESÍODO (*Trab.* 190-210), pero también la diferencia de sentido es, a mi entender, importante. Se evita el nombre más concreto de las virtudes morales y se prefiere el nombre más vago y arcaico que acentúa su valor social (*aidós* es mucho más amplio que *sōphrosynē*).

e
323a Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su consejo, no se lo aceptan, como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades. Ésa, Sócrates, es la razón de esto.

b Para que no creas sufrir engaño respecto de que, en realidad, todos los hombres creen que cualquiera participa de la justicia y de la virtud política en general, acepta este nuevo argumento. En las otras excelencias, como tú dices, por ejemplo: en caso de que uno afirme ser buen flautista o destacar por algún otro arte cualquiera, en el que no es experto, o se burlan de él o se irritan, y sus familiares van a ése y le reprenden como a un alocado.

c En cambio, en la justicia y en la restante virtud política, si saben que alguno es injusto y éste, él por su propia cuenta, habla con sinceridad en contra de la mayoría, lo que en el otro terrero se juzgaba sensatez, decir la verdad, ahora se considera locura, y afirman que delira el que no aparenta la justicia. De modo que parece necesario que nadie deje de participar de ella en alguna medida, bajo pena de dejar de existir entre los humanos.

d Respecto de que a cualquier persona aceptan razonablemente como consejero sobre esta virtud por creer que todo el mundo -participa de ella, eso digo. Y en cuanto a que creen que ésa no se da por naturaleza ni con carácter espontáneo, sino que es enseñable y se obtiene del ejercicio, en quien la obtiene, esto intentaré mostrártelo ahora.

d Es claro que, por cuantos defectos creen los humanos que unos u otros poseen por naturaleza o azar, nadie se irrita, ni los censura ni enseña, o que nadie castiga a los que los tienen, sino que los compadece. Por ejemplo, a los feos, o los bajos, o los débiles. ¿Quién

habrá tan tonto que intente cambiarles algo en esas cosas? Porque, creo, saben que es por naturaleza y fortuna como les vienen a los hombres tales desventuras y desgracias. Pero de cuantos bienes creen que por medio del ejercicio y la atención sobrevienen a los hombres, acerca de éstos, si uno no los posee, sino que tiene los defectos contrarios, sin duda se producen indignaciones, castigos y reprimendas. De estos vicios uno es la injusticia, también lo es la impiedad y, en una palabra, todo lo opuesto a la virtud política. En éso sí que cualquiera se encoleriza y reprende a quien sea, evidentemente con el pensamiento de que se trata de algo que puede adquirirse por el cuidado y el aprendizaje. Y si quieres reflexionar, Sócrates, qué efectos logra el castigo de los malhechores, esto te va a enseñar que los hombres creen que es posible adquirir la virtud. Porque nadie castiga a los malhechores prestando atención a que hayan delinquido o por el hecho de haber delinquido, a no ser quien se vengue irracionalmente como un animal. Pero el que intenta castigar con razón no se venga a causa del crimen cometido -pues no se lograría hacer que lo hecho no haya acaecido-, sino con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni éste mismo ni otro, al ver que éste sufre su castigo. Y el que tiene ese pensamiento piensa que la virtud es enseñable. Pues castiga, a efectos de disuasión. De modo que tienen semejante opinión cuantos castigan en público o en privado³². Castigan y penalizan los hombres a quienes creen que cometen un mal, y de modo destacado los atenienses, tus compatriotas.

32. No sabemos hasta qué punto Platón recoge, en esta teoría sobre la función social del castigo, las ideas de Protágoras, pero es muy probable pensar que lo hace en buena medida. Nótese que ésta es una teoría ilustrada que descarta la noción de castigo como pago de un delito exigido por la Justicia, como algo ritual o como purificación de un daño anterior. No está tampoco muy lejana esta tesis protagórica de las ideas del propio Platón sobre la justicia social y el castigo del criminal, necesario como ejemplo y, paradójicamente -según dirá Sócrates en el *Gorgias* 479a-c-, benéfico sobre todo para el delincuente, como algo medicinal. La idea de que el criminal es como un enfermo aparece ya apuntada aquí.

De forma que, según este razonar, también los atenienses son de los que creen que la virtud es algo que puede adquirirse y aprenderse. Es natural, pues, que tus conciudadanos admitan que un herrero y un zapatero den consejos sobre asuntos políticos. Y lo de que creen que la virtud es enseñable y adquirible, Sócrates, lo tienes demostrado suficientemente, me parece.

Pero aún queda otro problema, el que tú planteas acerca de los hombres de bien: que por qué estos hombres de bien enseñan las demás cosas a sus hijos, las que dependen de profesores, haciéndolos sabios, y no en lo que respecta a la virtud por la que ellos mismos se distinguen, en nada haciéndolos mejores. Acerca de eso, Sócrates, no te diré un mito más, sino un razonamiento.

Conque, medita del modo siguiente: ¿acaso existe, o no, algo de lo que es necesario que participen todos los ciudadanos, como condición para que exista una ciudad? Pues en eso se resuelve ese problema que tú tenías, y en ningún otro punto. Porque, si existe y es algo único, no se trata de la carpintería ni de la técnica metalúrgica ni de la alfarería, sino de la justicia, de la sensatez y de la obediencia a la ley divina, y, en resumen, esto como unidad es lo que proclamo que es la virtud del hombre. Si existe eso de lo que deben participar todos, de acuerdo con ello debe obrar todo hombre, siempre que quiera aprender o hacer cualquier cosa, y sin ello, no; y al que no participe es preciso enseñárselo y castigarle, tanto si es niño, como si es hombre o mujer, hasta que por medio del castigo se haga mejor, y al que no obedezca, por más que se le castigue y enseñe, hay que echarle de la ciudad o matarle como si se

b tratase de un incurable. Si esto es así y, siendo así, los hombres de bien enseñan las demás cosas a sus hijos, pero ésta no, observa qué extrañas resultan las personas de bien.

c Pues que lo creen enseñable tanto en particular como oficialmente, lo hemos probado. Y siendo objeto de enseñanzas y cuidados, les enseñan a sus hijos las otras cosas, sobre las que no gravita la muerte como castigo, en caso de no saberlas; pero en aquello en lo que hay pena de muerte y destierros para sus propios hijos, si no han aprendido o no han sido adiestrados en la virtud, y, además de la muerte, la expropiación de las riquezas y, en una palabra, la disolución de sus familias, esto no lo enseñan ni lo cuidan con todo cuidado. ¿Puedes creértelo, Sócrates?

d Empezando desde la infancia, a lo largo de toda la vida les enseñan y aconsejan. Tan pronto como uno comprende lo que se dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan por ello, para que el niño sea lo mejor posible; le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso, y esotro feo, que una cosa es piadosa, y otra impía, y «haz estas cosas, no hagas esas». Y a veces él obedece de buen grado, pero si no, como a un tallo torcido o curvado lo enderezan con amenazas y golpes.

Después de eso, al enviarlo a un maestro, le recomiendan mucho más que se cuide de la buena formación de los niños que de la enseñanza de las letras o de la cítara.

e Y los maestros se cuidan de estas cosas, y después de que los niños aprenden *las* letras y están en estado de comprender los escritos como antes lo hablado, los colocan en los bancos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria.
326a En ellos hay muchas exhortaciones, muchas digresiones y elogios y encomios de los virtuosos hombres de antaño, para que el muchacho, con emulación, los imite y desee hacerse su semejante. Y, a su vez, los citaristas se cuidan, de igual modo, de la sensatez y procuran que los

b jóvenes no obren ningún mal. Además de esto, una vez que han aprendido a tocar la cítara, les enseñan los poemas de buenos poetas líricos, adaptándolos a la música de cítara, y fuerzan a las almas de sus discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más eurrítmicos y más equilibrados, y, con ello, sean útiles en su hablar y obrar. Porque toda vida humana necesita de la eurritmia y del equilibrio³³.

c Luego, los envían aún al maestro de gimnasia, para que, con un cuerpo mejor, sirvan a un propósito que sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras acciones.

d Y esto lo hacen los que tienen más posibilidades, como son los más ricos. Sus hijos empiezan a frecuentar las escuelas en la edad más temprana, y las dejan muy tarde. Cuando se separan de sus maestros, la ciudad a su vez les obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas, para que no obren cada uno de ellos a su antojo: de un modo sencillo, como los maestros de gramática les trazan los rasgos de las letras con un estilete a los niños aún no capaces de escribir y, luego, les entregan la tablilla escrita y les obligan a dibujar siguiendo los trazos de las letras, así también la ciudad escribe los trazos de sus leyes, hallazgo de buenos y antiguos legisladores, y obliga a gobernar y ser gobernados de acuerdo con ellas.

e Al que intenta avanzar al margen de ellas se le castiga, y el nombre de este castigo, entre vosotros y en muchos otros lugares, es el de «rectificaciones»³⁴, como si la justicia enderezara.

33. La descripción del desarrollo de las enseñanzas en la educación tradicional de los niños puede ser comparada con la que se nos presenta en las *Leyes* 809e sigs. De la importancia de la educación musical y su influencia psicológica trata con más detenimiento PLATÓN en *Rep.* 398d-402«. Sobre el tema puede verse también, como enfoque de conjunto, el libro VIII de la *Política* de ARISTÓTELES.

34. Protágoras relaciona *euthynai* (que, habitualmente, significa «examen de cuentas») con *euthynō*, «corregir», usado en 325d.

Así que, si tan grande es el cuidado de la virtud por cuenta particular y pública, ¿te extrañas, Sócrates, y desconfías de que sea enseñable la virtud? Pero no hay que extrañarse de ello, sino mucho más aún de que no fuera enseñable.

327a ¿Por qué, entonces, de padres excelentes nacen muchas veces hijos vulgares? Apréndelo también. No es nada sorprendente, si yo decía verdad en lo anterior, que en este asunto de la virtud, si ha de existir la ciudad, nadie pueda desentenderse. Si, entonces, lo que digo es así, y lo es por encima de todas las cosas, reflexiona tomando otro ejemplo: si la ciudad no pudiera subsistir, a no ser que todos fuéramos flautistas, fuera cual fuera la calidad que cada uno consiguiera; de que esto, tanto por cuenta particular como pública, todo el mundo lo enseñara a todo el mundo; de que se castigara a golpes al que no tocara la flauta bien, y de que a nadie se le privara de eso, como ahora a nadie se le priva de los derechos legales y justos, ni se les ocultan, como se hace con otras técnicas. Pues creo que la justicia y la virtud nos benefician mutuamente, y por eso, cualquiera a quienquiera que sea le habla y le enseña animosamente las cosas justas y legales. Si fuera así, y también respecto del arte de tocar la flauta pusiéramos todo empeño y generosidad en enseñarnos unos a otros, ¿crees, Sócrates, que de algún modo los hijos de los buenos flautistas se harían buenos flautistas mejor que los hijos de los mediocres?

b Yo lo que creo es que el hijo de aquel que resultara el más dispuesto naturalmente para el tocar la flauta, ese se haría famoso, y el que fuera incapaz por naturaleza sería ignorado. Y muchas veces, del buen flautista, saldría uno vulgar, y muchas otras, del vulgar, uno excelente. Pero de cualquier modo todos serían flautistas capaces, en comparación a los particulares y los que nada entendieran de la flauta.

c De igual modo, piensa ahora que, incluso el que te parece el hombre más injusto entre los educados en las leyes, ése mismo sería justo y un entendido en ese asunto, si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud, es decir que fueran unos salvajes, como los que nos presentó el año pasado el poeta Ferécates en las *Leneas*³⁵. En verdad que si te encontraras entre tales gentes, como los misántropos de aquel caso, bien desearías toparte con Euríbatos y Frinondas, y te quejarías echando de menos la maldad de los tipos de aquí. Ahora, en cambio, gozas de paz, porque todos son maestros de virtud, en lo que puede cada uno, y ninguno te lo parece.

d De igual modo, si buscaras algún maestro de la lengua griega, no encontrarías ninguno, y tampoco, creo, si buscaras quién ha enseñado a los hijos de nuestros artesanos aquel oficio que ellos han aprendido de su padre, en la medida en que su padre y sus amigos de la misma profesión podían adiestrarlos. ¿Quién más podría haberles enseñado? Creo que no es fácil, Sócrates, que aparezca un maestro de esas cosas, mientras que es fácil, en cambio, encontrarlo para las cosas inhabituales; y así sucede para la virtud y todo lo semejante. De todos modos, si alguno hay que nos aventaje siquiera un poco para conducirnos a la virtud, es digno de estima.

