

# *Ética humana y ética racionalizada. Protágoras y Platón*

Theo GERARD SINNIGE  
Universidad de Nimega

En una obrita de juventud, el diálogo Ion, Platón, por boca de Sócrates propone, en tono juguetón y un poco ambiguo, un problema acerca de la creación artística: los poetas, y con ellos los oradores y todos los que se ocupan de la expresión artística, evidentemente manifiestan una gran sabiduría, y con igual evidencia son incapaces de explicar de dónde les viene esa sabiduría. El problema estriba, para Platón, en la exigencia filosófica de dar cuenta con argumentos de que la inspiración de que gozan los artistas garantiza que están en lo cierto. La oposición entre inspiración creadora y argumentos racionales ha sido un factor constante y fundamental a lo largo de toda la trayectoria filosófica de Platón.

La inspiración creadora es el tema central en los discursos de que se compone el Banquete, sobre todo en el discurso de Sócrates sobre el Eros filosófico. Aquí muy poco se trasluce la oposición entre argumentos y poesía. El filósofo debe seguir la visión de lo Bello, que se le revela primero en las cosas visibles, después en la contemplación de los conceptos generalizados. Así participará en un proceso de iniciación, que le pondrá en condiciones, cuando la iniciación se completa, de contemplar la Forma Suprema de perfección y amabilidad (211DE). En el diálogo, la intervención añadida de Alcibiades nos propone a Sócrates como el símbolo de una filosofía viva. Esto suena como un lejano prelude al filósofo de la República.

Otros diálogos describen el mismo sendero de contemplación y subida, pero con un cambio de acente notable. En el Fedón, después de demostrar con una batería de argumentos la inmortalidad del alma, Sócrates dice que con estas razones «hay que encantarse a sí mismo» (114D7). La expresión traduce una ligera duda sobre la legitimidad y el valor de las pruebas aducidas. La duda corresponde a

la posición ya antes señalada entre la inspiración creadora, por una parte, y el valor de los argumentos filosóficos, por otra.

En el Fedro el acento se desplaza notablemente. Platón distingue cuatro especies de locura: la profética, la ritual, la artística y, la mejor, la locura filosófica. Es de notar que, en contraste con la República, Platón reconoce todavía lo bien fundado y lo legítimo de la manía de los poetas, aunque hay que dar precedencia a la inspiración filosófica (245A y 249D). Dice que sólo el alma de los filósofos es alada (249C), y que los filósofos que siguen el cortejo del mejor de los Dioses, Zeus, además de filósofos son también gobernadores (252E). Aquí también percibimos un rasgo adelantado de lo que será en la República el filósofo-rey. Platón construye una jerarquía. Aún reconociendo el valor de la inspiración poética, hace culminar el conocimiento humano en la contemplación filosófica. El Eros que impulsa a los sabios a subir la ardua cuesta del conocimiento, este Eros divino es la prerrogativa en exclusiva de los filósofos verdaderos.

Este desplazamiento del equilibrio entre inspiración y argumento culmina en la República. En la sociedad utópica de Platón, los poetas están fuera de lugar. Lo único que se puede permitir una ciudad bien ordenada es una poesía de índole pedagógica para sustentar la moral pública. Los poetas que hacen otra clase de poesías, siguiendo sus fantasías, son severamente censurados e incluso perseguidos. En el libro tercero dice con mucho sarcasmo que a los poetas y rapsodas entusiasmados hay que echarles perfumes en la cabeza y expulsarles fuera de la ciudad (398AB).

En el libro décimo repite esta sentencia, acompañándola de una nota personal muy significativa (607-8). Dice que existe una vieja disensión entre la filosofía y la poesía, y ofrece varios ejemplos. «Con todo», añade, «hay que decir que si la poesía pudiera ofrecernos una justificación de su existencia dentro de nuestra ciudad, la aceptaríamos con gusto, porque somos conscientes del particular encanto que ejerce sobre nosotros mismos. Pero no está permitido traicionar la verdad que se nos hace evidente... Por amable que nos parezca la poesía, tenemos que resistirla y hechizarnos con el cántico este de nuestros argumentos, ante el peligro que corre nuestra república interior del alma». En este texto Platón confiesa que no ha podido librarse del encanto de la poesía a pesar de sus convicciones filosóficas y formula unas teorías como quien tiene miedo del poder de seducción de la poesía. Parece que se trata de una lucha interior en el pensamiento de Platón. Las afirmaciones que ofrece acerca de la poesía y el arte en general dan fe de un miedo pánico ante el poder de seducción de la poesía. Está claro que en la República Platón ha seguido completamente sus inclinaciones filosóficas, desechando la intuición y las emociones no razonadas de nuestra naturaleza humana.

Cuando nos proponemos describir la ética platónica, tropezamos con un problema de la misma índole. Dentro de la obra escrita se manifiesta un marcado contraste. En este caso incluso se puede hablar de dos capas superpuestas. Hace tiempo se ha advertido<sup>1</sup> que existen diferencias notables entre el Sócrates de los primeros diálogos, más fieles a la figura histórica del maestro, y el Sócrates de la República y las obras tardías. En estas últimas Sócrates más bien se hace portavoz de las teorías de Platón. Pierde su carácter de investigador independiente, buscador de una verdad todavía escondida y experto en la duda dialéctica. En la República, el filósofo, gobernador del Estado, debe poseer conocimientos seguros y, por lo tanto, autoridad suprema. Este Sócrates platónico y autoritario está muy lejos del Sócrates histórico que fue maestro de Platón. El cambio de perspectiva trae consecuencias que en el campo de la ética son considerables.

El Sócrates histórico se caracterizaba por un cierto escepticismo, muy bien puesto de relieve en la Apología, cuando dice Sócrates que incluso se le ocurrió, como la cosa más natural del mundo, desconfiar del testimonio del oráculo de Delfos y ponerlo a prueba. La Pitonisa había afirmado, a petición de un cierto Querefonte, que en el mundo no había persona más sabia que Sócrates. Al filósofo le pareció que no podía ser verdad. Reaccionó llevando a cabo un examen de sus conciudadanos para ver si en efecto no había otros superiores en sabiduría. Los resultados fueron negativos. No cuenta la historia si esto fue muy del agrado de los conciudadanos, pero en todo caso demuestra que el Sócrates histórico no quería aceptar sin más las afirmaciones de una autoridad espiritual, incluso si se le presentaban como veredictos del oráculo. Tenía costumbre de formarse un juicio personal. Con este Sócrates histórico hace contraste el Sócrates

---

<sup>1</sup> No fue Popper el que primero advirtió la diferencia entre el Sócrates histórico y el platónico (K. A. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, edit. Paidós, 1968, pp. 189-191. La primera edición inglesa es de 1945.) Warner Fite, en 1934, ya señalaba que el Sócrates de la República, enemigo de la libertad de opinión, no se compagina con la imagen tradicional que tenemos de un Sócrates liberal y librepensador (W. FITE, *The Platonic Legend*, New York-London, 1934, pp. 76-78 y 97-112). El problema toma otra forma cuando se pregunta si el Sócrates histórico y maestro de Platón fue en realidad defensor del pensamiento libre o ya tenía las convicciones autoritarias y antidemocráticas que observamos en las descripciones de la República. A esta última cuestión A. E. Taylor da una respuesta afirmativa (A. E. TAYLOR, *Sócrates, the Man and His Thought*, 1933 reprint 1954 en Doubleday Anchor Books, p. 150): «Mi parecer en esta cuestión es que el rigor de estas sentencias (del Político y de las Leyes) más probablemente sea originario de Sócrates y no de Platón». El contraste entre el Sócrates de los diálogos tempranos y de la República es considerado por Winspear and Silverberg como un desarrollo en la persona histórica de Sócrates mismo: con los años Sócrates vino a adherir más a las ideas aristocráticas de los círculos en los que había sido aceptado (Alban D. WINSPEAR and Tom SILVERBERG, *Who was Sócrates?*, New York, 1939, reprint 1960, p. 54).

tes platónico, que en la República nos explica el ideal del sabio en la figura del filósofo-rey (473D). Este filósofo debe disponer de un conocimiento seguro e infalible (340DE)<sup>2</sup> para, con ello, dirigir a los ciudadanos por la senda de la rectitud. Debe poseer una verdad indudable como de una ciencia absoluta y, por lo tanto, también una autoridad bastante para dirigir y censurar la mentalidad de los súbditos.

