

## PROTÁGORAS

De la Introducción de *Platonis Protagoras*, de J. Adam y A. M. Adam, Cambridge 1962 (1893).

*La intención general y el objetivo del Protágoras*

Traducido por Oscar Velásquez.

Al intentar comprender la intención y objetivo del *Protágoras*, se hallará que es conveniente, en primer lugar, ver la forma del diálogo separada lo más posible de su materia.

Considerado en su forma, el diálogo es una denuncia en primer lugar de Protágoras como educador de juventud. Sin embargo, Protágoras no es atacado como un individuo, sino como el más distinguido representante de los sofistas: “Reconozco que soy un sofista”, dice en 3117b, “y que educo a los hombres”; y antes que Protágoras aparezca en escena, Platón es cuidadoso en instruirnos acerca de la naturaleza de lo que se llama un ‘Sofista’. Pródico e Hippias, así como Protágoras, reciben su parte de ridículo, y se supone que sufren con él en la medida que el objetivo y método de su enseñanza concuerda con el de él, aunque ellos no son asociados directamente con él en su caída, la que, como rivales en la profesión, sin duda veían con algo más que imparcialidad de juicio. Es parte de la ironía de la situación cuando Pródico e Hippias no logran ver que a pesar de que en la situación actual es solo Protágoras el que lo pasa mal, el ataque en realidad es dirigido contra el Sofista profesional en general —ese “traficante o tendero de las mercancías de que se nutre el alma” (313c).

En oposición a Protágoras, como el representante de los Sofistas, encontramos, como de costumbre, a Sócrates. Ya sea que en este caso se ha de considerar a Sócrates hablando en representación de Platón o de sí mismo, lo investigaremos luego: mientras tanto, es conveniente señalar un particular aspecto en el que el contraste se presenta por sí mismo. Protágoras representa el principio de la *makrología*, Sócrates el de la *brakhylogía*: el primero se destaca en el discurso continuo, el segundo en el método de investigación mediante pregunta y respuesta. En la única sección del diálogo en que Sócrates deja de lado su método acostumbrado, para pronunciar una arenga sobre el poema de Simónides, afirma expresamente que el método de Protágoras es inútil, y que

se debe admitir que él por sí mismo, sea intencionalmente o no, fracasa totalmente en su aplicación.

En su aspecto formal, por consiguiente, el *Protágoras* puede considerarse como un intento de mostrar la superioridad de Sócrates frente a Protágoras —de la dialéctica frente al discurso continuo. Pero el diálogo no es simplemente el “premio de un certamen filosófico” (ver 319a-320b): el tema de la disputa entre interlocutores rivales, es de gran importancia para la teoría de la educación. Este se suscita expresamente primero en 319a: ¿puede la virtud ser comunicada mediante enseñanza? Si no, la educación, como era entendida por Sócrates, no menos que por Protágoras, es imposible. Las dudas expresadas por Sócrates sobre el tema, en ninguna parte del diálogo significa negar lo que todo profesor que se respeta debe sostener como verdadero: que los atenienses no piensan que la virtud es enseñable no prueba nada, puesto que ellos pueden estar equivocados: el que los gobernantes atenienses no la enseñen a sus hijos podría solamente demostrar que ella no puede ser enseñada por los gobernantes atenienses (ver *República* VI, 492a ss.). Pero las razones aducidas por Sócrates contra el parecer de que la virtud puede ser enseñada, son juiciosamente escogidos con el objeto de forzar a Protágoras a defender su posición. Protágoras no fue solo profesionalmente un profesor de virtud, y por consiguiente obligado a sostener que la virtud podía ser enseñada, sino que como el representante de los Sofistas, estaba obligado a sostener que las creencias y la práctica del Archi-sofista de todos ellos, el ateniense Demos (ver *República* VI 492a ss.), estaban en armonía con las suyas propias. En consecuencia, él responde a Sócrates con una terminante negativa: los atenienses ciertamente sostienen que la virtud es enseñable y la enseñan en un sinnúmero de maneras. Es posible sostener este parecer y todavía creer que los elementos de virtud están presentes por naturaleza en cada hombre, como Protágoras también afirma: y tal era sin duda realmente la creencia de los atenienses, como lo es tal vez del típico hombre práctico de todos los tiempos.