328a

b De estos creo ser yo uno y aventajar a los demás en ser provechoso a cualquiera en su desarrollo para ser hombre de bien, de modo digno del salario que pretendo, y aún: de más, como llega, incluso, a reconocer el propio discípulo. Por eso, he establecido la forma de percibir mi salario de' la manera siguiente: cuando alguien ha aprendido conmigo, si quiere me entrega el dinero que yo estipulo, y si no, se presenta en un templo, y, después de jurar que cree que las enseñanzas valen tanto, allí lo deposita.

c De este modo, Sócrates, yo te he contado un mito y te he expuesto un razonamiento acerca de cómo la virtud es enseñable y los atenienses así lo creen, y de cómo no es nada extraño que de buenos padres nazcan hijos mediocres, y de padres mediocres, excelentes. Así, por ejemplo, los hijos de Policeto, coetáneos de Páralo y Jantipo aquí presentes, no son nada en comparación con su padre, y lo mismo, otros de muchos artistas. A éstos³⁶ no es justo echárselo en cara todavía. Pues en ellos hay aún esperanzas, ya que son jóvenes.

d 35. La comedia *Los salvajes (Agriof)* fue representada en las Leneas de 420 a. C., lo que supone un anacronismo en la cita de Platón, ya que la fecha dramática del *Protágoras* es del 433. Probablemente, esos «salvajes» formarían el coro de la obra, que podía relatar las andanzas de algunos atenienses que, hartos de la vida política de su ciudad, cual «misántropos», trataban de encontrar una existencia más idílica entre estas gentes, desconocedoras de la civilización, con el mismo afán utópico y escapista con que Pistetero y Evélpides, en las Aves de Aristófanes, intentan hallar un mundo mejor.

36 Protágoras señala, con su gesto, a los hijos de Pericles allí presentes.

Después de tan larga y notable disertación, Protágoras dejó de hablar. Y yo, fascinado todavía, durante mucho tiempo lo miraba como si fuera a decir algo más, deseoso de escucharle. Una vez que ya comprendí que en realidad había acabado, como si me recuperase a duras penas, me dije a mí mismo, volviendo la vista a Hipócrates:

e -Hijo de Apolodoro, cuán agradecido te estoy, por haberme incitado a llegar aquí. En mucho estimo haber oído lo que he preguntado a Protágoras. Porque yo, anteriormente, creía que no había ninguna ocupación humana por la que los buenos se hicieran buenos. Pero ahora estoy convencido. A excepción de una pequeña dificultad que me queda, que evidentemente Protágoras aclarará con facilidad, ya que nos ha aclarado tantas otras muchas.

329a Desde luego, si uno tratara de estos mismos asuntos con cualquiera de los oradores populares, al punto podría escuchar discursos tan notables de Pericles o de cualquier otro de los diestros en hablar. Pero si uno les sigue preguntando a cualquiera de estos algo más como si fueran libros³⁷, ni pueden responder nada ni preguntar ellos. Mas si uno les formula cualquier pregunta, aunque sea mínima, acerca de lo dicho, como los cántaros de bronce que al golpear resuman largamente y prolongan sus vibraciones si uno no los para, también los oradores así, b a la menor pregunta, extienden ampliamente su discurso. En cambio, éste, Protágoras, es capaz de pronunciar largos y hermosos discursos, como el de ahora lo demuestra, y capaz también, al ser preguntado, de responder en breve y, en el interrogatorio, de soportar y aceptar el debate, lo que a pocos es dado. Ahora, pues, Protágoras, me falta muy poco para tenerlo todo, con tal de que me contestes a lo siguiente.

37. La desventaja de los textos escritos frente al diálogo vivo, que puede ser objeto de aclaraciones, preguntas y respuestas, es destacada por PLATÓN con mayor relieve en el conocido pasaje del *Fedro* 275d.

c De la virtud afirmas que puede enseñarse, y yo te creo más que creería a cualquiera otra persona. Pero hay algo que me ha extrañado en tu discurso; cólmame ese vacío en mi alma. Decías, pires, que Zeus

envió a los hombres la justicia y el sentido moral, y luego repetidamente en tus palabras se aludía a la justicia, la sensatez, la piedad y a todas esas cosas, como si en conjunto formaran una cierta unidad: la virtud. Detállame, por favor, exactamente con un razonamiento, si la virtud es una cierta unidad y si son partes de ella la justicia, la sensatez y la piedad, o estas que yo ahora nombraba son, todas, nombres de algo idéntico que es único. Eso es lo que aún ansío.

d

-Fácil es eso de responder, Sócrates, contestó, que de la virtud, que es única, son partes las que preguntas.

-¿Acaso, dije, 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?

e

-De aquél modo, me parece, Sócrates, como las partes del rostro están en relación con todo el rostro.

-¿Acaso, dije yo, también participan los hombres de esas partes de la virtud, los unos de una, los otros de otra, o es necesario, que si uno posee la virtud, las tenga todas?

-De ningún modo, dijo, ya que muchos son valientes, pero injustos; o, viceversa, justos, pero no sabios.

-¿Conque, en efecto, son partes de la virtud, dije yo, la sabiduría y la valentía?

-Y las más ciertas de todas, desde luego, contestó. Precisamente, la principal de las partes es la sabiduría.

-¿Cada una de ellas es distinta de la otra?, dije.

-Sí.

-¿Entonces también tiene cada una de ellas su facultad propia, como las partes del rostro? No es el ojo como los oídos, ni la facultad suya, la misma. Tampoco de las demás ninguna es como la otra, ni en cuanto a su facultad ni en otros respectos. ¿Acaso así tampoco las partes de la virtud no son la una como la otra, ni en sí ni en su facultad?

b

¿Evidentemente que será así, o no encaja con el ejemplo?

-Así es, Sócrates, dijo.

-Entonces, proseguí yo, ninguna otra de las partes de la virtud es como la ciencia, ni como la justicia, ni como el valor, ni como la sensatez, ni como la piedad.

Afirmó que no.

c

-Vaya, dije yo, examinemos en común cómo es cada una de ellas. En primer lugar, lo siguiente: ¿La justicia³⁸ es algo real, o no es nada real? A mí me parece que sí. ¿Y a ti?

38. Lo que traducimos por justicia es la virtud de tal nombre, la *dikaosynē*, mientras que la *dikē* es la realización objetiva y el sistema de normas sociales que la reflejan.

-También a mí, dijo.

-¿Qué entonces? Si alguien nos preguntara a ti y a mí: «¿Protágoras y Sócrates, decidme, esa realidad que nombrasteis hace un momento, la justicia, ella misma es justa o injusta?», yo le respondería que justa. ¿Y tú qué voto depositarías? ¿El mismo que yo, o diferente?

-El mismo, dijo.

d

-Por consiguiente, la justicia es semejante al ser justo, diría yo en respuesta al interrogador. ¿Es que tú no?

-Sí, dijo.

-Si luego a continuación nos preguntara: «¿Por consiguiente también decís que la piedad existe?», lo afirmamos, según creo.

-Sí, dijo él.

-¿Luego decís que eso es alguna realidad?» Lo diríamos, ¿o no?

También a esto asintió.

e -¿Y de esa misma realidad decís que, por naturaleza, es semejante a ser impío o a ser piadoso?» Me irritaría al menos yo con la pregunta, dije, y contestaría: «¡No blasfemes, hombre! Dificilmente habría alguna otra cosa piadosa, si no fuera piadosa la propia piedad.» Y tú, ¿qué? ¿No responderías así?

-Desde luego, dijo.

331a -Si luego, después de eso, dijera preguntándonos: «¿Qué acabáis de decir? ¿Es que no os he oído bien? Me había parecido que decíais que las partes de la virtud estaban unas respecto a otras, de tal modo que ninguna de ellas era como otra», yo le respondería que: «Lo demás lo has oído bien, pero en cuanto crees que yo también he dicho eso, te has equivocado. Porque fue Protágoras, aquí a mi lado, el que respondió eso; yo sólo preguntaba.»

Si entonces dijera: «¿Dice la verdad éste, Protágoras? ¿Afirmas tú que no es una parte como otra entre las de la virtud? ¿Es tuya esta afirmación?», ¿qué responderías?

-Sería necesario, Sócrates, reconocerlo.

b -Entonces, Protágoras, qué le responderemos, tras reconocerlo, si nos repregunta: «¿Por consiguiente, no es la piedad una cosa justa ni la justicia algo piadoso, sino algo no piadoso? ¿Y la piedad, algo no justo, sino, por consiguiente, injusto; y lo justo, impío?» Yo, personalmente, por mi cuenta, diría que la justicia es piadosa y la piedad, justa. Y en tu nombre, si me lo permites, le respondería lo mismo, que lo mismo es la justicia que la piedad o lo más semejante, y que, sobre todas las cosas, se parece la justicia a la piedad y la piedad a la justicia. Pero mira si me prohibes responder, o si concuerdas en opinar de ese modo.

c -No me parece, Sócrates, contestó, que sea el asunto tan sencillo, como para conceder que la justicia sea piadosa o la piedad justa, sino que me parece que algo diferente hay en esa asimilación. ¿Pero qué importa eso? Si quieres, pues, sea para nosotros la justicia piadosa y la piedad justa.

-No, ¡por favor!, dije yo. Pues para nada necesito lo de «si quieres» y «si te parece», al buscar una comprobación, sino sólo a ti y a mí. Y digo esto de «a ti» y «a mí», pensando que sería la mejor manera de dar demostración al razonamiento, si se le quitaran los «si ...».

d -Sin embargo, contestó él, se parece algo la justicia a la piedad. También, desde luego, en cierta manera se parece una cosa a otra. Pues lo blanco, en cierto respecto, se parece a lo negro y lo duro, a lo blando, y así las demás cosas que parecen ser más contrarias entre sí. Y las que hace poco decíamos tener distinta facultad y que no eran una como la otra. Así que con este procedimiento puedes probar, si quisieras, que todas son semejantes entre sí. Pero no es justo llamar semejantes a las cosas que tienen algo semejante, ni desemejantes a las que tienen algo diferente, por más que lo semejante sea muy pequeño.

e Me admiré yo entonces y le dije:

-¿De modo que para ti lo justo y lo piadoso están en una relación mutua, como si tuvieran una semejanza pequeña?

-No del todo así, dijo; pero tampoco como tú me das la impresión de opinarlo.

332a -Bien entonces, dije yo, ya que me parece estar a disgusto frente a esta cuestión, dejémosla y examinemos lo otro que decías. ¿A algo llamabas insensatez?

Lo aceptó.

-¿Y todo lo contrario a eso no es la sabiduría? Me parece a mí que sí, dijo.

- ¿Cuando los seres humanos obran con rectitud y debidamente, entonces te parece que son sensatos al obrar así, o al contrario?
- Son sensatos, dijo.
- b -¿Y es por la sensatez por lo que son sensatos?
- Forzosamente.
- ¿Por consiguiente, los que no obran con rectitud obran insensatamente y no son sensatos al obrar así?
- Me lo parece, dijo.
- ¿Es lo contrario el obrar insensatamente del obrar sensatamente?
- Lo reconoció.
- ¿Por consiguiente, las cosas que se hacen insensatamente se hacen con insensatez y las sensatas, con sensatez?
- Lo reconocía.
- Luego, ¿si algo se hace con fuerza, se hace fuertemente, y débilmente, si con debilidad?
- Le parecía así.
- c -¿Y si con velocidad, velozmente, y lentamente si con lentitud?
- Asintió.
- ¿Y si una cosa se hace de la misma manera, se c hace por efecto de lo mismo, y si de modo contrario, por efecto de lo contrario?
- Estuvo de acuerdo.
- ¡Ea, pues!, dije yo, ¿existe algo hermoso? Lo concedió.
- ¿Existe algo contrario a ello, a excepción de lo feo?
- No existe.
- ¿Qué más? ¿Existe algo bueno?
- Existe.
- ¿Hay algo contrario a eso, a no ser lo malo?
- No lo hay.
- ¿Qué más? ¿Hay algo agudo en el sonido?
- Sí.
- ¿Hay algo contrario a eso, a no ser lo grave?
- No.
- d -¿Es decir, dije yo, que para cada cosa hay un solo contrario y no muchos?
- Estaba de acuerdo.
- Venga, pues, dije, ahora recapitulemos lo que hemos reconocido. ¿Estamos de acuerdo en que para cada cosa hay sólo un contrario, y no más?
- Lo hemos acordado.
- ¿Y que lo que se hace contrariamente resulta a causa de los contrarios?
- Sí.
- ¿Hemos reconocido que se hace de modo contrario a lo que se hace sensatamente lo que se hace insensatamente?
- Sí.
- ¿Y que lo que se hace sensatamente se hace a efecto de la sensatez y lo insensato, por la insensatez?
- Lo concedió.
- e -¿Luego, si se hace al contrario, se hará a causa de lo contrario?
- Sí.
- Se hace lo uno por la sensatez y lo otro por la insensatez.
- Sí.
- ¿De modo contrario?
- Del todo.
- ¿Desde luego a efectos de cosas que son contrarias?
- Sí.