No sólo como escéptico se presentaba el Sócrates histórico. En nuestras fuentes, en primer lugar los escritos de Platón y Jenofonte, se encuentran muchos indicios de que era buscador sincero y abierto, que no se alejaba de las motivaciones humanas. Tenía gran rectitud de carácter<sup>3</sup> además de un sentido religioso profundo<sup>4</sup> que no le impedía ser muy perspicaz acerca de las convicciones de sus contemporáneos. Con anterioridad al período en que Platón conoció al maestro, Sócrates se había dedicado a la investigación física, siguiendo las huellas de Anaxágoras. Cuando, posiblemente a través de una crisis espiritual<sup>5</sup>, se dirigió al campo de la ética, se proponía esquematizar el método de sus investigaciones, como lo había hecho en la física. Otra explicación dice que trasladaba al campo filosófico una técnica de hacer definiciones que había aprendido en la matemática pitagórica, y que así quería conceptualizar los conceptos éticos. De hecho, en los diálogos platónicos del primer período siempre se trata de establecer una definición valedera, para, con ayuda de ésta, sacar en limpio un problema moral. En la persona de Sócrates iba de par en par con esta técnica el darse cuenta de la responsabilidad personal en las decisiones por tomar. Como lo testimonian los diálogos, importunaba así a las personas con quienes comentaba los asuntos del día, pero está claro que tanto en el juicio ético como en la decisión por tomar se dirigía por valores humanos.

Nada de esto aparece en la física de la República. Bajo el gobierno de los filósofos nadie puede pensar por su cuenta ni decidir con

<sup>2</sup> El llamado «modelo técnico» es fundamento de la eficiencia del obrar. En 340 DE asegura incluso que en cuanto técnico, el que posea un arte no puede cometer faltas. Como en las artesanías y en las artes médicas y arquitectónicas, el técnico dispone de conocimientos que hacen que su trabajo sea eficiente y el juicio seguro. Esta calidad es postulada tanto para el médico como para el gobernador.

<sup>3</sup> Como, p. e., lo prueba el comportamiento de Xantippe, que estaba con Sócrates en la cárcel la noche anterior a su muerte (*Fedón*, 60A). Xantippe ha sido víctima de una tradición calumniadora que arranca de Xen. Simp. II, 9-10. Véase John BURNET, *Green Philosophy, Thales to Plato*, London, 1914, reprint 1964, p. 104: «There is no hint in Plato that Xanthippe was a shrew», («en Platón no hay indicación de que fuera un arpía»).

<sup>4</sup> Véase, p. ej., el Symposium 220D, donde, después de una noche de meditación, eleva sus plegarias en dirección al sol naciente.

<sup>5</sup> Así lo explica A. E. Taylor, *Socrates, The Man and His Thought*, 1933, reprint 1954, p. 79.

responsabilidad personal en cuestiones de ética. El argumento se desarrolla en el sentido de que la gran mayoría de los ciudadanos van a desviarse del recto camino cuando se ponen a pensar (590DE). El texto dice literalmente que, como no todos pueden ser gobernados interiormente por el principio divino que es la razón, hace falta que sean gobernados por los filósofos que en tierra representan este principio divino. En el Sócrates histórico el primer peldaño de la investigación ética consistía en un no-saber. Hay que empezar con una duda metódica acompañada de una convicción profunda de la responsabilidad ciudadana. Está claro que este procedimiento está fuera de lugar en el contexto de la República. La mentalidad abierta y crítica del Sócrates histórico ha desaparecido por completo en el Sócrates platónico. No se compagina este espíritu de investigación libre con pasajes como el ya citado arriba (Rep., X 607-8), en el que se le propone al filósofo el deber primordial de «encantarse a sí mismo con la canción de sus teorías», con el fin de asegurar que los principios filosóficos sean llevados a la práctica, pasando por encima de la emotividad personal. En el gobierno platónico el ejercicio de la autoridad suprime tanto la emotividad humana como la responsabilidad personal de los súbditos.

En el presente estudio queremos comentar dos puntos correlacionados con el cambio señalado, e investigar las consecuencias para la hermenéutica de algunos diálogos platónicos. En primer lugar se presenta el problema de delimitar con un poco de exactitud la índole de la ética platónica en contraposición a la del Sócrates histórico. En otro punto también se nos presenta un problema de demarcación: es en la interpretación que nos ofrece Platón de la ética humanitaria de Protágoras.

En el desarrollo de la ética platónica pueden discernirse dos vertientes que, prácticamente desde los primeros comienzos, se hacen compañía: la vertiente intelectual y técnica, y la que vamos a llamar la vertiente de la «salud del alma».

Los diálogos que cronológicamente son primeros en la obra de Platón y que se ha dado en llamar diálogos socráticos, nos presentan el problema ético en el cuadro de un método de definiciones. En el Eutifrón se formula el problema de definir qué es el sentimiento religioso. Después de fracasar algunos intentos, Sócrates sugiere que ser religioso debe ser parte de la virtud de la justicia, y que se debe buscar qué parte. Añade irónicamente que si Eutifrón, teólogo oficial y experto en estas cosas, le puede enseñar de esta manera el concepto y la esencia de la religiosidad, sin duda los atenienses no van a condenarle. En el Laques se discute la definición del valor. Lo definen como un conocimiento o un estar al tanto de lo temible y su

contrario. Así el valor será parte de la virtud en general, como lo son también la prudencia y la piedad (199D). No alcanzan a una definición completa, para la cual haría falta determinar la distinción específica del valor dentro del conjunto de todas las virtudes. El método consiste en que el valor, la piedad, la prudencia, la justicia, son clasificadas en el marco de un sistema de las virtudes principales como más tarde se elabora en el libro cuarto de la República (432-3). Según el mismo método procede la conversación en el diálogo *Lysis* sobre la amistad. En el *Cármides* el concepto tratado es el de la templanza (*sofrosine*).

Es probable que Sócrates proyectara sistematizar así el campo de la ética humana porque le habían impresionado los éxitos de la técnica definitoria en el campo de las matemáticas. Esta técnica innovadora, sin embargo, no lo es todo. En muchos lugares de los diálogos encontramos a un Sócrates que, desde posturas meramente intuitivas y humanas, enjuicia una situación. En el *Eutifrón*, por ejemplo, antes de emprender la investigación de los conceptos, Sócrates manifiesta su extrañeza ante la seguridad que aparentemente posee el joven *Eutifrón* cuando denuncia por homicidio a su propio padre. Lo hace Sócrates apelando a los sentimientos intuitivos y humanos que deben ponerle sobre aviso en un asunto tan delicado.

Aún en el *Gorgias*, cuando por medio de una dialéctica complicada y en una discusión muy agresiva ha sido analizado el problema de la ley del más fuerte, Sócrates imparte unos consejos humanos y amables a Calicles, defensor del poder. Mejor, dice, no dominar con la fuerza, sino, muy al contrario, adaptarse a la moralidad del pueblo y del estado en que vives, si quieres tener prestigio aquí en Atenas (512E-5133). El carácter humano de Sócrates parece tener rasgos de la tradición humanitaria griega, que había reunido en la Atenas de Pericles a tantos espíritus abiertos y progresivos. Esto de «adaptarse a la moralidad del ambiente» suena como si viniera de las teorías de Protágoras. Sobre la interacción de estas teorías con la de Platón hemos de investigar más adelante en este estudio. Por el momento tenemos que notar que estos rasgos humanos del Sócrates histórico contrastan agudamente con el Sócrates que aparece en la República.

Platón ha seguido a su maestro en la empresa de intelectualizar la ética. En los diálogos más largos que vienen después de estos primeros diálogos socráticos, los principios éticos siempre son tratados con el método de la dialéctica y el análisis. Muchas veces el análisis se apoya en la llamada «analogía de las técnicas». Una técnica, como la del constructor de navíos y el médico, se caracteriza por el hecho de que pone a su poseedor en condiciones de saber con certeza lo

que tiene que hacer<sup>6</sup>. Es un postulado de esta vertiente de la ética platónica que, como la ética es una de las cosas de mayor importancia en la vida humana, debe ser una ciencia y estar cimentada en principios tan seguros y más que las normas y reglas según las cuales se rigen las artesanías. Así se pueden distinguir dos factores en esta ética conceptualizada: el método dialéctico, por una parte, y, por otra, la certeza y fiabilidad del resultado obtenido.

En su desarrollo filosófico Platón hace eclipsar paulatinamente el factor de la duda metódica para con más fuerza acentuar la necesidad de que los filósofos-gobernadores mantengan en los ciudadanos una moralidad y una ética completamente certeras. Así en la República afirma que hay mucha gente que no sabe gobernarse a sí misma y se dirige por las exigencias de la parte inferior de su naturaleza. A personas de una tal índole les conviene ser esclavos de una persona de bien, que lleva el principio de la razón por dentro. Deben ser gobernados por los filósofos para obtener la situación, mejor incluso para el súbdito, en que cada uno está bajo el gobierno de un principio sabio y divino. Sería preferible que cada persona llevara este principio dentro de sí, pero como la naturaleza no ha repartido sus dones de manera igualitaria, hay que buscar otra autoridad divina para gobernar desde afuera a estas personas. Lo mejor es que todos estén bajo un gobierno sabio y divino, para completar nuestras deficiencias y para que todos seamos iguales y amigos, siendo gobernados por una misma autoridad, es decir, por la razón<sup>7</sup>.