El propio parecer de Platón sobre la educación como el desarrollo de las facultades innatas en el alma, puede ella misma considerarse como la contrapartida psicológica de esta creencia ética. Pero permanece todavía la cuestión, de ¿qué debemos suponer que es la virtud para que ella pueda ser enseñada? Es aquí donde Sócrates difiere de los atenienses y de Protágoras. La virtud, según Sócrates, solo puede ser comunicada por el profesor si ella es idéntica con el conocimiento, y para probar esta identidad se

consagra la totalidad del diálogo desde 329e, con la parcial excepción de la sección sobre el poema y del interludio en 333b-338e. La conclusión a obtener es que la Virtud puede ciertamente ser enseñada, pero no por los Sofistas, como tampoco por el sistema educacional, la opinión pública, y las leyes de los atenienses, porque en ellos no hay conocimiento.

En conexión con esta conclusión, nosotros naturalmente preguntamos: si la virtud no es enseñada por los Sofistas ¿cómo ha de ser enseñada? A esta cuestión el diálogo mismo proporciona una implícita respuesta. Ya que la virtud es conocimiento, ella debe ser enseñada por la dialéctica, el único medio por el cual el conocimiento puede ser comunicado. El método de Sócrates, que es el objeto del lado formal del diálogo al representarlo como triunfante sobre la *makrología* sofística, debe ser comprendido como el método que tendrá éxito donde se ha demostrado que la sofística ha de fallar. Así es como la forma y la materia se reúnen y el diálogo obtiene su unidad como una obra de arte.

#### *Sobre el mito del Protágoras*

Esto era lo que se necesitaba decir acerca del tema central del diálogo, pero restan episodios que piden un análisis especial, en parte por su conexión con el tema del conjunto, y en parte a causa de su real valor filosófico.

El primero de esos es el mito de Protágoras. El propósito de este episodio en el argumento, es mostrar que los atenienses hacen bien en permitir a todos y a cada uno asesorarlos en cuestiones políticas. No es improbable que la introducción de la forma mítica como un vehículo de exposición se debió a Protágoras. No hay en todo caso dudas de que fue rápidamente obteniendo mucha aceptación en los círculos literarios de la época, y que fue a veces empleado no solo por los así llamados Sofistas, sino por las otras escuelas socráticas así como la Academia. No deja de ser razonable, por consiguiente, el suponer que el mito que nos ocupa fue escrito por Protágoras mismo. El estilo muestra muchas notables peculiaridades del tipo que nosotros supondríamos que Protágoras asumiría, y aunque esto podría ser atribuido al arte de Platón como un imitador, es difícil ver por qué Platón se hubiera tomado tal trabajo para imitar cuando claramente no pretendía caricaturizar. Zeller dio todo el peso de su autoridad al parecer que estamos proponiendo, y un estudioso italiano, Chiapelli, ha hecho parecer probable que el trabajo

del que esta fábula es tomado tenía, entre otros motivos, el objetivo polémico de mantener, contra la teoría de Hippias y sus seguidores, la superioridad de *nomos* sobre *physis*. En el catálogo de las obras de Protágoras preservado por Diógenes Laercio, se mencionan dos libros, en cualquiera de los cuales pudo ocurrir esta fábula, *perì politeias* (“sobre la constitución política”) y *perì tês en arkhê katastáseos* (“sobre la condición en el origen”); lo más probable en esta última obra.

Podemos decir en general que dos modos de ver la sociedad primitiva eran corrientes en la antigüedad. Por una parte, al *laudator temporis acti* [“elogiador del tiempo pasado”] le gustaba representar el pasado como una edad de oro, desde cuyas glorias nosotros hemos declinado; mientras que otros vieron a su vez en el lejano pasado no más que ferocidad y aflicción, desde donde la humanidad ha ido ascendiendo gradualmente. No pocos —y esta es quizá una opinión original, de la que los otros son fragmentos— sostuvieron que los reinos del bien y del mal se sucedieron unos a otros en ciclos perpetuamente recurrentes, como lo hallamos en el mito del *Político* 269c ss. La leyenda de Protágoras representa a la humanidad como algo que emergió. Es de hecho una versión novedosa de la historia de Prometeo superpuesta a una teoría cosmológica. En cuanto se trata de la creación del hombre a partir de los cuatro elementos, y de la suposición de un período de tiempo durante el cual no hubo hombres sobre la tierra, podemos encontrar visiones paralelas en Platón, y en cierta medida en Empédocles; pero parece no haber en la literatura contemporánea ni en la anterior que explique las peculiaridades de la leyenda de Prometeo tal como la encontramos aquí. Según Hesíodo, la humanidad poseyó originalmente el fuego, pero lo perdió por la astucia impía de Prometeo. Cuando Prometeo lo roba de nuevo para el uso del hombre, tanto él como la humanidad son castigado severamente, él por un águila alimentándose de sus entrañas, la humanidad, por la creación de la mujer. En Esquilo, Prometeo aparece de una manera semejante como el protector del hombre frente a los dioses, pero nada oímos de Pandora, ni parece que haya poseído alguna vez el uso del fuego hasta que Prometeo vino y lo robó. Por otra parte, Esquilo amplía grandemente los servicios de Prometeo a la humanidad, asignándole la invención de la astronomía, el número, la escritura, la medicina y la adivinación, así como los elementos de una felicidad material y bienestar. Aunque no es señalado expresamente por Esquilo que debemos a Prometeo el arte político o social, el poeta difícilmente puede haber pretendido excluirlo expresamente de