- ¿Es contraria la insensatez a la sensatez?
 -Lo parece.
 -¿Te acuerdas ahora de que en lo de antes habíamos reconocido que lo contrario a la insensatez era la sabiduría?
 Lo reconoció.
 -¿Y de que para cada cosa había sólo un contrario?
 -Sí.
- 333a -¿Cuál de las dos respuestas, pues, Protágoras, abandonaremos? ¿La de que para cada cosa hay sólo un contrario, o aquella en que se afirmaba que la sabiduría era distinta de la sensatez, y que cada una por su lado eran parte 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. Pues ni concuerdan ni encajan una con otra. Porque, ¿cómo van a acoplarse, si es necesario que para cada cosa haya sólo un contrario y no más, y en cambio a la insensatez, que es una sola cosa, ahora le aparecen contrarias la sabiduría y la sensatez? ¿Es así, Protágoras, o de algún otro modo?
 Lo reconoció, aunque de muy mala gana.
 -¿Entonces, es que serían una sola cosa la sensatez y la sabiduría? Antes también nos había parecido que la justicia y la piedad eran aproximadamente lo mismo. Venga, pues, Protágoras, no nos fatiguemos, sino examinemos también el resto. ¿Es que te parece que es sensato un hombre que comete injusticia, en tanto que la comete?
- b
- c -Me avergonzaría yo al menos, Sócrates, dijo, de reconocer eso, aunque lo aceptan muchas personas³⁹.
 -Entonces, ¿voy a hacer mi diálogo con ellas o contigo?
 -Si quieres, discute primero contra la opinión de la mayoría.
 -No me importa, sólo con que tú respondas, tanto si es tu opinión como si no. Pues yo examino sobre todo el argumento, aunque sucede que eventualmente nos sometemos a examen el que interroga, yo mismo, y el que responde.
- d Al principio, Protágoras nos ponía reparos, porque achacaba que la tesis resultaba incómoda; pero luego, sin embargo, concedió que respondería.
 -Venga, dije yo, responde desde el principio. ¿Te parece que algunos que obran injustamente son sensatos?
 -Sea, dijo.
 -¿Al ser sensato llamas pensar bien?
 -Sí.
 -¿Por pensar bien entiendes decidir bien aquello en lo que se obra injustamente?
 -Sea.
 -¿Cómo, si obtienen buen éxito⁴⁰ al obrar injustamente, o si malo?
 -Si bueno.
 -¿Dices, entonces, que hay algunas cosas buenas?
 -Lo afirmo.
 -¿Acaso, dije yo, son buenas las que son útiles a los hombres?
- e -¡Oh sí, por Zeus! Y aun si no son útiles a los hombres, yo las llamo buenas.
 Me parecía que Protágoras ya estaba muy apurado y receloso y que se había puesto en guardia para responder. Al verle en tal disposición, tomando precauciones le pregunté con suavidad:
 -¿A cuáles te refieres, Protágoras? ¿A las que no son útiles a ninguno de los hombres, o a las que no son en absoluto útiles? ¿Y a esas tales las llamas tú buenas?
- 334a

39. Así, p. ej., Trasímaco, en *Rep.* I 348b y sigs., defiende que la injusticia puede resultar excelente y acertada. Es interesante confrontar también la opinión de Polo en el *Gorgias* 469 y sigs.

40. La expresión griega *eu práttein* significa «obrar bien» y «tener éxito, pasarlo bien». Platón, a veces, parece jugar con esa doble acepción del sintagma.

-De ningún modo, dijo. Pero yo conozco muchas que son nocivas a los hombres: alimentos, bebidas fármacos y mil y mil cosas más, y otras útiles. Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Y unas sólo para los bovinos, y otras para los perros. Y algunas para ninguno de esos, sino para los árboles. Unas cosas son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los tallos, como el estiércol, que es bueno al depositarse junto a las raíces de cualquier planta, pero que si quieres echárselo a las ramas o a los jóvenes tallos, todos mueren. Además, por ejemplo, el aceite es malo para todas las plantas y lo más dañino para el pelaje de todos los animales en general, y en cambio resulta protector para los del hombre y para su cuerpo. Así el bien es algo tan variado y tan multiforme, que aun aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo más dañino para las internas. Y, por eso, todos los médicos prohíben a los enfermos el uso del aceite, a no ser una pequeñísima cantidad en lo que vayan a comer, la precisa para mitigar la repugnancia de las sensaciones del olfato en algunas comidas y platos⁴¹.

Después de decir esto, los asistentes aplaudieron lo bien que hablaba. Pero yo dije:

-Protágoras, tengo el defecto de ser un hombre desmemoriado, y si alguien me habla por extenso, me olvido de sobre qué trata el razonamiento. Así pues, lo mismo que si me ocurriera ser duro de oído, creerías que debías, si trataras de dialogar conmigo, levantar más la voz que frente a los demás; de ese modo ahora, ya que te encuentras ante un desmemoriado, dame a trozos las respuestas y hazlas más breves, por si quiero seguirte.

41 Probablemente, Platón recoge en este párrafo una alusión a algún texto de Protágoras, acaso de su obra *Peri aretôn*, que menciona Diógenes Laercio. Para un pensador relativista que pensaba que «el hombre es la medida de todas las cosas», el bien o la bondad aparecerían como un concepto también relativo. Lo bueno» es tal para X, pero no para Y.

-¿Cómo de breve me pides que te conteste? ¿Es que tengo que responder más brevemente de lo preciso?

-De ningún modo, dije yo.

-¿Entonces, cuanto sea preciso?, dijo.

-Sí, dije yo.

-¿Cómo? ¿Cuanto me parezca ser lo preciso responder, tanto te respondo, o lo que te parezca a ti?

-Es que yo tengo oído, dije, que tú puedes y eres capaz de enseñar, tú mismo, a otro a hablar sobre las mismas cosas por extenso, si quieres, tanto que nunca se acabara el discurso, o también con brevedad, tanto que nadie lo expresaría en menos palabras que tú. Si quieres, entonces, dialogar conmigo, usa el segundo procedimiento, la brevilocuencia.

-Sócrates, dijo, yo me he encontrado en combate de argumentos con muchos adversarios ya, y si hubiera hecho lo que tú me pides: dialogar como me pedía mi interlocutor, de ese modo, no hubiera parecido superior a ninguno, ni el nombre de Protágoras habría destacado entre los griegos.

Entonces yo, que me había dado cuenta de que no estaba satisfecho de sí mismo por las respuestas anteriores y de que no querría de buen

grado dialogar respondiendo, pensé que ya no era cosa mía permanecer en la reunión y dije:

c -Desde luego, Protágoras, tampoco yo estoy deseoso de que hagamos el coloquio en contra de tus opiniones. Sin embargo, cuando tú quieras dialogar de modo que yo pueda seguirte, entonces hablaré contigo. Tú, pues, según de ti se dice y tú mismo lo afirmas, eres capaz de sostener coloquios en largos discursos o en breves frases. Porque eres sabio. Yo, en cambio, soy incapaz de esos largos párrafos, ya que bien querría tener tal capacidad. Así que sería preciso que tú, que puedes lo uno y lo otro, cedieras, para que se hiciera el coloquio. Ahora, como no quieres, y yo tengo cierta ocupación y no podría aguardarte mientras tu desarrollas tus largas razones, porque debo ir a un asunto, me voy. De otra manera, aun éstas te habrían escuchado con gran placer.

d Al tiempo que decía esto me levanté como para salir. Entonces, ya de pie, me toma Calias de la mano con su derecha, y con la izquierda me agarra de este tabardo⁴², y me dice:

-No te dejaremos, Sócrates. Que si tú te vas, ya no tendremos diálogo de tal calidad. Así que te suplico que te quedes con nosotros, que yo a nadie oiría más a gusto que a ti y a Protágoras dialogando. Haznos a todos nosotros el favor.

Y le contesté yo -ya me había levantado para salir:

e -¡Hijo de Hipónico! Continuamente me asombra tu amor por la sabiduría⁴³, y en especial ahora te elogio y te aprecio por ello, de modo que querría hacerte el favor, si me pidieses algo posible. Pero ahora es como si me pidieras que siguiera en la carrera a Crisón, cuando estaba en su plenitud el corredor de Hímera⁴⁴, o que con alguno de los corredores de largas carreras o de carreras de todo un día, compitiera en una, o los siguiera. Te respondería que, mucho más que tú, yo mismo deseo seguirlos, pero no puedo; así que, si quieres acaso vernos corriendo a la par a mí y a Crisón, pídele a él que se avenga a ello. Porque yo no puedo correr de prisa, y él puede hacerlo despacio. Y si deseas oírnos a Protágoras y a mí, ruégale a éste que ahora también me responda a mí, así como lo hacía, con breves respuestas y a las preguntas precisas. De otro modo, ¿cuál será el giro de los diálogos? Yo, al menos, creía que eran cosas muy diferentes el dialogar uno con otro y el hacer discursos en la asamblea.

336a

b

42. Sócrates no viste la túnica (*chitōn*) y el manto corto (*himátion*) habituales, sino un *tribōn*, vestido tosco y de tela basta, a modo de túnica corta, usado por los austeros espartanos y popularizado, luego, por los filósofos cínicos, que lo llevarán como distintivo de su pobreza.

43. La palabra *philosophía* se usa aquí en su sentido más amplio de «amor a la sabiduría». Calias no es un «filósofo» profesional. (También el verbo *philosophéō* se usa en ese sentido amplio, p. ej., en HERODÓTO, I 30, y en TUCÍDIDES, II 40.)

44. Crisón de Hímera, tres veces vencedor en el estadio de Olimpia (en las Olimpiadas 83, 84 y 85, es decir, en 448, 444 y 440 a. C.). PLÁTÓN lo menciona de nuevo en *Leyes* 840a.

-Pero mira, Sócrates. Parece que tiene razón Protágoras al pedir que le sea posible dialogar como quiera él, y a ti, a tu vez, como tú quieras.

En ese momento tomó la palabra Alcibiades:

c -No dices bien, Calias. El caso es que aquí Sócrates reconoce que no posee la capacidad de largos discursos, y se la concede a Protágoras. Pero, de ser capaz de dialogar y saber dar razón y recibirla, me sorprendería que cediera a cualquier humano. Si, pues, Protágoras reconoce ser inferior a Sócrates en dialogar, ya le basta a Sócrates. Pero si se resiste a eso, que se dialogue con preguntas y respuestas, sin extenderse con un largo discurso a cada pregunta, haciendo retumbar las palabras y negándose a dar razón, y alargándose hasta que la

d

mayoría de los oyentes haya olvidado sobre qué era la pregunta. Porque, en cuanto a Sócrates, yo salgo fiador de que no se olvidará, a no ser que bromea y diga que es un olvidadizo. A mí, pues, me parece que Sócrates habla de modo más ecuánime. Cada uno debe expresar su propia opinión.

Después de Alcibiades, creo que fue Critias el que dijo:

e -Pródico e Hipias, Calias me parece que está muy a favor de Protágoras, y Alcibiades siempre está codicioso de la victoria para el bando al que se inclina. Nosotros no debemos actuar parcialmente en favor de la victoria ni para Sócrates ni para Protágoras, sino pedirles, en común, a ambos que no disuelvan en el intermedio esta discusión.

Después de las palabras de éste, habló Pródico⁴⁵.

45. Platón parodia aquí (y más adelante, en 340a-c, y 358a) las distinciones de Pródico entre sinónimos.

337a -Me parece que dices bien, Critias. Porque deben los que asisten a estos coloquios ser oyentes imparciales con ambos dialogantes, aunque no indiferentes. Que no es lo mismo. Ya que con imparcialidad hay que escucharlos a ambos, pero no conceder una adhesión neutra, sino dar más al más sabio. Así que también yo, Protágoras y Sócrates, creo que debéis ceder y discutir el uno con el otro con vuestras razones, pero no disputar. Pues discuten, incluso por su propio afecto, los amigos con los amigos, pero disputan los enfrentados y los enemigos entre sí. Y de este modo sería para nosotros una gratísima reunión. Vosotros, por tanto, los que habláis, gozaríais así entre nosotros los oyentes de buena estimación y no de elogios. Porque hay que gozar de buen aprecio en las almas de los oyentes, sin engaño; mientras que, en cambio, el ser elogiado de palabra muchas veces es propio de gente que se engaña en cuanto a su renombre. A la vez nosotros, al escucharlos, sentiremos así un mayor goce y no placer; porque se puede sentir goce al aprender algo y al participar de la sabiduría con la propia inteligencia, mientras que se siente placer al comer o experimentar algo dulce con el propio cuerpo.

c Cuando Pródico dijo estas cosas muchísimos de los presentes expresaron su aprobación.

Tras Pródico habló el sabio Hipias:

d -Amigos presentes, dijo, considero yo que vosotros sois parientes y familiares y ciudadanos, todos, por naturaleza, no por convención legal⁴⁶. Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza. Pero la ley, que es el tirano de los hombres⁴⁷, les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural. Para nosotros, pues, sería vergonzoso conocer la naturaleza de las cosas, siendo los más sabios de los griegos y estando, por tal motivo, congregados ahora en el pritaneo⁴⁸ mismo de la sabiduría de Grecia, y en esta casa, la más grande y próspera de esta ciudad, y no mostrar, en cambio, nada digno de tal reputación, sino enfrentarnos unos a otros como hombres vulgarísimos. 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 *338a* si nosotros fuéramos una especie de árbitros. Y, ni tú busques esa fórmula precisa de los diálogos en la excesiva brevedad, si no le resulta grata a Protágoras, sino suelta y deja floja la rienda a los discursos para que nos parezcan más espléndidos y elegantes; 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. Obrad así, pues, y hacedme caso, elegid un árbitro, un

b juez, un presidente⁴⁹, que os controle la extensión moderada de las palabras de cada uno.

46. Hippias comienza recordando la famosa oposición entre *physis* y *nómos*, tan destacada por algunos miembros de la Sofística. (Cf. sobre el tema, el vol. IV de la *HGPh* de GUTHRIE, y su bibliografía.) La doctrina de que todos los humanos son parientes «por naturaleza», así como la idea de que es necesario un pacto conciliador en términos de benevolencia y de concesiones mutuas, pueden remontar también a enseñanzas del Hippias histórico.

47. Hippias, destacado partidario de lo natural frente a las convenciones legales, parece estar aludiendo a un conocido fragmento de Píndaro, citado más extensamente en el *Gorgias* 484b: «La ley (*nómos*) es el tirano de todos, mortales e inmortales».