Esta frase incorpora una de las ideas más centrales de la República. Es una última consecuencia del principio de intelectualidad. La ética debe estar fundada en la razón, según lo suponía Sócrates, y en este punto Platón seguía a su maestro. Sin embargo, entre los dos media la diferencia del método. Para Sócrates la razón era investigadora y se manifiesta cuando analizamos los problemas, poniendo al descubierto los argumentos contrastantes. Para Platón la razón filosófica consistía en la posesión segura de la verdad, por lo menos en el marco de la construcción jerarquizada de la República. Cuando los filósofos tienen que gobernar, tienen que impartir los beneficios de esta infalibilidad (340DE) a todos, sobre todo a los que por sus propias fuerzas no son capaces de ver la verdad, porque no poseen la luz del espíritu.

La consecuencia última de esta ética de los filósofos hace ver con mayor claridad cómo se ha desviado el proyecto inicial de Sócrates.

<sup>6</sup> Gorgias 500A: «para formar juicios éticos, hace falta un técnico». Esta vertiente de la ética de Platón ha merecido la denominación de «ética del modelo técnico».

<sup>7</sup> Rep. 590DE y cf. 431CD. Es el principio de la «esclavitud bajo una teocracia».

tes. Lo que debía asegurar una mayor responsabilidad del individuo, despertando la conciencia personal del hombre, se ha vuelto principio de autoridad para los filósofos y funciona como técnica del poder. Para hacer funcionar debidamente la ciudad, los filósofos tienen que complementar la falta de juicio que es constitucional en los ciudadanos, garantizando así que sean cumplidos los dictámenes de la razón.

En esta tarea la dialéctica del Sócrates histórico ya no entra en juego. Los súbditos, por su parte, deben aceptar los dictámenes sabiendo que así son conducidos a una mayor conformidad con el ideal y, por tanto, a un mayor bienestar. Es de notar que a los súbditos les falta la libertad de decidir, lo que suprime de raíz toda posibilidad de tomar decisiones éticas.

La otra vertiente de la ética platónica es la que se centra en la «salud del alma». Platón describe en la República esta salud interior como una armonía entre las tres partes del alma: la razón, el alma pasional y los instintos bajos. La armonía supone que la razón dirija los movimientos de las otras dos partes. Paralelamente a esta razón gubernativa, la de los filósofos, debe garantizar una constitución equilibrada. El alma humana y la ciudad bien ordenada tienen una composición paralela (435B). Tanto la una como la otra tienen que ser organizadas de tal manera que las tres partes se unan lo más posible, formando así un acorde musical<sup>8</sup>. Ofender contra el orden se describe tanto en uno como en otro caso como dar pie a una guerra civil (440E), en el alma individual si se trata de comportamientos deshonestos, en la ciudad si se desencadena la rebelión de los intereses vulgares.

En el sistema de las virtudes platónicas la justicia es algo así como una virtud dominadora, abarcando mucho más que sólo las normas de conducta. Su descripción en gran parte coincide con la de la salud del alma, tanto en la persona individual como en el organismo de la ciudad. Es el factor causante de unificación, como su contraria, la injusticia, divide a un hombre consigo mismo. Platón introduce su doctrina de la justicia con el modelo corriente de la analogía técnica (352-354) apoyándose en el concepto de función<sup>9</sup>. Como la función de un cuchillo es cortar y de los ojos es el ver, así la justicia es la función específica del alma, en el doble sentido de que

<sup>8</sup> Rep. 443DE. La metáfora del acorde musical hace suponer que la teoría tiene raíces pitagóricas. Sin embargo, la teoría de la salud del alma como equilibrio entre las partes componentes del alma está también inspirada en tradiciones de las escuelas médicas. Véase Jerome NEU, «Plato's Analogy of State and Individual: The Republic and the Organic Theory of the State», *Philosophy* 46, 1971.

<sup>9</sup> El concepto de función sigue en la línea de la llamada «analogía técnica», corriente en los diálogos de Platón. Esta analogía estaba al parecer muy viva en la Academia. Se encuentra todavía en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, I, 7, 1097b, 25.

hace vivir el alma y que la hace vivir bien (353E). Esta explicación se encuentra al final del libro primero, y prelude lejanamente al libro décimo, en que esta descripción de la justicia en el alma es el punto de arranque de un argumento para probar la inmortalidad del alma (609-611). Es éste un argumento curioso y heterogéneo, construido según el modelo muy gastado de la analogía. Como en el cuerpo la muerte es el mal connatural, así en el alma la injusticia es el «mal propio», que podría incluso amenazar su inmortalidad, si fuera posible.

Sin embargo, Platón dice sin más explicación que en el alma el mal propio no puede hacer lo que la muerte física hace en el cuerpo, es decir, destruirlo (609D). Probablemente lo dice refiriéndose a lo que vemos en la vida: los malvados no mueren por causa de sus maldades. A pesar del argumento, tampoco mueren en la otra vida porque, según el mito, son afligidas de penas eternas después de la muerte, pero no son aniquiladas las almas malvadas<sup>10</sup>.

Otra confusión en el argumento consiste en que los conceptos de «vivir» y «vivir bien» reciben el mismo tratamiento. La función propia del alma es hacer vivir. Ejercer bien esta función significa tener la virtud propia, es decir, vivir bien y según las normas de la justicia. La virtud y la salud del alma coinciden porque ambas significan tener una vida interior bien ordenada. Poseer la vida y poseer la virtud de la justicia viene a ser lo mismo, y ofender contra la justicia sería una ofensa a la vida misma (353DE). Una afirmación opuesta leemos en 610DE: «me parece», dice Glaucón con el asentimiento de Sócrates, «que es todo lo contrario: la injusticia proporciona muchos impulsos de vivir al malvado».

Con todo, en la línea general de su doctrina, Platón se atiene al principio de que la justicia y la salud del alma se acompañan, y describe la justicia y la injusticia en términos de bienestar del alma. Mantener sana la vida del alma supone la jerarquización de sus partes, que deben comportarse como las distintas capas sociales en una república bien ordenada. Cuando Platón pone en guardia contra una vida desarreglada, lo hace con la misma metáfora: los mal educados llevan dentro una mala república, en la que los instintos perversos se hacen cómplices de los impulsos mal guiados<sup>11</sup>. Esta valoración abarca hasta el campo de la poesía. Las emociones desmesuradas que suscita la poesía trágica despiertan en el alma los deseos menos aceptables y les entregan el gobierno de nuestras vidas. Es como si en una ciudad se entregara el gobierno a los malvados. Por eso puede decirse que un poeta dramático introduce un mal sistema político

<sup>10</sup> Parece probable que aquí se encuentre la raíz histórica del concepto confuso de «pecado mortal».

<sup>11</sup> Rep. 574DE, con fuertes alusiones a la conducta criminal de Alcibiades.

en el alma (605B), destruyendo la razón. Las palabras que usa Platón contra la influencia incontrolada de la música y la poesía revisten un carácter agrio y casi de miedo obsesivo. Parece que se siente inseguro ante el peligro de que sus teorías filosóficas no sean atendidas. Con las mismas palabras describe las consecuencias nefastas de una educación malograda, como las de entregarse a las emociones de la poesía. Los ciudadanos, cuando viven según las normas de la justicia y la salud del alma, deben guardar en buen orden la constitución interior del alma (590E, 608AB), para salir al paso de una tal seducción.

En un libro aparecido en 1981 la cuestión se plantea si Platón en realidad alcanzó lo que se proponía escribiendo la República: indicar los motivos por los que nos decidimos a seguir los principios expuestos en la teoría ética. El libro, escrito por Julia Annas, lleva como título «Introducción a la República de Platón»<sup>12</sup> y contiene una excelente serie de análisis de los argumentos de Platón llevada a cabo con una técnica muy perspicaz. La autora parece que trata los problemas con métodos divergentes en los 14 capítulos de su libro. De vez en cuando presenta sus conclusiones con una circunspección que no hace plena justicia a la lucidez de su análisis, probablemente a raíz de las muchas discusiones que, según su prólogo, ha sostenido con algunas celebridades en el campo del platonismo. A pesar de estas vacilaciones de poca envergadura, emerge muy clara de los análisis una línea consecuente en cuanto al problema central de la justicia platónica. En el curso del libro metódicamente se busca una respuesta a las cuestión: ¿Es que Platón prueba lo que quiere probar, es decir, que la justicia lleva su recompensa consigo misma, de manera que vale la pena ser justo? Esta cuestión se nos presenta en el libro de Julia Annas bajo dos formas: 1) ¿Cuál es el motivo por el que yo tengo que comportarme con arreglo a las normas de la justicia?, y 2) si la justicia consiste en la armonía y salud del alma, ¿es que esta salud del alma puede garantizar el comportamiento correcto y justo de los ciudadanos entre sí?

En cuanto a 1) es muy obvia la respuesta de Platón: el motivo es que con una vida malvada introducimos enfermedades en nuestra alma, hasta tal punto que está amenazado el sobrevivir feliz en otra vida. Platón probablemente consideraba este motivo como fundamental y definitivo<sup>13</sup>. Julia Annas no se da por contenta con esta afirma-

<sup>12</sup> Julia ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, 1981. Después ha ampliado sus conclusiones en un artículo: *Plato's Myths of Judgement*, en: *Phronesis* 27, 1982, pp 119-143.