la lista de sus beneficios, ya que las artes que son atribuidas a Prometeo presuponen que el hombre ya ha llegado a ser en cierta medida un *politikòn dsôon*. Quedó para Protágoras el representar *politiké* como un don posterior, no de Prometeo sino del mismo Zeus, en directo y tal vez consciente antagonismo con Hesíodo, según el que la edad en la que nosotros estamos viviendo ahora, no conoce ni la Justicia ni la Vergüenza. Pero la grande y fructífera innovación introducida en la leyenda por Protágoras —sea bajo su propia responsabilidad o de acuerdo con los autores que sigue— consiste en hacer que Prometeo y Epimeteo asistan a los dioses en la creación de las cosas mortales. La obra de los dioses finalizó cuando ellos moldearon al hombre y los animales inferiores: fue Prometeo y su hermano quienes fueron encargados de dotarlos con tales elementos accidentales como porte, fuerza, pezuñas, pelo y piel. La versión de Protágoras de la leyenda, en la que Prometeo ya toma parte en la creación del hombre, resultó ser el germen de la representación posterior del héroe como artífice de la humanidad mediante la arcilla. En esta forma la historia fue transmitida a Roma por los poetas de la Comedia Nueva, y aparece en curiosos e interesantes relieves de sarcófagos romanos.

#### *Sobre la identificación de lo Placentero y el Bien*

El último episodio que requiere ser examinado en conexión con el argumento del diálogo es la identificación hecha por Sócrates de lo bueno y lo placentero. Esta identidad es la hipótesis desde la cual se deduce la refutación final de Protágoras; no es un resultado esencial del diálogo, solo un medio para un fin.

Hemos señalado al comienzo que Protágoras está poco dispuesto a aceptar la identificación: incluso más digno de notarse es que Sócrates en realidad no ofrece prueba, más allá de la falacia de “vivir mejor” (*eu dseîn*, en 351b), que da por sentado lo que tiene que probar sobre la ecuación de bien con placentero (*eû/êdéôs*). La larga distinción sobre el sentido de la frase común ‘ser subyugado por el placer’ de hecho remueve un obstáculo en el camino de la identificación, pero más allá de esto no funciona. Incluso aquí hay falacias, como cuando Sócrates infiere que el conocimiento siempre determina la conducta de su poseedor, porque está en su naturaleza el gobernar (352b), y en el sutil razonamiento de 355d, el que, en realidad, presupone la teoría de que el poder es lo justo. La única prueba convincente desde el punto de vista socrático, de la identidad del bien y lo placentero, sería el demostrar su esencial unidad por un análisis del parentesco de los

dos términos: pero no hay indicio de esto en el *Protágoras*. Se supone que el sentido de ‘Bien’ y de ‘Placentero’ es ya conocido.

La enseñanza del *Protágoras* sobre la relación entre placer y bien, hasta donde se la conoce, difiere en forma total de prácticamente todo otro diálogo de Platón. Para no mencionar el *Filebo* (53c ss.), y la *República*, donde el punto es más bien que el placer no es *eso*, es decir, el Bien *Principal*; en el *Gorgias* (495a ss.) y en el *Fedón* (64d, 68e ss), tenemos la más explícita afirmación de la distinción entre las dos nociones. Se pueden contrastar los siguiente pasajes: *Gorgias* 497d con *Protágoras* 351b; y *Fedón* 69a con *Protágoras* 356b. Tales pasajes podrían multiplicarse a voluntad, haciendo notar que, si hay algún sentido en las palabras, la antítesis es real. Ni el contraste acecha solo en pasajes aislados, puesto que la totalidad del tono y la argumentación del *Gorgias* y del *Fedón* son opuestos a toda comunicación entre placer y bien.