48 El «prítaneo» era el centro religioso tradicional de la pólis. Al calificar así a Atenas, Hippias prodiga a la ciudad un elogio en línea con varios del mismo tipo; véase la lista que ofrece ATENEIO, V 187d.

49. Es probable que, al hacer esta proposición Hippias esté pensando, como algún comentarista sugiere, en ser elegido él como árbitro o presidente, ya que ocupa el sitio de honor (el *thrónos*) en la sala donde se discute (cf. 315b y 317d). Por otra parte, esta sugerencia acentúa la imagen de que Protágoras y Sócrates se enfrentan en una especie de pugilato, en un *agón* en el que disputan el premio de la victoria sobre el contrario esta idea de una competición late en toda la discusión subsiguiente y explica la posterior renuncia de Protágoras a proseguir.

Les gustó esto a los presentes y todos le aplaudieron. Calias dijo que no me soltaría. Y exigían que se eligiera un árbitro. Yo contesté que sería vergonzoso escoger un juez de las discusiones. Pues si el elegido era inferior a nosotros, no sería justo que el inferior arbitrara a sus superiores, y si igual, tampoco sería justo. Pues un semejante hará las cosas de modo semejante, con lo que su elección sería superflua.

c -¡Así que elegid, entonces, a uno mejor que nosotros! En verdad, creo yo, es imposible elegir a alguien más sabio que Protágoras aquí presente. Si elegís a alguien en nada superior, con sólo que lo designéis así, esto sería vergonzoso para él: que se le dé un árbitro como a una persona vulgar; ya que a mí, en lo que me toca, no me importa. Mas propongo que se haga de esta otra manera, para que tengamos la
d reunión y diálogos que ansiáis: si Protágoras no quiere responder, que pregunte él, y yo responderé y, al tiempo, intentaré mostrarle cómo creo yo que el que responde debe responder. Cuando yo haya contestado a todo lo que me quiera preguntar, de nuevo que él presente sus razones de modo similar. Si entonces no parece estar dispuesto a contestar lo que se pregunta, tanto yo como vosotros le rogaremos, como ahora vosotros a mí, que no destruya el coloquio. Y, para esto, no
e necesitamos en absoluto de un único árbitro, sino que presidiréis todos en común.

Les pareció bien a todos que así se hiciera. Aunque Protágoras no estaba muy dispuesto, se vio obligado a acceder a preguntar, y, después de haber preguntado suficientemente, a dar de nuevo razón respondiendo por lo breve. Empezó a preguntar algo así:

339a -Creo yo, Sócrates, que, para un hombre, parte importantísima de su educación es ser entendido en poesía⁵⁰. Es decir, ser capaz de comprender lo que dicen los poetas, lo que está bien y lo que no, y saber distinguirlo y dar explicación cuando se le pregunta. También ahora será la cuestión acerca del mismo tema del que tú y yo hace un momento hablábamos, sobre la virtud, pero trasladado a la poesía. En sólo esto habrá diferencia. Dice, pues, en algún sitio Simónides⁵¹ a Escopas, el hijo de Creonte el tesalio, que:

b «Difícil es, por cierto, llegar a ser de verdad un hombre de bien⁵² bien equilibrado de pies, de manos y de mente, forjado sin tara.»

50. El conocimiento de los poemas más famosos de los poetas importantes formaba parte de la educación tradicional de los jóvenes atenienses, y era motivo de charlas y comentarios, en los que los sofistas pasaban por maestros. Protágoras, como Hippias, se había ocupado de temas poéticos y conocía bien los textos para exponerlos y criticarlos.

51. Simónides de Ceos (ca. 556-468 a. C.) compuso este poema en honor de Escopas, hijo de Creonte, miembro de la aristocrática familia de los Escópadas, muy poderosos en Tesalia. Para el texto del poema, cf. PAGE, *Poetae Melici Graeci* 542, y su traducción castellana completa en la versión de F. R. ADRADOS en *Lírica griega arcaica*, Madrid, 1980, págs. 266 y sigs.

52. La expresión *anēr agathós* alude a una excelencia que no es sólo moral, sino también física y mental, e incluye el éxito en la sociedad. Lo mismo que en el caso de la *areté*, tampoco el ser *agathós* o *kalòs kai agathós* («bello y bueno») puede lograrse sin el favor divino, según el pensar tradicional, o al menos, sin el apoyo de la fortuna.

-¿Conoces este canto, o te lo recito entero?

Contesté yo:

-No es preciso. Lo conozco, y precisamente he dedicado mucha atención a este poema.

-Bien va, dijo. ¿Te parece que esté bien y correctamente compuesto, o no?

-Muy bien y muy correctamente, dije.

-¿Te parece que está bien hecho, si el poeta se contradice a sí mismo?

-No, dije.

-Míralo mejor, dijo.

c -Pero, amigo mío, lo he examinado bastante.

-Sabes, pues, que al avanzar el canto, dice en otro lugar:

«Ni siquiera me parece ajustada la sentencia de Pítaco⁵³,

*aunqu*e dicha por un mortal sabio:

'Difícil, dice, es ser un hombre digno.'»

53. Pítaco de Mitilene, en la isla de Lesbos, considerado tradicionalmente como uno de los Siete Sabios.

-¿Te das cuenta de que él mismo dice estas cosas y las de antes?

-Yo sí, contesté.

-¿Te parece, pues, que éstas concuerdan con aquéllas?

-A mí me parece que sí. (Aunque, al mismo tiempo, temía que insinuara algo.) ¿Es que, dije yo, a ti no te lo parece?

d -¿Cómo va a parecerme que es coherente consigo quien dice esas dos cosas; quien, al principio, expuso que:

«Difícil es... llegar a ser de verdad un hombre de bien»,

y, un poco más allá, al avanzar en el poema se ha olvidado, y a Pítaco, que afirmaba lo mismo que el, que:

«Difícil es ser... digno»,

lo censura y dice que no lo acepta, cuando afirma lo mismo que él? De modo que cuando censura al que dice sus mismas cosas, evidentemente se censura a sí mismo, y, por tanto, o bien antes, o bien después, no dice bien.

e Al decir estas cosas despertó el aplauso y la admiración de muchos de los oyentes. Incluso yo, en los primeros momentos, como si hubiera sido golpeado por un buen boxeador, me quedé entre tinieblas y me dio todo vueltas, mientras él lo decía y los demás aplaudían. Luego, voy a decirte a ti la verdad, para obtener tiempo de examinar qué decía el poeta, me vuelvo a Pródico, y le llamo y digo:

340a -¡Pródico, que Simónides es compatriota tuyo! Estás en tu derecho al ayudarlo. Me parece que yo te llamo en mi socorro, como contaba Homero que el Escamandro sitiado por Aquiles apelaba al Simunte:

«¡Querido hermano, el empuje de este hombre juntos los dos detengamos!»⁵¹,

b así ahora te reclamo yo, para que no nos destruya Protágoras a nuestro Simónides. Porque, en efecto, para reponer en pie a Simónides se necesita de tu saber artístico⁵⁵, con el que distingues el «querer» y el «desear», como que no son lo mismo, y haces las otras muchas y hermosas distinciones que decías hace poco. Mira también, ahora, si eres de mi opinión. Me parece, pues, que no se contradice a sí mismo Simónides. Tú, Pródico, danos tu sentencia. ¿Te parece que es lo mismo el «ser» y el «llegar a ser»⁵⁶, o algo distinto?

55 Traduzco así la palabra *mousikē*, que tiene un amplio sentido.

56. Como anota ADAM, *ad locum*, la distinción entre el verbo «ser» (*eînai*) y el «llegar a ser» (*genésthai*), tan importante en ciertos textos filosóficos, no siempre estaba advertida en el habla corriente. Sin embargo, es probable que Sócrates, que, en conjunto, se toma esta discusión con sobrada ironía y en tono paródico, tenga aquí cierta razón y que, también, para Simónides, la distinción fuera importante.

-Algo distinto, ¡por Zeus!, dijo Pródico.

-¿Luego, en los primeros versos, dije, el mismo Simónides expresaba su propio parecer:

«Difícil es... llegar a ser de verdad un hombre de bien»?

c -Dices verdad, contestó.

-En cuanto a Pítaco, dije, le reprocha no, como cree Protágoras, por decir lo mismo que él, sino otra cosa. Pues Pítaco no llamaba difícil a eso, al «llegar a ser digno», como Simónides, sino al «*serlo*». Y no es lo mismo, Protágoras, según dice aquí Pródico, el «ser» y el «llegar a ser». Si no es lo mismo el «ser» y el «llegar a ser», no se contradice Simónides. Además, tal vez diría este Pródico y otros muchos, de acuerdo con Hesíodo, que es difícil llegar a ser digno:

d «Porque delante de la virtud colocaron los dioses el sudor. Pero cuando uno llega a la cumbre de ésta, después es más fácil guardarla, por difícil que sea⁵⁷.»

Pródico, al oír esto, me elogió. Pero Protágoras dijo:

-Tu corrección, Sócrates, tiene un defecto mayor que el que corriges.

Entonces contesté:

e -Mal lo he hecho entonces, Protágoras, y soy un médico ridículo. Al curar, hago más grave la enfermedad.

-Así es, dijo.

-¿Cómo?, pregunté.

-Mucha sería, dijo, la ignorancia del poeta, si dijera que es algo tan fácil conservar la virtud, que es lo más arduo de todo, según opinión de todos los humanos.

Y yo contesté:

341a -¡Por Zeus! ¡Con qué oportunidad tenemos por suerte aquí a Pródico en nuestra conversación! Pues parece desde luego, Protágoras, que la sabiduría de Pródico es casi divina desde antiguo, bien que empezara con Simónides o que sea aún más antigua. Tú, que eres un experto en muchas otras cosas apareces inexperto en ella, no como yo, que soy

b experto, por ser discípulo⁵⁸ de este Pródico. Y ahora me parece que no captas que lo «difícil» de que hablamos, acaso no lo toma Simónides en la acepción que tú lo tomas, sino que pasa como con respecto a la palabra «terrible», que me reprende Pródico una y otra vez, cuando, al elogiarte yo a ti o a cualquier otro, digo que Protágoras es un hombre «terriblemente» sabio⁵⁹, y me pregunta si no me avergüenzo de llamar «terribles» a cosas buenas. Pues lo terrible, dice, es el mal. Nadie, desde luego, habla nunca de terrible riqueza ni de terrible paz ni de terrible salud, sino de terrible enfermedad, terrible guerra y terrible pobreza, en la creencia de que lo terrible es malo. Quizá, pues, respecto de lo «difícil» los de Ceos y Simónides toman la palabra con la acepción de «malo» o con alguna otra que tú no captas. Preguntemos a Pródico. Pues justo es preguntarle a éste por las expresiones de Simónides.

57. Sócrates parafrasea un famoso pasaje de los *Trabajos y Días*, 289 y sigs. (PLATÓN cita de nuevo el mismo en *Rep.* 364c, y en *Leyes* 718e. También el poeta SIMÓNIDES alude a este pasaje en uno de sus poemas, cf. *PMG* 542).

58. Sócrates dice ser discípulo de Pródico (*mathētēs*) también en otros diálogos: *Cármides* 163d, *Menón* 96d, *Crátilo* 384b. (Y lo mismo sucede en el pseudoplat. *Axíoc* 366c.)

59 Traduzco *sophòs kai deinós*, «sabio y terrible», por una única expresión. El adjetivo *deinós*, además de «terrible» (en relación con el nombre *déos* «terror») tenía la acepción de «muy hábil», «tremendo» en tal o cual respecto.

c -¿A qué llamaba, Pródico, «difícil» Simónides?
-A un mal, dijo.
-Por eso, entonces, reprochaba a Pítaco que dice que es «difícil» ser un hombre digno, como si le hubiera oído decir que es «malo» ser digno.
-¿Pues qué otra cosa crees, Sócrates, que decía Simónides a no ser eso, al reprochar a Pítaco, que no sabía distinguir bien los nombres, ya que era de Lesbos y estaba educado en una lengua bárbara?
-¿Oyes ahora, dije yo, Protágoras, a este Pródico? ¿Tienes algo que objetar?
Protágoras contestó:
d -Dista mucho de ser así, Pródico. Que yo sé bien que Simónides usaba la palabra «difícil» como todos nosotros, no en sentido de lo malo, sino como lo que no resulta fácil, y que se hace con muchos apuros.
-Es que también yo creo, Protágoras, contesté, que eso dice Simónides, y también este Pródico lo sabe, pero juega y me parece que está poniendo a prueba si serás capaz de defender tu propia tesis.
e Porque, de que Simónides no entiende por «difícil» un mal, grande prueba es la frase que en seguida viene -a continuación. Dice:

«Sólo un Dios puede tener tal dominio.»

342a Ciertamente no hubiera dicho eso, de que es malo ser noble, para luego decir que sólo un dios podría tener eso, ni sólo a la divinidad adjudicaría esa posesión. Impío, pues, llamaría Pródico a Simónides y, de ningún modo, natural de Ceos¹⁰. Pero lo que me parece querer decir Simónides en este canto, voy a decírtelo, si quieres ponerme a prueba en eso que tú decías, de cómo estoy en poesía. Pero, si prefieres, te escucharé a ti.

Al oírme decir esto, Protágoras dijo:

-Cuando quieras, habla, Sócrates.

Pródico e Hipias me invitaron con insistencia, y los otros también.