<sup>13</sup> Julia Annas, *op. cit.*, p. 151: «the focus is turned from outward behaviour to inner regulation».

Hans Kelsen, *Platonische Gerechtigkeit*, *Kant-Studien* 38, 1933, pp. 91-117; en versión inglesa: *Platonic Justice*, *Ethics* 48, 1937-38, pp. 367-400. E. A. Havelock, *Dikaionune, An Essay in Greek Intellectual History*, *Phoenix* 23, 1969, pp. 49-70.

ción y aduce los siguientes argumentos (pp. 160-169). El problema planteado en el libro primero por Trasímaco estaba formulado a base de la «justicia corriente», es decir, ¿cuáles son las normas a partir de las cuales se puede garantizar que nuestras acciones sean justas? Platón no da una respuesta dentro de los términos de la cuestión, porque en el problema se trata de las acciones y en la respuesta se da una descripción del yo moral. En esta forma la oposición está un poco agudizada, probablemente como consecuencia del pragmatismo latente de la autora. Subraya muchas veces el contraste entre lo que llama *act-centered and agent-centered ethics*, entre una ética centrada en el acto moral y una ética centrada en el yo. La ética de Platón es *agent-centered*, y esto deja en pie la cuestión del arreglo de la sociedad humana. Si toda nuestra preocupación debe dirigirse hacia la salud de nuestra alma, ¿cuáles son las normas según las que arreglamos nuestra conducta dentro de la ciudad, nuestro comportamiento para con los otros?

Por más que el filósofo se desinterese por muchas cosas que puedan suponer una tentación para el ciudadano corriente, no es cierto que esté libre de toda posible tentación. Esto vale sobre todo en el campo de la razón misma. Lo que racionalmente sería una decisión por tomar, puede resultar ofensivo e injurioso para los ciudadanos que *no piensen como ellos*. Es verdad que en la ciudad ideal todas las cosas están arregladas de manera que problemas de esta clase no se presentarán. Pero la cuestión que ponía Trasímaco se refería precisamente a estos puntos prácticos y de justicia corriente. Así se pone de manifiesto un segundo punto en que la respuesta de Platón se mueve en un terreno donde no se halla el problema. La justicia platónica está proyectada para una sociedad ideal, los problemas se manifiestan en esta sociedad muy humana. Parece que Platón haya cambiado de tema, dice Julia Annas (p. 156-7). Añade que Platón nos ofrece muchas explicaciones acerca de los factores y circunstancias que pueden producir caracteres humanos buenos y malos. Describe ampliamente los ambientes sociológicos, la educación, las propensiones artísticas y las bases psicológicas que contribuyen a la formación de los distintos caracteres con sus cualidades morales<sup>14</sup>. Hay que reconocer que del carácter emanan los actos, pero, con todo, queda abierto el problema de que, si todo se reduce a la formación del carácter del yo moral, no se pueden dar normas para el comportamiento social.

---

Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice, From its Shadow, From its Homer to its Substance in Plato*. Cambridge, Mass., London, 1978. J. R. S. Wilson, *The Argument of Republic IV, The Philosophical Quarterly*, 26, 1976, pp. 111-124. John M. Cooper, *The Psychology of Justice in Plato, American Philosophical Quarterly*, 14, 1977, pp. 151-157.

<sup>14</sup> En los libros VIII y IX de la *República*.

No existen garantías contra la arbitrariedad y no se puede predecir qué decisiones van a tomar las personas responsables. Platón esboza un criterio cuando dice (443E) que el justo decidirá lo que sea favorable a una condición saludable del alma<sup>15</sup>. Esto no da mayor resultado que el de un razonamiento circular: la salud del alma es decisiva en la decisión por tomar, y ésta se dirige por las exigencias de la salud del alma. Así nos quedamos con el problema bajo la forma; 2) ¿es que la salud del alma basta para arreglar la conducta de los ciudadanos según las normas de la justicia?

Que éste sea un problema central y decisivo para la ética bajo cualquier forma y en cualquier sistema resulta de un simple análisis del actuar ético. En cada decisión moral se trata, primero, de un campo de acción determinado por hechos concretos, segundo, un conjunto de teorías y convicciones que forman y determinan el juicio de la persona concreta, y, tercero, una decisión concreta, tomada por la persona concreta con vistas a un caso concreto. El primero de estos factores puede llamarse el factor externo: comprende los hechos de índole social y personal sobre los que hay que formar un juicio. El segundo abarca la formación intelectual y consciente del individuo, que debe permitirle pronunciarse sobre la situación de hecho. El factor tercero es el más decisivo, porque es posible que, con las mismas premisas de factores externos y de juicio, una misma persona se decida sea en una, sea en otra dirección. En esta decisión confluyen tanto una valoración de las posibles consecuencias como los impulsos subconscientes e instintivos que se hacen valer en nuestras vidas. El factor tercero es el más fundamental en sentido ético, porque supone una libertad para decidir. La disminución o ausencia de esta libertad elimina en parte o completamente el carácter ético de la decisión tomada.

Cuando valoramos la teoría platónica con arreglo a este análisis, nos encontramos con dos contextos distintos, según se plantee el problema de acuerdo con el modelo conceptual o según el principio de la salud y la armonía psíquica. En cuanto al modelo conceptual hemos visto que Platón se ha alejado gradualmente del método socrático de enjuiciamiento crítico hasta llegar a una posición en que la intuición del filósofo lo decide todo. Con esta consecuencia última de la ética racionalizada viene a faltar el margen de libertad necesario para formar un juicio ético y tomar decisiones éticas. Tenemos que volvernos al otro contexto para buscar una solución al problema, en qué punto reside el fondo esencialmente ético de la teoría platónica.

<sup>15</sup> La teoría de que la personalidad bien formada sea la última garantía del comportamiento ético ha dejado su proyección en la teoría ética de Aristóteles, cuando afirma que el hombre sabio (*ὁ σπουδαῖος*) es el último criterio (*Ética a Nicómaco*, I 7, 1098 a 9 - III 4, 1113 a 26 - X 5, 1176 a 17 - X 6, 1176 b 26).

En ésta la decisión ética está determinada exclusivamente por motivos de índole subjetiva, dicho más concretamente, por la valoración de parte de la persona activa de su propia salud del alma. La ética platónica en esta vertiente es una moral determinada por el interés del yo subjetivo. Es verdad que es una forma muy noble de interés personal. Sin embargo, no rebasa los límites de la propia salud del alma. La teoría pasa por alto todo intento de arreglar la vida social de los ciudadanos. Además deja pendiente el problema de cómo conseguir esta perfecta salud del alma. Es decir que, como lo formula Julia Annas, es «subject-centered», está determinada por los intereses psíquicos del autor del acto moral<sup>16</sup>.

Aumentando un poco la hipótesis de que una persona determinada pueda haber alcanzado esta perfecta salud del alma, todavía queda en pie la cuestión del comportamiento social. ¿Es que, dado un perfecto equilibrio y salud interior de una persona en concreto, puede garantizarse que esta persona actuará de una manera aceptable en la convivencia con sus conciudadanos? Dependerá del temperamento de la misma. Puede darse el caso de que se sentirá con una salud mejor, si no se rige precisamente por los preceptos de los filósofos.

En los dos diálogos en que más ampliamente se trata el problema de la justicia, el *Gorgias* y la *República*, encontramos dos figuras paralelas que se nos presentan como personas ejemplares para la cuestión: Cálicles y Trasímaco. Cálicles es campeón de la teoría del derecho del más fuerte<sup>17</sup>. y la defiende con toda convicción, con el argumento de que para desarrollar su propia persona según las leyes de la naturaleza, hay que dominar a los demás e imponer su voluntad. Es fácil imaginar un caso en que Cálicles, en vez de seguir con el equilibrio filosófico que pudiera existir en su alma, quisiera dar rienda suelta a sus emociones, por desequilibradas que fuesen<sup>18</sup>. Pu-

<sup>16</sup> Es significativo que Platón necesita un mito con penas y recompensas eternas para fundamentar la moral. Los tres grandes mitos escatológicos en el *Fedón*, *Gorgias* y *República*, tienen este motivo común, y en los tres mitos se insiste en que estas recompensas en la otra vida deben ser el motivo para comportarnos según la justicia. *Fedón* 113D-114DE: «en el otro mundo son purificados de sus injusticias los que hayan cometido faltas curables —los que están lo bastante purificados vivirán eternamente sin el peso del cuerpo— y este es el motivo por el que tenemos que esforzarnos para conseguir la virtud y la sabiduría. *Gorgias* 525B: «los que hayan cometido pecados veniales pueden expiarlos, los incurables sirven sólo de ejemplo atemorizador»; 527C: «por eso sígueme en el camino que te llevará a la sabiduría y justicia, para vivir feliz en ésta y la otra vida. *República* 621C: «vamos a entrenarnos en la justicia y la sabiduría, siendo amigos unos de los otros y de los dioses, para en ésta como en la otra vida recibir nuestra recompensa».