En esta situación de puntos de vista contrastantes el parecer más probable de los estudiosos es el que plantea que el episodio en cuestión intenta representar las opiniones del Sócrates histórico. Es verdad que incluso ni en las *Memorabilia* de Jenofonte Sócrates en tantas declaraciones afirma jamás que el Placer es el Bien, pero frecuentemente él inculca la práctica de las virtudes por los placeres que ellos brindan. Además, si Sócrates de hecho efectivamente llama algunas veces placer al bien, es fácil comprender cómo los Cirenaicos pudieron haber atribuido su propio hedonismo a Sócrates. Es por supuesto bastante posible que la formulación de la doctrina se deba a Platón, y que la verdad histórica del conjunto se vio alterada por la introducción de una brevedad y precisión mayor: podemos incluso suponer que Platón, por razones dramáticas o de otro tipo, no fue cuidadoso al momento de representar a su maestro en todos sus detalles. Pero el estigmatizar la doctrina con “absolutamente no-socrática”, como Schleirmacher lo hace, parece implicar un concepto erróneo de su valor moral. No hay nada degradante en la teoría tal como es desarrollada por Sócrates, ya que no es el equilibrio de placer en cada especie individual de placer lo que se nos está recomendando elegir, sino el equilibrio del placer en general y a la larga: habría sido muy propio de Sócrates el sostener que los placeres más bajos nunca deben ser elegidos, porque ellos son siempre seguidos de más dolor, o incluso de que ellos no son siquiera placenteros.

Si aceptamos esta explicación, la identificación de placer y bien estará en armonía con el general tono realista del diálogo, y estaremos justificados en sostener que, en el

*Protágoras*, vemos tanto las teorías éticas como las educacionales de Sócrates y Protágoras enfrentadas cara a cara.

*Fecha de composición.*

No hay ninguna evidencia externa en relación con la fecha en que el *Protágoras* fue escrito.

La evidencia interna, tal como ella se presenta, es a favor de una fecha temprana. Se basa en indicaciones proporcionadas por (1) el lenguaje y el estilo, (2) la doctrina, (3) las referencias y alusiones en el diálogo mismo. Es improbable que haya algún diálogo escrito antes de la muerte de Sócrates. Por otra parte, las pruebas derivadas de la vivacidad exuberante, el alborotado carácter juvenil y el fuego dramático del diálogo son más seguras, si bien más intangibles, y todo apunta a una fecha comparativamente temprana.

En dos puntos de doctrina el *Protágoras* muestra su afinidad con los diálogos más tempranos y puramente socráticos. La santidad, como en el *Laques*, es considerada como una virtud y colocada junto a *dikaiosyne*, justicia, mientras que en la *República* y el *Fedón*, santidad, *hosiôtês* es excluida, y son solo las cuatro virtudes cardinales las que son reconocidas como tal (*Prot.* 329c, etc. *Laq.* 199d, *Rep.* IV 428a, *Fed.* 69c). No se debe poner demasiado énfasis en este argumento, pero al menos, si podemos confiar en Jenofonte (*Memorabilia* IV 6. 4) el reconocimiento de *hosiôtês* como una virtud diferente tenía la sanción de Sócrates, El segundo punto es de mayor importancia. Aunque el tema del diálogo podría parecer que invita expresamente a una mención de esa ‘virtud popular’ que tanto preocupó a Platón, no se hace alusión a ella. Es tal vez una conclusión natural que Platón no había aún elaborado la distinción —desconocida para Sócrates— entre virtud científica y no científica: pero debería al mismo tiempo recordarse que Platón puede haberse abstenido deliberadamente de hacer referencia a este tema para hacer su retrato de Sócrates más conforme con su original. Sea como sea, la distinción en cuestión es solo una deducción ética de la distinción metafísica entre conocimiento y opinión verdadera. Su ausencia del *Protágoras* está por consiguiente en concordancia con el tono puramente socrático del diálogo, donde buscamos en vano las especulaciones metafísicas o las presuposiciones del Platón de la época madura.