-Yo ahora, dije, intentaré exponeros cuál es mi opinión sobre este canto. El amor por la ciencia ⁶¹ es muy antiguo y muy grande entre los griegos en Creta y en Lacedemonia, y hay numerosísimos sofistas en aquellas tierras. Pero ellos lo niegan y se fingen ser ignorantes, para que no se descubra que aventajan en sabiduría a los demás griegos, como los sofistas que mencionaba Protágoras; y aparentan, en cambio, ser superiores en el combatir y en el coraje, pensando que si se conociera en qué son superiores, todos se ejercitarían en ello, en la sabiduría. Ahora, pues, ocultándolo, tienen engañados a los laconizantes de las otras ciudades, y éstos se desgarran las orejas por imitarlos, se rodean las piernas con correas, hacen gimnasia y llevan mantos cortos, como si fuera con estas cosas como dominaran los lacedemonios a los griegos. Pero, cuando los lacedemonios quieren tratar libremente con sus sofistas, y ya se han cansado de tratarlos a escondidas, llevan a cabo una expulsión de extranjeros, de esos laconizantes y de cualquier otro extranjero que se halle de visita, y se reúnen con sus sofistas, sin que se enteren los extranjeros; por otra parte, no permiten a ninguno de los jóvenes salir a otras ciudades, como tampoco lo permiten los cretenses, para que no desaprendan lo que ellos les enseñaron. En estas ciudades, no sólo los hombres están orgullosos de su educación, sino también las mujeres. Podéis lros cuenta de que digo la verdad y de que los lacedemonios se hallan óptimamente educados en la filosofía y los discursos en esto: si uno quiere charlar con el más vulgar de los lacedemonios, encontrará que en muchos temas en la conversación parece algo tonto, pero luego, en cualquier punto de la charla, dispara una palabra digna de atención, breve y condensada, como un terrible arquero, de modo que su interlocutor no parece más que un niño.

⁶⁰ Los habitantes de Ceos tenían fama de prudentes y piadosos.

⁶¹ La *philosophía*, entendida en sentido amplio. Todo el discurso de Sócrates, al calificar como muy amantes de la sabiduría y de la discusión a los espartanos y a los cretenses, extremadamente conservadores y apegados a normas rígidas, es una clara parodia, en tono irónico, de las arengas de algunos sofistas. Por otro lado, algunos comentaristas han señalado que Platón no dejaba de sentir una admiración notoria por esos pueblos austeros, como muestra el modelo político de las *Leyes*.

De eso mismo ya se han dado cuenta algunos de los actuales y de los antiguos, de que laconizar es más bien dedicarse a la sabiduría que a la gimnasia, conociendo que ser capaz de pronunciar tales frases es propio de un hombre perfectamente educado. Entre éstos estaban Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, nuestro Solón, Cleobulo de Lindos y Misón de Quenea, y como séptimo del grupo se nombra al lacedemonio Quilón⁶². Todos ellos eran admiradores y apasionados discípulos de la educación lacedemonia. Puede uno comprender que su sabiduría era de ese tipo, al recordar las breves frases dichas por cada uno, que ellos, de común acuerdo, como principio de la sabiduría dedicaron en inscripción a Apolo en su templo de Delfos, grabando lo que todo el mundo repite: «Conócete a ti mismo» y «De nada demasiado».

¿Que por qué digo esto? Porque ése era el carácter de la sabiduría de los antiguos, una cierta brevilocuencia lacónica. Precisamente de este Pítaco circulaba en privado esa expresión encomiada por los sabios, la de que «Difícil es ser... digno». Entonces Simónides, que era ambicioso de honores por su sabiduría, se dio cuenta de que, si borraba esta frase y la superaba, como a un atleta famoso, sería elogiado por los hombres. Contra esa frase y a causa de ella, intentando echarla por el suelo, ha

compuesto todo su poema, según a mí me parece. Examinémoslo ahora todos en común, a ver si digo la verdad.

- d* Al principio del canto parecería una rareza, si es que quiere decir que es difícil hacerse hombre de bien, introducir lo de «por cierto»⁶³. No parece, pues, que eso esté colocado como para una simple y única afirmación, sino más bien que Simónides habla como disputando frente a la sentencia de Pítaco; así, al afirmar Pítaco: «Difícil es ser... digno», le contesta Simónides con disenso: «No, lo que es difícil es *llegar a ser bueno*, Pítaco, *de verdad*». No «de verdad bueno», no aplica a ese término la verdad, como si de los que son buenos, los unos lo fueran verdaderamente, y los otros sólo buenos, pero no «de verdad». Pues eso parecería bobo e impropio de Simónides. Sino que hay que suponer en el canto un hipébaton del «de verdad», y así anteponerlo al dicho de Pítaco, como si entendiéramos que Pítaco hablaba y que Simónides respondía; al decir: «Amigos, es difícil ser digno», el otro respondería:
- e* «Pítaco, no dices verdad; pues no *ser*, sino *llegar a ser*, por cierto, un hombre de bien, equilibrado de manos, pies e inteligencia, forjado sin tacha, es difícil, *de verdad*.» Así parece que está colocado, con razón, el «por cierto» y el «de verdad», justamente puesto al final. Y todo lo que sigue atestigua que está dicho así. Pues hay muchos detalles en torno a cada una de las sentencias del canto para mostrar que está bien dicha.
- b* En efecto, es muy agradable y muy cuidado. Pero sería largo explicarlo así. Basta que expongamos su impronta en conjunto y su intención, que más que nada es una refutación de la sentencia de Pítaco a través de todo el poema.

344a

62. La lista de los Siete Sabios presenta algunos nombres que cambian de una a otra cita. En la lista de Platón destaca que excluye a Periandro (tal vez, porque a un tirano no cabe calificarlo de «sabio», como se dice en *Rep.* 587d). Ésta es la mención más antigua de los Siete; la más extensa es la de DIÓGENES LAERCIO en el libro I de sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, que recoge los datos y leyendas sobre ellos.

63. Se trata de la partícula griega *mén*, que supone una contraposición entre dos afirmaciones. A una frase con *mén*, suele seguir otra con la partícula *dé*: «por un lado... por otro».

- c* Después de esto, avanzando un poco, dice, como si expusiera un razonamiento, que «llegar a ser hombre de bien es, por cierto, difícil de verdad», pero posible por un cierto tiempo; pero una vez alcanzado esto, permanecer en esta disposición y «*ser* hombre de bien», como tú dices, Pítaco, imposible e inhumano, ya que «sólo un dios tendría tal dominio».

«A un hombre no le es posible dejar de ser malo, si a él le alcanza una desgracia irresistible.»

- d* ¿A quién, pues, derriba una desgracia irresistible en el principio de su navegación? Evidentemente no a un particular, pues este particular está siempre derribado. Del mismo modo nadie puede derribar al echado por tierra, sino que uno derribaría al que está en pie, hasta dejarle tirado, pero no al ya echado, así también al que es un hombre hábil lo puede paralizar alguna vez una desgracia irresistible, pero al que está siempre impedido no. Es al timonel, al sobrevenir una gran tempestad, al que ésta puede dejar imposibilitado; y a un labrador, una mala estación que se le presenta lo puede dejar sin recursos, y a un médico lo mismo. Así el noble cede hasta hacerse malo, como se atestigua por otro poeta que dice:

*«Entonces el hombre de bien es una vez malo; otras, bueno»*⁶⁴.

e El malo, en cambio, no cede hasta llegar a serlo, sino que lo es siempre forzosamente. Así que al bien dotado y sabio y bueno, cuando le acosa la desgracia irresistible, no le es posible no ser malo; pero tú dices, Pítaco; que es difícil ser bueno. Lo difícil, aunque posible, es llegar a serlo; el serlo, imposible.

«Logrando buen éxito cualquier hombre es bueno; malo, si malo.»

345a ¿Cuál es entonces el buen actuar en las letras, y qué hace, a un hombre, bueno en las letras? Evidentemente su estudio. ¿Qué saludable ejercicio forma a un buen médico? Evidentemente el aprendizaje del cuidado de los enfermos. Y lo forma mal el malo. ¿Quién, pues, puede hacerse un mal médico? Evidentemente el que al principio resultó un buen médico, y luego médico malo. Nosotros los ajenos a la medicina no seríamos nunca, pese a nuestros fracasos, ni médicos ni arquitectos
b ni nada de eso. Y quien no se haga médico por sus fracasos, tampoco mal médico, claro. Así también el hombre de bien puede hacerse malo, o por el tiempo, o por la fatiga, o por enfermedad, o por algún otro accidente. Pues ésta es la única acción mala: carecer de ciencia. El hombre malo no puede hacerse malo, porque ya lo es de siempre; si quiere hacerse malo, le es necesario antes hacerse bueno. De modo que también este punto del poema apunta a esto, que ser un hombre bueno
c no es posible, manteniéndose bueno hasta el fin, pero es posible que llegue a ser buena y mala una misma persona y *«por encima de todo son los mejores aquellos a quienes los dioses aman»*.

Todo eso está dicho contra Pítaco, y lo que sigue del poema aún lo aclara más. Dice, pues:

*«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 reproche entre todos
los que compartimos el fruto de la tierra vasta.*

d *Pero pronto os lo anunciaré si es que lo encuentro.»*

Con tanto vigor y en todo el poema ataca la sentencia de Pítaco.

*«Mas elogio y aprecio a cualquiera
que no hace voluntariamente nada vergonzoso;
contra la necesidad ni siquiera los dioses combaten»⁶⁵.*

64. Verso de un autor desconocido. Lo cita también JENOFONTE en *Mem.* I 2, 20.

65. Esta última frase es una expresión proverbial, muy citada.

Y esto está dicho en el mismo sentido. Pues no era tan ignorante Simónides, que dijera elogiar a aquellos que no hacen el mal voluntariamente, como si hubiera alguien que por propia voluntad obrara mal⁶⁶. Yo, pues, estoy casi seguro de esto, que ninguno de los sabios piensa que algún hombre por su voluntad cometa acciones vergonzosas o haga voluntariamente malas obras; sino que saben bien que todos los que hacen cosas vergonzosas y malas obran involuntariamente. Y, desde luego, tampoco Simónides dice que él es un elogiador de los que no hacen el mal «voluntariamente»; sino que refiere a sí mismo lo de «voluntariamente». Porque pensaba que un hombre de bien muchas veces se ve obligado a ser amigo y adulador de

346a

b alguien⁶⁷; como muchas veces le sucede con su padre y su madre o con su patria o en alguna otra relación de este tipo. El caso es que los malvados, cuando les pasa algo así, como con alegría ven y reprochan en público y acusan de maldad a sus padres o a su patria, para que al abandonarlos no les censuren ni reprochen los demás por su negligencia; así que los recriminan aún con más rigor y añaden odios voluntarios a los inevitables. En cambio, los buenos lo ocultan y se fuerzan al elogio, y, si sufren injustamente por causa de sus padres o de su patria, intentan consolarse a sí mismos y reconciliarse para amar y elogiar a los suyos.

66. La tesis de que nadie hace el mal, más que por ignorancia, es puramente socrática y sólo por redomada ironía la da aquí Sócrates como algo universalmente aceptado por los sabios.

67. Sobre todo quien, como Simónides, era un poeta que viajaba por distintos lugares de Grecia y componía, por encargo de tiranos y de aristócratas, encomios y otros poemas de elogio personal, siendo un precedente de los sofistas en el detalle de cobrar por una labor intelectual y también en el de ser un maestro de sabiduría itinerante, a sueldo de los pudientes.

c Muchas veces, creo, pensó también Simónides en ensalzar y elogiar a un tirano o algún otro semejante, no por su propia voluntad, sino forzado. Ya le dice también a Pítaco_

«Yo, Pítaco, no te censuro por ser amigo de los reproches»,

ya que:

*«A mí me basta quien no sea malvado
ni demasiado inútil, un hombre sano conocedor
de la justicia que beneficia a la ciudad;
No le haré yo reproches. Porque no soy amigo del reproche.
La estirpe de los necios es, desde luego, infinita.»*

De modo que quien se alegre de censurar, puede saciarse de reprochar a aquéllos.

«Todo es bueno, mientras el mal no se le añade.»

d No dice esto como podría haber dicho que «todo es blanco, mientras no se le mezcle lo negro». Que sería ridículo en muchos sentidos. Sino que él acepta aun los términos medios para no censurar. *«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 dejaré 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.» Y aquí usa el dialecto de Mitilene⁶⁸, al dirigirse a Pítaco, cuando dice que: «A cualquiera elogio y aprecio voluntariamente» -ahí es preciso tener cuidado al decir «voluntariamente»-, a quien no haga nada malo. A ti, pues, si dijeras algo medianamente razonable y verdadero, Pítaco, no te habría reprochado. Pero ahora, puesto que parece que mientes con gravedad y respecto de lo más importante, por eso te reprocho.»

347a

68. El verbo epainēmi, «elogio», es una forma del eolio de Lesbos.

Esto me parece, Pródico y Protágoras, que pensaba Simónides al hacer este poema.

Entonces dijo Hipias:

b -Aunque me parece, Sócrates, que te has explicado bien tú sobre este canto, tengo, sin embargo, también yo sobre él un discurso que va bien y que os lo voy a recitar en seguida, si queréis.