<sup>17</sup> Es probable que Nietzsche haya encontrado en esta figura del diálogo platónico la inspiración para su teoría del super-hombre.

<sup>18</sup> En la descripción que da Platón de la figura de Cálicles suenan notas que traicionan un cierto grado de simpatía de parte de Platón para con este defensor de los derechos del yo. Julia ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford,

diera ser que de no hacerlo así incluso enfermase, y que estaría mucho más contento y con más salud siguiendo sus inclinaciones, sin conformarse demasiado con una teoría filosófica acerca de la armonía y paz interior. Pudiera ser también que el súbdito de la República de Platón se sintiera impulsado en la misma dirección, y no sólo por un momento, sino que con decisión y motivación estable prefiriera el ideal de vida que propone Cálicles. Cuando se interpretan los impulsos de la naturaleza o la energía vital como los presupuestos necesarios para un proceso de desarrollo personal, resulta difícil imaginar con qué argumentos Sócrates podría hacer desviarse a Cálicles de estos impulsos instintivos. Tanto Sócrates como su opositor seguirían en este caso el idéntico principio de la salud del alma. ¿Cuál sería la postura más filosófica? Si el problema viene a ser el de escoger entre dos formas de vida: ¿cuál sería el criterio para enjuiciar la opción? Quizás lo más congruente sería decir que no existe tal criterio y que es imposible trazar una línea de demarcación adecuada. Cada uno seguiría la pista que le indiquen sus inclinaciones temperamentales y dotes de inteligencia, para así desarrollar su propia salud del alma. Es cuestión de realismo reconocer que la diferencia entre las dos opciones corresponderá a una divergencia entre caracteres humanos.

La imposibilidad de separar los impulsos del instinto de poder de los impulsos filosóficos para alcanzar el equilibrio interior, probablemente fuera muy echada en falta por Platón. Cuando la diferencia estriba en rasgos temperamentales, casi no existen argumentos de índole ética que puedan tener alguna vigencia para decidir la alternativa. En la contraposición de las dos opciones hay, aparentemente, un factor común: el de la salud del alma, pero esta fórmula verbal indica dos cosas muy distintas entre sí.

Por razones como éstas es posible que Platón haya llegado a sospechar la inviabilidad de su ética en la comunidad humana. Esto ya se trasluce en el diálogo que puede considerarse como el precursor de la República, el Gorgias. Aquí, curiosamente, Platón apoya el argumento en favor de una vida justa y templada en la ausencia de argumentos en sentido contrario. Casi retando a sus adversarios dice (527B) que se han quedado cortos en sus pruebas para hacer aceptable una vida amoral. Sin embargo, para ofrecer la prueba positiva, que pondrá en claro los motivos para vivir con arreglo a una moral, el mismo Platón se queda corto. Los motivos que aduce son de tipo externo. En el mito que pone al final del Gorgias traza el retablo de

---

1981, p. 56: Platón se da cuenta de la fuerza emocional de la idea de que racionalmente sea preferible la injusticia. Se da cuenta también de que una persona que estuviera impregnada de esta idea nunca se daría por vencida ni convencida por los argumentos puramente racionales que propone Sócrates.

un juicio final, con recompensas y penas para justos y malvados. Vale decir que no podemos encontrar los fundamentos para vivir con arreglo a una moral dentro de esta moral misma. Para la vida en esta tierra los impulsos que en la República se nos proponen son más bien de carácter autoritario. Los impulsos éticos, por lo menos en cuanto toman la forma de recompensas y penas, son impuestos al sujeto ético desde fuera. El argumento del Gorgias alude a una tarea que a cada hombre se le exige: cultivar su propia alma y hacerla crecer en salud, para que pueda resistir el juicio cuando, después de la muerte, sean reveladas sus injusticias y bondades.

La República estaba proyectada para investigar el concepto de justicia, es decir, poner en claro cómo se separan las vías de la justicia e injusticia, y por qué en nuestra existencia humana debemos comportarnos con arreglo a una ética. La respuesta central a la primera cuestión reside en la descripción de la salud del alma con la hipótesis gratuita de que esta salud del alma garantizará el comportamiento social correcto. La respuesta al segundo problema no se da hasta el final del libro en el mito de los castigos que esperan a los malvados en la otra vida. Después de los extensos textos donde expone los rasgos característicos de la justicia, Platón no puede hacer más que comprobar que ha dejado a los ciudadanos sin los incentivos necesarios y que le hace falta un mito para inducirles a atenerse a las normas.

No sólo al final de la obra, sino también en el curso de la misma a veces interrumpe sus explicaciones para formular sus dudas. En el libro quinto, cuando propone en tres «oleadas» sus teorías más atrevidas, dice que quizás no sea demostrable con argumentos que semejante ciudad pueda realizarse. Hay que tomar la teoría como descripción de un ejemplo idealizado, o, como hoy diríamos, una utopía (Rep., 472-3). Insiste varias veces sobre esta duda, aludiendo a la tormenta de risa<sup>19</sup> que pudiera desencadenarse sobre su cabeza de parte de «muchos y no precisamente los de menor importancia» (473E). La expresión «tormenta de risa» ha dado pie a la hipótesis de que nos encontramos con una alusión a ciertas escenas de Aristófanes, sobre todo escenas de las «Eclesiazusai»<sup>20</sup>. La hipótesis no puede ser descartada, porque se ve reforzada por paralelismos en el lenguaje, pero tampoco puede ser probada decisivamente, por razones de índole cronológica.

Tres son los puntos innovadores que Platón considera centrales en su teoría política: la equiparación de hombres y mujeres, la promiscuidad de la vida sexual y, sobre todo, la figura del filósofo rey.

<sup>19</sup> Rep. 452D, 457B, 473C.

<sup>20</sup> «Las bromas de los refinados» 452B - «Las comedias de los pícaros de entonces» 452D. Véase James ADAM, *The Republic of Plato*, ed. with critical notes, etc., Cambridge, 1965, vol. I, pp. 345-357, Appendices to book V.

Platón introduce estas teorías con muchas perifrasis y las describe como otras tantas oleadas de escándalo para sus lectores, oleajes tremendos de críticas furiosas que van a sumergirle por completo. En la categoría de dudas acerca de la viabilidad de las teorías entra también la conocida afirmación de que será ineludible mucha mentira y mucho engaño por parte de los gobernantes para llevar a la práctica tales arreglos (389BC y 459C). La duda se trasluce de igual modo en el fuerte acento que pone Platón en la muy reiterada «parábola médica», con la que quiere explicar el nivel de autoridad que le compete al filósofo en el gobierno de los súbditos, autoridad infalible y parecida a la del médico cuando toma decisiones sobre sus pacientes<sup>21</sup>. Todo esto parece indicar que incluso el autor de las teorías haya sentido la necesidad de explicaciones y disculpas por lo que de irresponsabilidad y falta de realismo supone su República.

Una cosa que también ha llamado la atención es la marcada diferencia en cuanto al tono de la conversación entre las páginas donde se rebaten las opiniones sofisticadas, y otras páginas donde la discusión, agresiva en muchos puntos, desemboca en una conversación más bien amable. En el *Gorgias* asistimos a un debate en tono violento y mordaz entre Cálicles y Sócrates con motivo de la ley del más fuerte. No se ahorran los ataques, casi todos lanzados por Sócrates con ironía y sarcasmo, que casi degeneran en insultos. A pesar del desprecio que manifiesta Sócrates hacia la teoría de Cálicles se nota en el estilo del diálogo una cierta simpatía, reprimida de parte de Platón, para con este defensor de los derechos del yo. Se ha dado en llamar a este fenómeno el «anti-Platón dentro de Platón». Un autor tan entendido y ponderado como E. R. Dodds, en su comentario al *Gorgias*, señala a Cálicles como el antepasado más lejano de las teorías de Nietzsche. Al mismo tiempo dice que no puede deshacerse de la «sospecha de que Cálicles representa algo que estaba sin desarrollar dentro de Platón»<sup>22</sup>. Al final del diálogo la conversación se ablanda y Sócrates imparte consejos de buen amigo al bueno de Cálicles, por-

<sup>21</sup> La «parábola médica» se encuentra en su forma elaborada en el *Político* 293AE. Paralelas: *Gorgias* 464, 501, 521DE. *Rep.* 345C (médico/pastor). *Leyes* 720, 735-6. Fritz Wehrli, *Der Arztvergleich bei Plato*, *Museum Helveticum* 8, 1951, 177-184. Con esta parábola médica puede compararse la parábola del capitán de navío (*Rep.* 488) y lo que dice el autor del escrito «sobre la medicina antigua», cap. IX sobre el control empírico.

<sup>22</sup> E. R. DODDS, *Plato Gorgias, A Revised Text with Introduction and commentary*, Oxford, 1959, pp. 14 y 387-391. Mario UNTERSTEINER, *Sofisti*, Torino, 1949, p. 397, n. 40: «Cálicles y Sócrates representan dos vertientes de una personalidad». Werner JAEGER, *Paideia*, Berlín, 1934, I, p. 410: «Con toda la negatividad con que Platón traza la figura de Cálicles, se barrunta en la descripción una capacidad de simpatía de parte de Platón». W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge, 1969, pp. 106-107.

que, a pesar de todo, Platón le describe como persona bienintencionada y casi simpática, aunque de opiniones divergentes.

Algo similar me parece que puede observarse en el tratamiento que Platón da a la figura del sofista Protágoras. Con esto llegamos al segundo punto que nos hemos propuesto tratar en este estudio. Platón le ha dedicado a Protágoras dos textos bastante extensos, y también un poco complicados: el diálogo que lleva el nombre del célebre sofista, y el Teeteto. Este último diálogo, muy posterior en el desarrollo cronológico de la obra de Platón, se mueve alrededor del tema del conocimiento, pero en el fondo es un diálogo prolongado con Protágoras. Abundan las alusiones a sus teorías, siempre en la forma de: «ateniéndonos a las teorías de Protágoras, tendríamos que sacar la conclusión de que...». Estas conclusiones, sin excepción, se refieren a la teoría del conocimiento en sentido estricto. La discusión se mueve entre Sócrates, un cierto Teodoro, y Teeteto el matemático; de Protágoras hablan como de quien ya ha muerto<sup>23</sup>, en tanto que en el diálogo que lleva su nombre está presente en persona. En ambos diálogos se perciben notas de simpatía hacia el sofista. El Teeteto incluso contiene una especie de *retractatio* (166-168), cuando Sócrates se da cuenta de que hasta aquí no ha tratado las teorías del sofista abierta y honradamente. Fingiéndose en el papel de Protágoras, se empeña en reformular con mayor acierto y honradez el sentido y alcance de las teorías comentadas. El mito en el primero de los diálogos, así como la *retractatio* en el Teeteto, abundan en indicios de una viva simpatía de Platón hacia el protagonista del movimiento ilustrado.

Más de la mitad del Teeteto está dedicada a la discusión de las teorías de Protágoras, o por lo menos a lo que se insinúa que sería su doctrina. La primera alusión viene en 152A, cuando Teeteto afirma que todo conocimiento es un percibir y Sócrates le advierte que esta afirmación casi equivale a lo que decía Protágoras. Añade que el texto escrito del sofista lleva otra forma, pero que en el fondo viene a ser lo mismo. En lo que sigue (152E) al sofista se le adjudica un puesto en el coro de los relativistas, al que también pertenecen Heráclito y Empédocles. En 155D las palabras de Sócrates dan a entender lo mismo: los argumentos de Teeteto suponen una doctrina como la de Protágoras, en todo caso según la interpretación de Sócrates (φαμὲν 155D). Toda la discusión se centra sobre el problema de si conocer y percibir son una misma cosa, lo que en caso afirmativo, supondría que no podemos atribuir un ser estable a las cosas, porque estarían en perpetuo cambio. La argumentación, correcta o

<sup>23</sup> *Teeteto* 171D: «Lo que diría Protágoras, si pudiera levantar la cabeza del suelo».

no, hace ver que lo que a Platón le interesa es la teoría del conocimiento con sus anexos de ontología. Probablemente pasa por alto un aspecto importante de las teorías de Protágoras, de manera que más o menos oblicuamente estas teorías son trasladadas a otro contexto, recogiendo matices que en el original no les eran propios. La célebre sentencia «el hombre es la medida de todas las cosas» se colocaría así en el campo de la gnoseología. Como veremos, esto falsifica la teoría.

En el curso de la argumentación la duda surge tenuemente, y varias veces (161B, 161E, 162A, 162C), como tomándoles el pelo a sus interlocutores, Sócrates señala unas consecuencias imposibles. Incluso en 162D toma la defensa del sofista<sup>24</sup> y formula una primera protesta en nombre de Protágoras. Sin embargo, siguen tratando el mismo problema gnoseológico, sólo que con otros ejemplos, siempre suponiendo que discuten teorías de Protágoras. Al final han sacado tantas contradicciones de las supuestas teorías del sofista, que se plantea la cuestión de qué diría él mismo en defensa de su doctrina (165E). Así se introduce la ya aludida *retractatio*, una larga explicación que se supone pudiera ser pronunciada por Protágoras, si estuviera presente en persona. La detallada *recantatio* se extiende a lo largo de las páginas 166A-168C. Queremos demostrar en este estudio que, dentro del contexto del diálogo, escrito en tono jugueteón y un poco antiguo, la interpretación más aceptable de esta *recantatio* consiste en suponer que contiene los verdaderos criterios del sofista.

Los argumentos para admitir que tanto el mito protagórico en el diálogo que lleva su nombre (Prot., 320C-324C), como la reconsideración de las teorías protagóreas en el Teeteto, representan el verdadero pensamiento del sofista, son de dos clases. La primera clase es de índole hermenéutica. El análisis textual y literario hace ver que la figura de Protágoras es tratada con mucha circunspección y casi reverencia, y que en el curso de los argumentos se introducen bastantes cautelas en cuanto a la cuestión de la correcta interpretación de las teorías de Protágoras. La segunda clase de argumentos se basa en el contenido de éstos propiamente. Comparándoles con lo que se sabe del movimiento humanista, resulta poco probable que Protágoras se hubiera empeñado en desarrollar una teoría del conocimiento muy abstracta. Además hay que tener en cuenta la costumbre platónica de trasladar los problemas de otros sistemas al contexto del suyo, enjuiciándolos desde los propios puntos de vista. Los análisis que da Platón por boca de Sócrates siempre parten de la su-

<sup>24</sup> Más adelante (171B) y un poco en tono jugueteón, Sócrates dice: «Al fin y al cabo, no es posible escapar de nosotros mismos, y por eso no podemos por menos que decir lo que cada vez nos parezca». Esta expresión Sócrates la toma prestada de Protágoras.

posición previa de que hay que entender la teoría de Protágoras como una teoría del conocimiento.

Es este último punto el que más despierta las sospechas una vez que se comparan las explicaciones que nos brinda Platón con las intuiciones eminentemente éticas y políticas del humanista que fue Protágoras<sup>25</sup>. Pertenece al gran movimiento de la ilustración griega, como se ha dado en llamar el fenómeno. Este movimiento hasta ahora apenas ha recibido un tratamiento adecuado en la historiografía de la filosofía griega, probablemente como consecuencia de los constantes ataques de Platón contra los sofistas. Platón se irrita en presencia de cualquier relativismo, precisamente porque su teoría de las Formas eternas necesita fundamentos seguros para el conocimiento. No son los sofismas en el sentido lógico la piedra de escándalo, porque, gustosamente, el mismo Platón hace uso de estas estratagemas. Para él el interés central estaba en la teoría del conocimiento, y este interés central debe de haber obscurecido por completo la antropología que acompañaba, en el sistema de Protágoras, al relativismo gnosológico.

El movimiento ilustrado y humanista del siglo v era demasiado extenso para que pudiera caracterizarse como una escuela filosófica nada más. Abarca tanto las personalidades de la política como los poetas de las tragedias, los historiadores y los filósofos. Muchos de ellos se agrupaban alrededor de Pericles. Su casa era frecuentada por el gran Anaxágoras, el primer filósofo en nuestra historia europea que tuvo el honor de ser condenado por un tribunal y exiliado de Atenas por razón de sus opiniones liberales y empíricas. Amigo de Pericles fue también el historiador Heródoto, viajero incansable que describió el comportamiento moral y las maneras de pensar de los llamados bárbaros.

El método usado en estas investigaciones hoy se llamaría antropología comparada, y con este método se hacía resaltar el carácter relativo de la moral tradicional. Este tema de la relatividad y casi arbitrariedad de las tradiciones, junto con el de la legitimidad del po-

---

<sup>25</sup> Sobre el movimiento humanista y la llamada «ilustración griega» véase la impresionante obra de W. K. C. Guthrie en el vol. III de su *History of Greek Philosophy*, subtítulo *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge, 1969. En las pp. 164-175 trata de la relatividad de las normas éticas, y pp. 181-191 de la célebre sentencia de Protágoras sobre el «hombre medida de todas las cosas». En la introducción al tercer volumen dice Guthrie que «la mayor parte de los problemas tratados por los filósofos presocráticos no tienen para nosotros otro valor que el puramente histórico, en vez que el gran movimiento de ideas del siglo v presenta todos los rasgos de los problemas candentes que se debatían en el siglo XVIII, y que todavía en nuestro siglo siguen sin solución». Otra exposición de conjunto, muy a la altura de la investigación actual, se encuentra en el libro de G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981.

der fue tratado frecuentemente por los poetas trágicos<sup>26</sup> sobre todo Eurípides, el poeta-filósofo. El problema ya está presente en el Prometeo de Esquilo. Aquí el inventor de las artesanías desafía al dios supremo, acogiéndose al argumento de que robando el fuego, privilegio de los dioses, había amparado a la humanidad indefensa. En la Antígona de Sófocles la protagonista se niega a cumplir las órdenes malvadas de la autoridad establecida, porque, dice: «no he nacido para odiar a mis prójimos sino para amarles» (Ant., 523). El tema fundamental de todo el movimiento residía en la defensa de los derechos humanos.