Y contestó Alcibiades:

-Claro que sí, Hipias, pero en otra ocasión. Ahora es justo hacer lo que antes acordasteis uno con otro, Protágoras y Sócrates; si quiere Protágoras, pregunte él, y que responda Sócrates; o si prefiere responder a Sócrates, que pregunte éste.

c -Dejo a Protágoras lo que le sea más agradable. Si quiere, dejemos lo que respecta a los cantos líricos y épicos; y acerca de lo que yo te pregunté al principio, Protágoras, con gusto avanzaría hasta el final examinándolo contigo. Pues me parece que el dialogar sobre la poesía es mucho más propio para charlas de sobremesa de gentes vulgares y frívolas⁶⁹. Ya que estas gentes, porque no pueden tratar unos con otros por sí solos mientras beben, con opinión propia ni con argumentos suyos, a causa de su falta de educación, encarecen a los flautistas, pagando mucho en el alquiler de la voz ajena de las flautas, y acompañados por el son de éstas pasan el tiempo unos con otros. Pero, donde los comensales son gentes de bien y de cultura, no consigues ver flautistas ni bailarinas ni tañedoras de lira, sino que, como son capaces de tratar unos con otros sin los jaleos y los juegos ésos, con su propia voz, hablan y escuchan a su turno con gran moderación⁷⁰, por mucho vino que beban⁷¹. Así también estas reuniones, si se componen de hombres tales como la mayoría de nosotros dicen ser, para nada necesitan de voces ajenas ni siquiera de poetas, a los que no se puede preguntar de qué hablan; y muchos, al traerlos a colación en sus argumentos, los unos dicen que el poeta pensaba esto y los otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar. Pero los educados dejan a un lado las reuniones de esa clase, y ellos conversan por sí mismos entre sí, tomando y dando una explicación recíproca en sus diálogos. A éstos parece que debemos imitar más tú y yo; y, deponiendo a un lado a los poetas, hagamos nuestros razonamientos uno con otro, poniendo a prueba la verdad y a nosotros mismos. Si quieres preguntar todavía, estoy dispuesto a responderte; si prefieres, ofrécete tú a responderme, acerca de las cosas de las que hace un rato hemos dejado de tratar, para darles una solución.

348a

b Al decir yo estas cosas y otras por el estilo, Protágoras no daba muestras de por qué se decidiría. Dijo, entonces, Alcibiades mirando a Calias:

-¿Calias, te parece que hace bien Protágoras ahora, que no quiere indicar si se presta al coloquio o no? Porque a mí me parece que no. O que dialogue, o bien que diga que no quiere dialogar, para que lo sepamos de él, y que Sócrates dialogue con otro cualquiera que quiera hacerlo.

69. Tras haber demostrado ejemplarmente, con su comentario al poema de Simónides, cuán arbitrario puede resultar el método de «explicar» la lección de los poetas, Sócrates está dispuesto a dejar de lado tal procedimiento, no sin antes calificarlo muy duramente.

70. Así, en el *Banquete* de PLATÓN, se despide a la flautista para que la reunión sea dedicada a las conversaciones entre los refinados intelectuales presentes (176e). En cambio, en el *Banquete* de JENOFONTE actúan una flautista y una danzarina, al margen de los coloquios de los comensales (II 1 y IX 3 y sigs.). ATENEO, que cita este pasaje en dos lugares (III 51 y XI 112), piensa que Platón está criticando a Jenofonte.

71. Como Sócrates en el *Banquete* 220a, 223c, PLATÓN dice -en *Leyes* 637b- que el prudente lo será todavía más, bebido.

c Protágoras se avergonzó, me pareció a mí, cuando Alcibiades dijo esto, y al rogárselo Calias y algunos otros de los presentes, consintió, a

duras penas, en el diálogo; y me invitaba a que yo le preguntara para responderme.

Yo le dije entonces:

-Protágoras, no creas que yo dialogo contigo con otra intención que la de examinar estas cosas de las que yo no conozco solución. Pues creo que acertaba Homero al decir lo de:

d ⁷² «Marchando los dos juntos, el uno alcanza a ver antes que el otro»

72. Son palabras de Diomedes en *Iliada* X 224 y sigs.

Porque reunidos somos los hombres de algún modo más hábiles para cualquier trabajo, palabra o plan. Si uno piensa algo él solo, en seguida, marchando por su alrededor busca a quién demostrárselo y con quién asegurarse, hasta que lo encuentra. De este modo también yo, con tal intención, dialogo contigo más a gusto que con cualquier otro, porque opino que tú puedes hacer un óptimo examen de cualquier asunto, examen al que es propio que atienda una persona sagaz, pero sobre todo acerca de la virtud.

e

¿Qué otro mejor que tú? Tú, que no sólo confías ser persona de bien, como algunas otras personas de crédito lo son, aunque incapaces de hacer a otros; tú eres personalmente hombre de bien y eres capaz de hacer a otros personas de bien. Y tal confianza tienes en ti mismo, que, mientras otros ocultan tal arte, tú lo proclamas claramente ante todos los griegos, llamándote sofista, y te has manifestado como maestro de educación y de virtud, siendo el primero en considerarte digno de recibir una paga por ese motivo. ¿Cómo, pues, no debería convocarte para la averiguación de este asunto y preguntarte y comunicártelo? No cabe otro recurso.

349a

Ahora yo deseo recordarte, de nuevo, algo de lo que te preguntaba antes acerca de esa cuestión, y examinar contigo el resto. Era, según creo, ésta la pregunta: ¿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 a la otra?

b

Decías tú que no eran nombres diversos de una misma cosa, sino que cada uno de estos nombres designa un objeto propio, pero que todos ellos son partes de la virtud; y no como las partes del oro, que son idénticas unas a las otras y al conjunto de que son partes, sino como las partes del rostro, desemejantes tanto entre sí como del conjunto del que son partes, y cada una con una facultad específica. Di si te parece aún que eso es así. Y si de otro modo, defínelo, de modo que yo no te haga ningún perjuicio, si tú ahora en eso piensas de algún otro modo. Pues no me sorprendería que entonces me hubieras dado esa respuesta por ponerme a prueba.

c

d

-Ahora te digo, Sócrates, afirmó, que todas éstas son partes de la virtud; cuatro de ellas, muy cercanas entre sí, pero la quinta, el valor, difiere muy mucho de todas las demás. En lo siguiente conocerás que digo la verdad. Encontrarás, desde luego; a muchos hombres que son injustísimos, de lo más impío, de lo más intemperante y muy ignorantes, pero extraordinariamente valientes.

e

-Venga, pues, dije yo. Vale la pena examinar lo que dices. ¿Llamas a los valientes intrépidos o algo distinto?

-Incluso audaces, dijo, en cosas a que la mayoría temen exponerse.

-Además, ¿afirmas que la virtud es algo hermoso, y, en la idea de que se trata de algo hermoso, tú mismo te ofreces como maestro de ésta?

Desde luego, lo más hermoso, si no desvarío, dijo.

-¿Alguna parte de ella es hermosa y otra fea, o tan sólo hermosa?, pregunté.

-Hermosa por entero, y en la mayor medida posible.

-¿Sabes tú quiénes se sumerjen intrépidamente en los pozos?

350a -Yo sí, los buceadores⁷³.

-¿Porque tienen conocimientos o por otra razón?

-Porque tienen conocimientos.

-¿Quiénes son los intrépidos en combatir a caballo? ¿Los que saben montar a caballo, o los que no? Los que saben montar.

-¿Quiénes, con escudo redondo? ¿Los peltastas entrenados, o los que no?

-Los peltastas, y así todos los demás; si lo prefieres así, los entendidos son más intrépidos que los no entendidos, y una vez que han aprendido, más de lo que eran ellos mismos antes de aprender.

b -¿Pero alguna vez has visto a algunos que ignoraban todo eso y eran intrépidos en cualquiera de esas materias?

Desde luego, y muy intrépidos, dijo.

73. Los buceadores y los jinetes expertos son dos de los ejemplos de «valientes con conocimiento» que se dan en *Laques* 193b. Algunos griegos eran muy diestros en el arte de bucear, tal vez, como se ha sugerido, para limpiar los pozos y tareas similares.

¿Por consiguiente, esos intrépidos también son valientes?

-Sí, y no obstante resulta algo vicioso ese valor; pues éstos son, más bien, alocados.

-¿Cómo, entonces, calificas a los valientes? ¿No son los intrépidos?

c -Aun ahora lo mantengo, dijo.

-¿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.

-No recuerdas bien, Sócrates, dijo, lo que yo decía al responderte. Cuando me preguntaste si los valientes eran intrépidos, estuve de acuerdo. Pero si son los intrépidos valientes, no me lo preguntaste. Si me lo hubieras preguntado entonces, te habría dicho que no todos. En

d cuanto a que los valientes no sean intrépidos, de ningún modo has mostrado que no di correctamente mi respuesta. Después declaras que los que tienen conocimientos se superan a sí mismo, y a los demás ignorantes, en intrepidez, y que, al admitirlo, creo que la sabiduría y el valor son lo mismo. De proseguir de ese modo también llegarías a creer

e que la fuerza es sabiduría. Pues si empezaras, a continuación, a preguntarme si los fuertes son potentes, lo afirmarí. 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. Pero yo ni aquí

ni en ninguna parte reconozco que los potentes sean fuertes, aunque sí

351a que los fuertes son potentes. Pues no son lo mismo potencia y fuerza, sino que la una, la potencia, procede también del conocimiento, así como de la locura y el furor; la fuerza, en cambio, procede de la naturaleza y buena nutrición del cuerpo. Así tampoco ahora son lo mismo la intrepidez y el valor. De modo que ocurre que los valientes serán intrépidos; pero, sin embargo, que los intrépidos no son todos

valientes. Porque la intrepidez les viene a los hombres tanto de su

b

ciencia como de su coraje y su locura, al igual que la potencia; pero la valentía viene de la naturaleza y de la buena crianza del alma⁷⁴.

-¿Consideras, Protágoras, que algunos de los hombres viven bien y otros mal?⁷⁵.

-Sí.

-¿Te parece que un hombre vive bien⁷⁶, si vive apenado y dolorido?

-No, dijo.

-¿En cambio, si concluye su existencia tras vivir agradablemente, no te parece entonces que ha vivido bien?

-A mí, sí, dijo.

-El vivir placentemente entonces es bueno, y el vivir a disgusto, malo.

-Siempre que viva gozando de las cosas buenas⁷⁷, dijo.

74. La argumentación de Sócrates no está exenta de ciertas ambigüedades y falacias (cf. el comentario de TAYLOR, págs. 150-161), y no le falta razón a Protágoras al mostrarse receloso ante posibles apresuramientos en la conclusión de que el valor es conocimiento.

75. En su respuesta a la objeción de Protágoras, Sócrates pasa a otro tema, un tanto por sorpresa. TAYLOR, pág. 162, señala que da la sensación de que esta sección que aquí comienza sobre la contribución del placer a la felicidad de la vida fuera un añadido.

76. «Vivir bien» (*eu zên*) quiere decir «llevar una buena vida», «una existencia feliz», sin una directa implicación moral.

77. Protágoras, con esta referencia a las cosas que son *kalá*, «bellas y buenas», intenta introducir una distinción de base moral, entre los diversos placeres. Pero Sócrates se apresura a rechazar tal intento. La afirmación de que el bien se identifica con el placer, sin más precisiones, resulta un tanto ambigua. En otros lugares Platón critica la tesis hedonista. Cf. *Gorgias* 495a-500a, *República* 505b-c, *Filebo* 13a-c, 20c-21d.

c -¿Qué pasa, Protágoras? ¿No coincidirás tú con la gente que llama malas a algunas cosas agradables y c buenas, a algunas desagradables? Yo, desde luego, pregunto si, en la medida en que las cosas son agradables, acaso en ese respecto no serán también buenas; no si se puede derivar algo diferente de ellas. Y también, a la inversa, las desagradables, en la medida en que son desagradables, serán malas.

d -No sé, Sócrates, dijo, si me es posible responder, tan sencillamente como tú preguntas, que las placenteras son buenas todas y las desagradables malas. Pero me parece más seguro para mí responder no sólo frente a esta pregunta de ahora, sino también de acuerdo con toda mi vida pasada, que hay, entre las cosas agradables, algunas que no son buenas, y, al contrario, que entre las desagradables las hay que no son malas, y otras que lo son, y, en tercer lugar, que existen las indiferentes, que no son malas ni buenas.

-¿No llamas placenteras a las que participan del placer o causan placer?, pregunté.

-Sí, dijo.

e -Me refiero entonces a eso, si no son buenas en cuanto que son placenteras, como si preguntara si el placer en sí mismo no es un bien.

-Como tú dices, una y otra vez, Sócrates, dijo, examinémoslo, y si el examen parece estar de acuerdo con el razonamiento y resulta ser lo mismo lo placentero y lo bueno, lo acordaremos; y si no, entonces ya habrá que discutir.

-¿Prefieres, dije yo, guiar tú la investigación, o soy yo el guía?

-Es justo, que tú la conduzcas, dijo. Pues tú diste inicio al argumento.

352a -A ver si por este lado logramos que el asunto se aclare, dije yo. Del mismo modo que una persona, al realizar un examen con vistas a la salud o a cualquier otra operación corporal a partir del aspecto exterior, viendo el rostro y la parte de las manos, diría: «Venga, ahora descúbrete, por favor, y muéstrame el pecho y la espalda, para que te observe con más precisión»; algo así deseo yo también para mi

- examen. Al ver que te mantienes en esa actitud, que expones, respecto de lo bueno y de lo placentero, tengo que decirte también algo parecido: «Venga, por favor, ahora Protágoras, descúbreme este costado de tu pensamiento: ¿Qué opinas de la ciencia? ¿Es que tienes la misma opinión que la mayoría, o piensas de modo distinto?» La mayoría piensa de ella algo así, como que no es firme ni conductora ni soberana. No sólo piensan eso en cuanto a su existencia de por sí, sino que aun muchas veces, cuando algún hombre la posee, creen que no domina en él su conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen la imagen de la ciencia como de una esclava, arrollada por todo lo demás. ¿Acaso también tú tienes una opinión semejante, o te parece que el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sensatez es suficiente para socorrer a una persona?
- b*
- c*
- d*
- e*
- 353a
- b*
- c*
- d*
- Opino tal como tú dices, Sócrates, contestó; y, desde luego, más que para ningún otro, resultaría vergonzoso precisamente para mí no afirmar que la sabiduría y el conocimiento son lo más soberano en las costumbres humanas.
- Hablas tú bien y dices verdad, dije. Sabes entonces que muchos hombres no nos creen, ni a ti y ni a mí, y que afirman que muchos que conocen lo mejor no quieren ponerlo en práctica, aunque les sería posible, sino que actúan de otro modo. Y a todos cuantos yo pregunté cuál era, entonces, la causa de ese proceder, decían que estar vencidos por el placer o el dolor, o que los que hacían eso obraban dominados por alguna de esas causas que yo decía hace un momento.
- Creo que, como en muchos otros temas, no hablan correctamente los hombres.
- Venga, pues, intenta conmigo persuadirlos y enseñarles en qué consiste esa experiencia que ellos califican como «ser dominados por los placeres» y por las que no hacen lo mejor, aun cuando lo conozcan. Tal vez al decirles nosotros: «No habláis con razón, hombres, sino que os engañáis», nos preguntarán: «Protágoras y Sócrates, si no existe este sentimiento de ser dominados por el placer, será sin duda otra cosa, y ¿qué decís vosotros que es esto? Decidnos.»
- ¿Qué, Sócrates? ¿Tenemos que analizar la opinión del vulgo, la de quienes dicen lo que se les ocurre?
- Creo, dije yo, que esto nos servirá de algo para descubrir en qué relación está el valor con las otras partes de la virtud. Si te parece bien que nos mantee gamos en lo que hace poco acordamos, que yo condujera por donde yo creo que nos aclararemos mejor, sígueme. Si no quieres, y lo prefieres así, lo dejamos.
- Tienes razón, dijo. Sigue como empezaste.
- Y si nos preguntaran de nuevo: «¿Qué decís, entonces, que es eso que nosotros llamamos ‘ser vencido por los placeres?’», yo les contestaría así: «Atended. Intentaremos explicároslo Protágoras y yo. ¿Eso y no otra cosa creéis que es lo que os sucede en los casos en que, muchas veces, subyugados por comidas o bebidas o atractivos sexuales, que os resultan placenteros, hacéis tales cosas aunque reconocéis que son perniciosas?»
- Lo afirmarían.
- Entonces les preguntaríamos tú y yo de nuevo: «¿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 miseria, y deparan muchos inconvenientes semejantes? ¿De verdad que si nada de eso os depararan en el futuro, y sólo os hicieran gozar, serían entonces un mal, esas cosas que, al experimentarlas y de cualquier modo, os hacen gozar?» ¿Vamos a creer, Protágoras, que nos darían otra respuesta, que la de que tales cosas no son malas por causar el placer mismo en el instante, sino por lo que acarrearán luego, enfermedades y demás?

e

-Yo sí creo, dijo Protágoras, que el vulgo respondería así.

354a

-¿Entonces, al traer enfermedades, causar pesares, y al traer pobreza también? Lo reconocerían, según pienso.

Protágoras estaba de acuerdo.

-«No os parece, amigos, que, como decimos Protágoras y yo, estas cosas no son malas, nada más que porque concluyen en pesares y privan de otros placeres?» ¿Lo reconocerían?

Así nos pareció a ambos.

-Y, a la vez, si de nuevo les preguntáramos, pero al contrario: «Señores, cuando decís, en cambio, que hay cosas buenas dolorosas, que no os referís a cosas como los ejercicios gimnásticos, el servicio militar y los efectos de los cuidados médicos con sus cauterizaciones, amputaciones, medicinas y dietas, que por un lado son buenas, pero a la vez dolorosas?», ¿nos dirían que sí?

b

Estaba de acuerdo.

-«Entonces, ¿por qué llamáis bienes a éstas? ¿Porque al momento causan extremos dolores y sufrimientos, o porque en un tiempo futuro resulta de ellas una saludable y buena disposición corporal, o la salvación de la ciudad y el dominio de otras cosas, y la prosperidad?» Asentirían, creo yo.

También se lo parecía a él.

-«¿Éstas son cosas buenas por otro motivo, o porque concluyen en placeres y separación y rechazo de dolores? ¿Es que podéis hablar de alguna otra con clusión⁷⁸ a la que apuntaréis para calificarlas de buenas, que no sea a placeres y dolores?» Contestarían que no, según creo.

c

-También me parece a mí que no, dijo Protágoras.

-«¿Con conocimiento perseguís el placer en la idea de que es un bien y evitáis el dolor como un mal?»

Lo reconoció.

-«Entonces consideráis que el mal es el dolor; y el bien, el placer. Ya que también al mismo gozar lo llamáis malo en aquella ocasión en que os priva de mayores placeres de los que él aporta, u os causa mayores dolores que los placeres que hay en él. Porque si, según otra razón llamarais malo al gozar y atendierais a otro objetivo, podríais sin duda decírnoslo. Pero no podréis.»

d

-Me parece que no, dijo Protágoras.

-«Es que será diferente el argumento, respecto al hecho de sufrir? Llamáis al mismo sufrir bueno cuando os aparta de dolores mayores que los que él contiene, u os procura placeres mayores que sus dolores. Porque si os fijarais en algún otro objetivo que el que yo digo, cuando llamáis bueno al hecho de sufrir, podríais decírnoslo; pero no podréis.»

e

78. La palabra *télos*, cuyo sentido filosófico comienza a aparecer en Platón. (En *Gorgias* 499e se dice que el *télos* de todas las acciones humanas es el bien). Pero no tiene aún el sentido técnico que tendrá luego, p. ej., en Aristóteles.

-Dices verdad, dijo Protágoras.

-Ahora bien, si me preguntarais, dije: «¿Por qué ahora hablar tanto y tan repetidamente sobre eso?» «Dispensadme, contestaría yo. Porque en principio no es fácil averiguar qué es esto que vosotros llamáis ‘ser

vencido por el placer'. Y además es que en esto estriban todas las pruebas.

355a »Pero aun ahora podéis recobraras, si de algún modo podéis afirmar que el bien es otra cosa que el placer, o el mal otra cosa que el sufrir, o si os basta el vivir hasta el fin agradablemente una vida carente de penas. Si os conformáis y no podéis citar algún otro bien o mal que no se reduzca a eso, escuchad lo que viene a continuación.

b »Porque os aseguro que, si ésto es así, resulta absurda vuestra afirmación, cuando decíais que, a pesar de conocer el hombre que las cosas malas son malas, sin embargo las pone en práctica -aunque le sería posible dejar de hacerlo- arrastrado y seducido por los placeres. Y, por otra parte, también decís que el hombre, a pesar de conocer lo que es bueno, no quiere practicarlo por los sufrimientos momentáneos, dominado por ellos. Cuán absurdas son estas afirmaciones, resulta claro, si, en lugar de usar muchos nombres: 'placentero' y 'doloroso', 'bueno' y 'malo' -puesto que ya vimos que se trata sólo de dos cosas- aplicamos también sólo dos denominaciones, en primer lugar 'bueno' y 'malo', y luego, en otro turno, 'agradable' y 'doloroso'.»

c Si lo hacemos así, diríamos que el hombre conoce que los males son males, y no obstante los realiza. Si uno entonces nos pregunta: «¿Por qué?». «Subyugados.» Diremos: «¿Por qué?», nos volverá a preguntar aquél. Nosotros no podremos ya decir que por el placer. Le responderemos y diremos: «subyugados...» «¿Por qué?»; dirá. «Por el bien, ¡por Zeus! », contestaremos. Si por casualidad el que nos pregunta es algo burlón, se reirá y dirá: « ¡Vaya un absurdo, decís que alguien realiza el mal, sabiendo que es malo, sin necesidad de hacerlo, subyugado por el bien! ¿Acaso cuando, según vosotros, los males no merecían vencer a los bienes, o sí lo merecían?». Diremos seguramente

d al responder, que no lo merecían, pues de otro modo no hubiera hecho mal el que decimos que se dejó vencer por los placeres. « ¿Y en qué, preguntará probablemente, son ventajosos los bienes a los males o los males a los bienes? ¿En algún otro respecto o bien en que los unos sean, unas veces, mayores y, otras, menores? ¿O más numerosos los unos y menos, otros? No podremos decir más que eso. Está claro, dirá, que llamáis *ser subyugado* al hecho de aceptar mayores males en lugar de bienes menores.» Así resulta. Apliquemos ahora, en cambio, los nombres de 'placentero' y de 'doloroso' a esas mismas cosas, y digamos que el hombre hace lo que antes decíamos 'malo', y ahora llamaremos 'doloroso', sabiendo que es doloroso, subyugado por lo placentero;

356a evidentemente cuando esto no merecía imponerse.

¿Y qué otra diferencia de valor hay, entre el placer y el dolor, a no ser la superioridad o inferioridad en cantidad de uno frente al otro? Es decir, unas veces uno es mayor o menor que el otro, o más o menos numeroso, y más o menos abundante.

b Si entonces alguno replicara: «Pero aventaja mucho; Sócrates, el placer del momento al placer y al dolor del futuro», le contestaría «¿acaso en otra cosa, que en placer o en dolor? No es posible que sea en otro respecto. Ahora bien, si como un hombre que sabe pesar, reuniendo lo placentero y reuniendo lo doloroso, tanto lo de cerca como lo de lejos, lo colocas en la balanza, dime cuál es mayor. Pues si pesas lo agradable frente a lo agradable, hay que preferir siempre lo que sea más en cantidad. Si los dolores frente a los dolores, lo menos y en menor cantidad. Si lo agradable frente a lo doloroso, que lo penoso sea superado por lo agradable; tanto si es lo inmediato por lo lejano, como si es lo de lejos por lo de más cerca, hay que elegir la acción en que eso se cumpla. Si los placeres son superados por los dolores, hay que

c abstenerse de ella. ¿Es que puede ser de otro modo, señores?», diría yo. Sé que no podrían decir nada en contra.

También a él se lo parecía así.

-«Y ya que esto es así, respondedme, diré. ¿Os parece que, a simple vista, los mismos tamaños, de cerca, parecen mayores y, de lejos, más pequeños, no?»

Dirían que sí.

-«¿Y el grosor y las demás cosas por el estilo? Incluso respecto de los sonidos, ¿los mismos parecen de cerca mayores y de lejos menores?»

Dirían que sí.

d -«Si para nosotros, por tanto, la felicidad consistiera en esto: en hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias?

e Éste nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentimos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño. Pero la métrica 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. ¿Reconocerían los demás, ante eso, que nos salvaría el arte de medir o algún otro?»

-El arte de medir, reconocía Protágoras.

357a -«¿Y si en la elección entre lo par y lo impar estribase la salvación de nuestra vida, cuando fuera preciso elegir correctamente, el más o el menos, en comparación mutua o en otros respectos, tanto si es de lejos como si es de cerca, qué nos salvaría la vida? ¿No sería el conocimiento científico? ¿Y no sería una cierta ciencia métrica⁷⁹, puesto que es la ciencia del exceso y de la inferioridad? ¿Porque acaso la ciencia de lo par y lo impar va a ser otra que la aritmética?»

A Protágoras le pareció que asentarían.

b -«Bueno, señores. Ya que nos pareció que la salvaguarda de la vida consistía en la recta elección del placer y del dolor, del mayor y el menor, del más numeroso y el que menos, tanto de más lejos como de más cerca, ¿no os parece una métrica, en principio, el examen de la superioridad y de la inferioridad o la igualdad de uno y otro?»

-Necesariamente.

-«Puesto que es métrica, seguro que será un arte y una ciencia.»

Asentarán.

-«Qué arte y ciencia es ésta, ya lo examinaremos más adelante. Pero con que sea una ciencia nos basta para la demostración que debíamos hacer Protágoras y yo acerca de lo que nos preguntabais.

c »Preguntabais, si os acordáis, sobre cuando nosotros estábamos de acuerdo uno con otro en que nada es superior a la ciencia, sino que ésta siempre domina, donde quiera que esté, a todo lo demás, incluso al placer; vosotros entonces decíais que el placer muchas veces domina aun al hombre consciente, y como no os lo concedimos, nos preguntasteis a continuación: ‘¿Protágoras y Sócrates, si no existe ese sentimiento de ser dominado por el placer, entonces qué sucede y qué decís vosotros que es eso? Decidnos.’ Si entonces os hubiéramos dicho que ignorancia, os hubierais burlado de nosotros. Ahora, si os burláis de nosotros, a la vez os burláis de vosotros mismos.