Tenían los sofistas de este siglo una teoría acerca del origen de la sociedad y la moral, que pudiéramos llamar prehistoria de la ética<sup>27</sup>. La humanidad había evolucionado desde un nivel primitivo gracias al uso del fuego y la invención de las técnicas y artesanías. Cuando los habitantes de la tierra consiguieron un cierto nivel de seguridad frente a los peligros materiales y de la naturaleza, les amenazaban el desorden social, matanzas, incursiones y delincuencia. Tenían que arreglar su convivencia introduciendo leyes y compromisos mutuos. Como ésta, sirve para explicar que las normas de convivencia social no tienen sus raíces en principios eternos y absolutos. Encontramos esta arqueología de la moral perfectamente elaborada en el mito que el propio Protágoras, a petición de Sócrates, explica en el diálogo que lleva su nombre. Cuando la humanidad está a punto de desaparecer porque falta la seguridad civil, Zeus envía a Hermes para distribuir los dones de *αἰδώς* y *δίκη*, es decir *respeto hacia uno mismo* y *respeto hacia el prójimo*. Hermes duda y pregunta si estas cualidades deben ser repartidas lo mismo que las capacidades para ejercer un arte: para muchos hombres basta un solo médico, un solo carpintero. Zeus le da una respuesta terminante: hay que repartir estos dones entre todos, y todos deben participar en ellos, porque de otra manera es imposible que existan ciudades. Con esta parábola quiere decir Protágoras que no puede existir una sociedad

<sup>26</sup> Véase la discusión acerca de las «leyes escritas y no-escritas» en GUTHRIE, *History of Greek Philosophy*, vol. III, p. 117-131.

<sup>27</sup> Evolución cultural y moral era un concepto corriente en la filosofía griega. Eur. *Suppl.* 201-213. Esquilo, *Prometeo* 442-468. Kritias, en: Diels-Kranz fr. 88 B 25.

W. K. C. GUTHRIE, *In the Beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Cornell Universtiy Press, 1957, pp. 80-94; Thomas COLE, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Western Reserve University, 1967; A. D. LOVEJOY and George BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York, 1935, reprint 1973; E. R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973. Protágoras había escrito una obra «acerca del estado de las cosas en el principio», probablemente el tema que hoy llamaríamos «antropología prehistórica». Véase la introducción de W. K. C. Guthrie a su traducción del Protágoras y Menón, p. 31 (Penguin Classics). Guthrie piensa que el mito en el diálogo Protágoras puede ser un resumen de las teorías de esta obra.

si el comportamiento de los ciudadanos no se dirige por principios éticos (322D). Para comprobar que de hecho es así como se constituyen las ciudades existentes es suficiente la observación empírica. Del comportamiento efectivo de los ciudadanos atenienses Protágoras deduce que se apoyan en principios éticos. En todas las técnicas, por ejemplo en la arquitectura, tienen la costumbre de consultar a los profesionales y no toleran que fuera del reducido número de los profesionales alguien se atreva a dar consejos. Pero cuando se reúnen con finalidad política, entonces aceptan que cada uno hable, y está claro que piensan que todos los ciudadanos deben tener parte en estos principios éticos, sin los cuales sería imposible la existencia de ciudades (322E-323A). En esta sentencia se muestra a la vez el método empírico y el espíritu demócrata de Protágoras.

Toda la historia de la ilustración griega demuestra que la preocupación fundamental era de índole ética y es en esta perspectiva donde mejor encaja la figura de Protágoras. Por eso la interpretación del famoso *dictum* ha de entenderse en primera instancia en sentido ético. Que cada hombre sea el primer responsable de sus acciones, y por eso la medida primera de todo, es un fundamento primordial a la hora de construir una teoría ética. La decisión ética en el sentido más estricto se constituye en el centro del yo responsable. No hay decisiones auténticamente éticas si no existe libertad y responsabilidad de parte de la persona actuante. Además, sin decisiones y actos no se puede hablar de ética en el sentido más fundamental. Esto significa que en sentido primario la ética presupone la persona individual, con sus puntos de vista personales y sus decisiones autónomas. Resulta, pues, que, sin detrimento de las teorías y doctrinas filosóficas formuladas, la ética como tal se desarrolla en el nivel de la persona autónoma, y como tal va acompañada de un grado no previsible de arbitrariedad. Tanto los juicios acerca del campo de acción como las decisiones por tomar están sujetas a las limitaciones inherentes a la existencia humana. Esto quiere decir que precisamente en el nivel ético, que supone tantas decisiones fundamentales, el elemento ético está inseparablemente ligado al elemento personal, tanto en la formación de los juicios como en las decisiones en las que desembocan. Dicho en términos más técnicos: la teoría del conocimiento y la teoría ética se suponen recíprocamente. Este punto de vista de la teoría de los sofistas abre nuevas perspectivas. El elemento humano es reconocido en su función ineludible. Las consecuencias alcanzaban hasta la teoría política y social. Como lo demostraba Protágoras en su mito, una sociedad no puede funcionar sin una moral enraizada. Conectando este principio con el análisis antes expuesto del actuar ético, se abre paso a un reconocimiento amplio y fundamental de los elementos personales y muy humanos

que pueden observarse en el funcionar concreto de los principios éticos.

Parece que precisamente el elemento individual y variable en este fundamento de la ética ha suscitado desconfianza de parte de Platón, que a la vez apreciaba los rasgos envidiablemente humanos que ofrecía la teoría protagórea. Platón necesitaba normas absolutas e inmutables, según los principios de su teoría de las formas eternas.

Como hemos visto, la responsabilidad individual en el comportamiento de los ciudadanos casi desaparece en la república platónica frente a la autoridad decisiva de los guardianes y filósofos. Esta autoridad Platón la quiere infalible como la de los artesanos y médicos, y por tanto no funciona en manera alguna como motivo para asumir responsabilidades personales. Es verdad que pone el acento sobre el principio de la salud del alma de cada uno. Un estado de equilibrio psíquico y salud del alma, es decir un carácter éticamente bien formado, lo considera como garantía de un comportamiento social correcto. Hemos visto que esto es para Platón una evidencia que no necesita explicación, pero que para sus lectores es una hipótesis gratuitamente que no convence. Hay que figurarse lo que Cálicles significa la salud del alma para ver que inevitablemente el elemento personal se mezcla en el enjuiciamiento moral. Platón no ha visto que precisamente este elemento personal garantiza el funcionar de la ética en la sociedad.

Platón se ha dado cuenta de que le faltaba a su teoría el contacto con la realidad, como lo testimonian las muchas dudas puestas de relieve en el texto de la República. Se ha dado cuenta de la imposibilidad de llegar a una certeza absoluta en forma de argumentos razonados y aceptables. Es en este punto donde puede haber experimentado una admiración mezclada con una cierta envidia hacia el sofista que tan certeramente explicaba los principios de la convivencia humana en una forma comprensible para todos<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> GUTHRIE, vol. III, p. 265: «El respeto con el que Platón explica los puntos de vista de Protágoras es tanto más impresionante en cuanto que se halla en discrepancia profunda con estos puntos de vista». Cf. vol. IV, pp. 232-4. En caso general el respeto que hacia la figura humana de Protágoras profesan los autores modernos. Guthrie (III 265) señala que, ya hace más de un siglo, el historiador Grote había concluido que «Platón, a pesar de su animosidad desleal hacia los sofistas, no muestra desprecio por las teorías de Protágoras, y que incluso el texto (del diálogo Protágoras) ostenta un código moral muy superior a las opiniones del Sócrates platónico». Kurt von FRITZ (*Real-Enzyklopädie* s.v. *Protágoras*, 45 Halbband, col 917) llama la atención sobre los textos en los cuales Platón advierte que Protágoras nunca defendió posturas que supondrían agresividad frente a la moral corriente. Son los textos del Menon (91E) y del diálogo Protágoras (333C). Gregori Vlastos «Protágoras», en C. J. Classen (ed.), *Sophistik*, Darmstadt, 1976, pp. 271-289) escribe (p. 288): «Los criterios morales de Protágoras corresponden a todo lo que hay de mejor en la moralidad ateniense y griega: justicia, dominio de sí mismo (sofrosine), piedad.

En la historiografía de la filosofía griega se ha pensado poco en la posibilidad de que Platón en algunos de los puntos fundamentales de su filosofía se hubiera inspirado en doctrinas de Protágoras. En esta historiografía ha prevalecido un cierto menosprecio de todo lo que era sofista, seguramente a raíz del juicio que el mismo Platón en general les imparte a los sofistas. Me parece que por lo menos pueden señalarse dos puntos vitales de las teorías de Protágoras, que, con idénticos acentos y en contextos no menos vitales, encontramos también en los diálogos de Platón. Hay que tener en cuenta que Protágoras, maestro venerado también por Platón, le llevaba por lo menos 40 años<sup>29</sup>.