79. La *metrētikē téchnē*, o «arte de medir y calcular», está basada en un conocimiento científico, *epistēnzē*, al igual que la aritmética, que es, al tiempo, ciencia y técnica. También para Epicuro la persecución del placer está condicionada por un previo cálculo sobre la conveniencia del mismo. De tal modo al hedonismo un tanto ingenuo se le sustituye por una ética calculadora, que atiende no sólo a lo inmediato, sino ante todo a

las ventajas y desventajas de una elección para la felicidad de la vida, atendiendo tanto al futuro como al presente.

e »Porque también vosotros habéis reconocido que se yerra por falta de conocimiento al errar en la elección de los placeres y dolores. Que eso son los bienes y los males. Y no sólo por falta de una ciencia, sino que además con lo anterior habéis reconocido que por la de una ciencia de medir. 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. Médico de ella afirma ser este Protágoras, como también Pródico e Hipias. Vosotros, por creer que era otra cosa que ignorancia, ni acudís en persona ni enviáis a vuestros hijos a buscar a los maestros al respecto, los sofistas; creyendo que no es enseñable, ahorráis vuestro dinero, y, por no dárselo, obráis mal tanto en privado como en público.»

358a Eso les habríamos respondido a la multitud. Ahora, en cambio, junto con Protágoras, a vosotros os pregunto, Hipias y Pródico -ya que en este punto vuestro razonamiento debe ser conjunto-:

-¿Os parece que digo la verdad, o que me engaño?

A todos les parecía que lo dicho era extraordinariamente cierto.

b -¿Reconocéis, entonces, dije yo, que lo placentero es bueno, y lo penoso malo? Suplico a Pródico aquí presente que no aplique la distinción de sinónimos. Tanto, pues, si lo calificas de placentero como de agradable, de alegre⁸⁰, o de otra manera, respóndeme, excelente Pródico, a lo que te pregunto.

Pródico sonrió y se declaró de acuerdo, y los demás también.

-¿Y qué hay, señores, en cuanto a esto? Todas las acciones con este fin, el de vivir sin penar y agradablemente, ¿no son hermosas y beneficiosas? Y la acción hermosa, ¿no es buena y benéfica?

Se mostraron de acuerdo.

c -Si entonces, dije yo, lo agradable es bueno, nadie que sepa y que crea que hay otras cosas mejores que las que hace, y posibles, va a realizar luego esas, si puede hacer las mejores. Y el dejarse someter a tal cosa no es más que ignorancia, y el superarlo, nada más que sabiduría.

Les parecía bien a todos.

-¿Qué entonces? ¿Ignorancia llamáis a esto: a tener una falsa opinión y estar engañados sobre asuntos de gran importancia?

También estaban de acuerdo.

d -Por tanto, dije yo, hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes⁸¹. Y cuando uno se vea obligado a escoger entre dos males, nadie elegirá el mayor, si le es posible elegir el menor.

Todo esto les parecía bien a todos.

-¿Y a qué llamáis temor y miedo? ¿Acaso a lo mismo que yo? Por ti lo digo, Pródico. Hablo de una cierta expectación del mal, ya lo llaméis temor ya miedo.

e A Protágoras y a Hipias les parecía que eso eran el temor y el miedo; a Pródico, el temor, pero no el miedo⁸².

80. Precisamente a casos como estos aplicaba Pródico su *diairesis onomatōn*. Según ARISTÓTELES (Top. II, 6 = DK 84a 19), Pródico distinguía entre *hēdoné euprosyne* y *chará*, como diferentes sentidos del «placer». Cf., en nuestro mismo texto, 358a, la distinción apuntada por el sofista, que, por otra parte, se presta a ser muy condescendiente con los deseos de Sócrates.

81. Que nadie obra mal voluntariamente, sino a efectos de la ignorancia es una de las tesis fundamentales de la ética socrática. Tanto JENOFONTE (en *Mem.* III 9, 4) como PLATÓN, repetidamente (en Menón 78a; *Gorgias* 468c, etc.), atribuyen a Sócrates esta

afirmación Cf. la larga discusión frente a Polo en el *Gorgias* 466-481b. Todavía en *Leyes* (689a y 860 y sigs.), vuelve el viejo Platón a discutir el tema.

82. Ammonio, comentarista de Aristóteles en el siglo V d. C., distingue entre *phóbos* «miedo», definido como la «agitación física ante el peligro presente», y *déos* «temor», como «la aprehensión del mal por venir». TAYLOR, nota *ad loc.*, piensa que con ello se quiere distinguir entre la emoción (*phóbos*) y el motivo (*déos*) que constituyen elementos diversos de la acción de temer. Tal vez, Pródico intentaba alguna distinción semejante.

-En fin, dije, Pródico, no importa. Aquí está lo interesante. Si es verdad lo anterior, ¿algún hombre querrá ir hacia las cosas que teme, si le es posible ir hacia las que no teme? Sin duda es imposible, según lo que hemos acordado. Porque está reconocido que cree que son males las cosas que teme. Y a las que cree males, nadie querrá llegarse ni tomarlas por propia voluntad.

359a Les pareció así a todos.

-Después de confirmarlo así, Pródico e Hipias, dije, que nos defienda aquí Protágoras en qué sentido resulta correcta su respuesta del comienzo, aunque no era totalmente la del comienzo. Porque entonces decía que existían cinco partes de la virtud, y que ninguna era como la otra, teniendo cada una su propia capacidad. Pero no me refiero a eso, sino a lo que dijo después. Dijo que cuatro de ellas eran, hasta cierto punto, cercanas entre sí, pero que la otra era la única que se diferenciaba muchísimo de las demás: el valor; y dijo que yo lo admitiría con este testimonio: «Encontrarás, Sócrates, hombres que son muy impíos e injustos y desenfrenados e ignorantes, pero muy valientes. En ello reconocerás lo mucho que difiere el valor de las otras partes de la virtud.. Entonces ya, al momento, yo me extrañé mucho de su respuesta, y más aún después de examinar estas cosas con vosotros. Le preguntaba entozces si él llamaba valientes a los intrépidos. Contestó que sí, y que incluso audaces. ¿Te acuerdas, Protágoras, de que respondiste así?

b

c

Lo afirmo.

-¡Venga!, dije yo, ¿dinos en qué fundas que los valientes son audaces? ¿Acaso en lo mismo que los cobardes?

-Dijo que no.

-¿Por consiguiente, en otra cosa?

-Sí, dijo él.

-¿Es que los cobardes avanzan a lo seguro, y los valientes a lo temible?

-Así se dice, Sócrates, por parte de la gente.

d

-Dices verdad, dije yo, Pero no te pregunto eso, sino ¿en qué dices tú que son audaces los valientes? ¿Acaso en lo temible, opinando que es temible, o no?

-Tal cosa, dijo, en los argumentos que tú has expuesto se ha demostrado que es imposible.

-También es verdad lo que dices, contesté yo. De modo que si eso se demostró correctamente, nadie avanza hacia lo que cree temible, ya que se vio que el dejarse subyugar era ignorancia.

Estuvo de acuerdo.

-Pero, desde luego, todos van, en cambio, hacia aquello en lo que confían, tanto los valientes como los cobardes, y de ese modo, van hacia las mismas cosas los cobardes y los valientes.

e

-Pero, no obstante, dijo, es del todo contrario, Sócrates, aquello a lo que se enfrentan los cobardes y los valientes. De momento, los unos quieren ir a la guerra, los otros no quieren.

-¿Es que es hermoso ir a la guerra, o vergonzoso?, pregunté.

-Hermoso, dijo.

- Por tanto, si es hermoso, también será bueno, según hemos reconocido en lo anterior.
- 360a -Dices verdad, y también a mí, una y otra vez, me lo parece.
- Correcto, dije. Pero, ¿cuáles dices que no quieren ir a la guerra, que es algo hermoso y bueno?
- Los cobardes, contestó.
- ¿Consecuentemente, dije, si es hermoso y bueno, también será placentero?
- Al menos está así reconocido, dijo.
- ¿Es que los cobardes lo saben, al no querer ir hacia lo más hermoso y mejor y más placentero?
- Si reconoces eso, dijo, destruimos nuestros anteriores acuerdos.
- ¿Y qué pasa con el valiente? ¿No va hacia lo más hermoso y mejor y más placentero?
- Es necesario reconocerlo, dijo.
- b -¿En conjunto, por tanto, los valientes no sienten terrores bochornosos, cuando tienen temor, ni confían con vergonzosas confianzas?
- Verdad es, dijo.
- ¿Si no son bochornosos, acaso no son hermosos?
- Desde luego.
- ¿Si son hermosos, serán buenos?
- Sí.
- Por tanto, ¿los cobardes y los alocados tienen, por el contrario, temores bochornosos y confían con vergonzosas confianzas?
- Estaba de acuerdo.
- ¿Tienen confianza en lo vergonzoso y lo malo por alguna otra razón que por inconsciencia e ignorancia?
- Es así, contestó.
- c -Ahora bien, ¿a eso por lo que los cobardes son cobardes, lo llamas cobardía, o valentía?
- Yo, desde luego, cobardía, dijo.
- ¿Pero los cobardes no evidenciaron serlo por la ignorancia de lo temible?
- Desde luego, dijo.
- Entonces, ¿son cobardes por tal ignorancia?
- Estaba de acuerdo.
- ¿Aquello por lo que son cobardes, lo has reconocido como cobardía?
- Asintió.
- ¿Entonces, la ignorancia de lo temible y de lo no temible sería cobardía?
- Asintió con un gesto.
- Ahora bien, la valentía es lo contrario a la cobardía.
- d Dijo que sí.
- Por consiguiente, el conocimiento de lo temible y de lo no temible es contrario a la ignorancia de estas cosas.
- También aquí asintió.
- ¿Y la ignorancia de éstos es cobardía?
- Muy a su pesar, suspiró también de nuevo.
- ¿Entonces en el saber de lo temible y de lo no temible consiste el valor, que es contrario a la ignorancia?
- Aquí ya no quiso ni siquiera asentir con un gesto y se callaba. Y yo dije:
- ¿Qué pasa, Protágoras, que ni asientes a lo que pregunto ni lo rebates?

- Concluye tú mismo, dijo.
- e* -Después de preguntarte sólo una cosa más, dije yo: si te parece, como al principio, que hay algunos hombres muy ignorantes, y, sin embargo, muy valientes.
- Me parece, Sócrates, que te ufanas de tu victoria, al hacer que sea yo el que responda. Te contestaré, pues, y lo afirmo, que según lo que hemos reconocido me parece imposible.
- 361a* -No te pregunto todo esto, dije, con otra intención que con la de examinar qué pasa en lo que respecta a la virtud, y qué es ella en sí misma, la virtud. Porque sé que, al aclararse eso, puede hacerse más diáfano aquello sobre lo que tú y yo hemos hecho, cada uno, un largo discurso en el que decía yo que la virtud no era enseñable, y tú, que sí podía enseñarse. Y me parece que esta reciente conclusión de nuestros razonamientos, como un ser humano nos acusa y se burla de nosotros, y si tuviera voz, diría: « ¡Sois absurdos, Sócrates y Protágoras! Tú, que decías antes que la virtud no es enseñable, te apresuras a intentar demostrar lo contrario a tu tesis, diciendo que todas las cosas son una ciencia, tanto la justicia como la moderación y el valor, de tal modo que parecerá que es enseñable la virtud. Pues si la virtud fuera algo diferente de una ciencia, como ahora intenta decir Protágoras, claro que no podría enseñarse. Ahora, en cambio, si se muestra que es en su conjunto una ciencia, sería extraño que no pudiera enseñarse. Por su parte, Protágoras, que entonces pretendía que se podía enseñar, ahora por el contrario parece que se esfuerza en mostrar que es casi cualquier otra cosa excepto ciencia. Y así, sería mínimamente enseñable.»
- b* Conque yo, Protágoras, cuando veo todas estas cosas, que se revuelven arriba y abajo tremendamente, tengo gran empeño en que resulten claras, y querría que, después de debatirlas, debatiéramos también sobre la virtud, lo que ésta es, y de nuevo examináramos eso mismo de antes, si es enseñable o no puede enseñarse, para que no nos falle y nos engañe también en el análisis aquel Epimeteo, que, ya en su distribución, nos había descuidado, según tú dices. Porque en el mito me agradó más Prometeo que Epimeteo. Tomándolo como ejemplo también yo, con previsión en cuanto a mi propia vida, me ocupo de todas estas cosas. Y si tú quisieras, como te decía al principio, con muchísimo gusto las examinaría junto contigo.
- c* Contestó entonces Protágoras:
- d* -Yo, Sócrates, elogio tu interés y tu pericia en conducir los diálogos.
- e* Porque, aunque tampoco en lo demás creo ser mala persona, soy el menos envidioso de los hombres, y desde luego he dicho acerca de ti, a muchos, que te admiro de manera muy extraordinaria a ti entre todos los que he tratado, y más aún entre los que tienen tu edad. Y digo que no me extrañaría que llegaras a ser uno de los hombres ilustres por su saber. Y otra vez, si quieres, nos ocuparemos de eso. Ahora es ya tiempo de dedicarme a otros asuntos.
- 362a* -Bien, así ha de hacerse, si te parece bien.
- También a mí me parecía, desde hacía tiempo, que era ya hora de irme adonde dije; pero me había quedado por complacer al excelente Calias. Y, después de haber dicho y escuchado estas cosas, nos fuimos.