El primer punto del paralelismo se encuentra en el principio fundamental de que una convivencia humana es imposible sin una ética. Protágoras lo formula en los símbolos de su mito, cuando Hermes tiene que repartir entre todos sin excepción los dones de αἰδώς y δίκη. Platón también pone un mito, el de los cuatro metales, cuando empieza la descripción de su república, y acentúa en muchos lugares la necesidad de implantar convicciones morales muy fuertes en los ciudadanos (Rep., 414D-415C). El desarrollo dado a este principio toma rumbo distinto en los dos pensadores. Protágoras piensa que el fundamento de la ética social debe hallarse en sentimientos morales, en el respeto hacia sí mismo y hacia el prójimo, sentimientos implantados por los dioses, pero funcionando como impulsos humanos. Platón no tiene confianza en los impulsos humanos y trata, desde el comienzo de su trabajo de pensador, de construir un sistema razonado de definiciones. En la República y en las Leyes abundan las descripciones de la censura estatal sobre la poesía, el teatro e incluso sobre la música. Lo más importante en las constituciones morales del estado ideal es la autoridad decisiva de los filósofos gobernantes, y no la moralidad espontánea de los ciudadanos.

El segundo punto es la teoría sobre el castigo de los crímenes. Dice Protágoras en el mito (324AB) que el castigo sólo puede tener el sentido de corrección, tanto para el malvado como para los otros que tomarán ejemplo. Admite un caso único en el que puede ser indicada la pena de muerte (322D). Es el caso de los incorregibles, que son incapaces de arreglar su conducta en cualquier principio ético. Una persona tal debe ser considerada como la peste dentro de la ciudad, y tiene que ser eliminada de la convivencia humana. Estos dos componentes de la teoría los encontramos también en la obra de

---

Si en algún punto se separa de la tradición, es con la intención de humanizarla más.

<sup>29</sup> En cuanto a la cronología véase Platón *Prot.* 317C: «ya llevo muchos años en la profesión y por mi edad podría ser padre de cualquiera de vosotros». Guthrie, vol. III 262. Platón, Menón 91 E.

Platón. En el *Gorgias* dice que el castigo tiene función de curar a una persona de la injusticia, como la función del médico consiste en curar las enfermedades del cuerpo (478AB, 480A). El motivo que da Platón no es en primer lugar el de la adaptación al ambiente social, como lo veía Protágoras, sino el de la «curación en salud», es decir de la salud del alma de la persona individual. Sin embargo, describe un poco más adelante una finalidad social, cuando dice que «es un servicio a la ciudad conseguir que los ciudadanos sean lo más justos posible, y que su manera de pensar sea la de hombres de bien». (513E-514A). En general, Platón considera que la tarea de la legislación tiene una finalidad moral: educar a los ciudadanos (p. e. *Leyes* 862CD). En esto sigue las huellas de Protágoras<sup>30</sup>.

En las leyes Platón reafirma las posturas del *Gorgias*. El castigo tiene como razón y finalidad la corrección del individuo, y en el caso de ser incurable, hay que imponerle la pena capital, para que así sirva de ejemplo (854DE, 862DE). En los dos puntos: corrección de la persona individual y pena capital para los incurables, se repiten las opiniones de Protágoras. El tema de los incurables halla su eco en los mitos del Fedón (113DE), *Gorgias* (525BC), *República* (615E).

Hemos visto que Platón, a pesar de no compartir los principios del gran sofista, admiraba a Protágoras y tomaba prestadas algunas de sus teorías. Esto nos puede corroborar la interpretación que hemos dado tanto del mito de Protágoras como de la *retractatio* que en el *Teeteto* pronuncia Sócrates-Protágoras para corregir las críticas de Sócrates-Platón (*Prot.*, 320-323, *Teeteto*, 166-168). Basándose en los argumentos arriba expuestos consideramos estos dos textos, intercalados por Platón en los respectivos diálogos, como reproducciones fieles de las opiniones del sofista. No parece absurdo suponer incluso que los textos aludidos hayan sido compuestos en gran parte con alusiones a textos de Protágoras y con material original<sup>31</sup>. Una vez planteada esta premisa, podemos sacar sin más la consecuencia de que, cuando en el *Teeteto* se critica a la teoría protagórea como una teoría del conocimiento completamente subjetivista, es el mismo Platón quien, intencionadamente o no, ha desplazado oblicuamente las teorías del humanista ilustrado. Lo que, en su contexto original, era un relativismo acerca de las opiniones humanas con base en las limitaciones de nuestra inteligencia, es criticado en el *Teeteto* como si

<sup>30</sup> G. B. Kerferd (*Sophistic Movement*, p. 146) enumera otras paralelas, y dice en conclusión: «En todo esto parece bastante probable que el pensamiento de Platón estaba bajo una inspiración general que le proporcionaba Protágoras».

<sup>31</sup> El «mito» probablemente resume las ideas expuestas por Protágoras en su obra «del estado de las cosas en el principio» (*Diog.* L IX 55). Véase la nota 27. Adolfo Levi (*Storia della Sofistica*, a cura di D. Pesce, Napoli, 1966, p. 86, nota 9) piensa que también la teoría antropológica de Demócrito trae su origen de Protágoras.

fuera una teoría subjetivista acerca del mecanismo de nuestros conocimientos y percepciones en un sentido estrictamente técnico.

Para convencernos más de este estado de cosas no hay mejor manera que analizar el texto de la *retractatio*, y ver si lo que nos brinda Protágoras son opiniones acerca del funcionamiento de nuestra percepción o más bien puntos de vista acerca de la convivencia humana y el fundamento del comportamiento moral.

1. (166D2) El texto empieza con la célebre sentencia de Protágoras: «de todas las cosas es medida el hombre, de las cosas que son y de las que no son». La expresión «el hombre» ha dado lugar a discusiones sobre si indica el hombre en general o el hombre individual y concreto. Lo más probable es que Protágoras haya querido decir simplemente: cada uno de nosotros. Para explicarlo mejor señala que precisamente en este punto existe una diferencia infinita entre las distintas personas, porque para uno existen y se manifiestan unas cosas y para otro otras. En la teoría de Protágoras no se trata de que dos personas perciban una misma cosa y luego emitan un juicio ya sea adecuado o equivocado, sino que para cada uno se manifiestan y son percibidas cosas distintas y, consecuentemente, emiten juicios distintos. Es esta la única interpretación que concorde con lo que sigue un poco más adelante (167A7): «no es posible tener opiniones acerca de lo que no es, u opiniones distintas a lo que efectivamente se dibuja en la percepción», es decir, opiniones acerca de lo que para esta persona no existe<sup>32</sup>. A renglón seguido añade: considero como sabia aquella persona que pueda conseguir que otra persona, que piensa ver y percibir cosas malas, comience a ver y percibir cosas buenas. Esta explicación hace ver que desde el primer momento la sentencia protagórea se plantea en una perspectiva ética.

La sabiduría, pues, no supone para Protágoras la existencia de una verdad absoluta, como la postulaba Platón para sus filósofos. El sabio tiene que comparar opiniones y maneras de ver, juzgando lo que sea mejor opinar. Al emitir este juicio ya está en juego un mecanismo de escoger y preferir, es decir, un mecanismo de índole ética. La teoría protagórea en este punto puede interpretarse como antepasado lejano de la teoría estoica sobre el asentamiento subjetivo en la formación de las percepciones y juicios (*συνκατάθεσις*, *adsensio*). Puede también compararse con la teoría de la escuela fenomenológica moderna. Protágoras fue, con toda probabilidad, históricamente el primero en descubrir la vertiente subjetiva en el mecanismo de nuestro pensamiento.

---

<sup>32</sup> Así también lo explica G. B. Kerferd en unas páginas lúcidas de su libro *The Sophistic Movement*, pp. 89-91.

2. (167A3) En la pedagogía y en la vida social la formación de los juicios depende de la condición (ἕξις) buena o mala del yo moral. Por eso ni el médico ni el pedagogo deben plantearse la cuestión de si la verdad es esta u otra, sino que su tarea consiste en sustituir una mala condición psíquica por una buena. Esta tarea puede compararse con la del agricultor en su cuidado por las plantas y la del médico por sus pacientes. No se trata de establecer una verdad, como lo piensan los inexpertos, sino de conseguir que gracias a una condición mejor se empiecen a formar juicios mejores. Así se pone de manifiesto que la formación del juicio debe ser el resultado de la acción retroactiva del sentido de responsabilidad social. En este punto otra vez se hace visible la inspiración humanista e ilustrada en el pensamiento de Protágoras. Separar la teoría del conocimiento de las intenciones éticas, como lo hace Platón cuando comenta las teorías que considera como protagóreas, supone una injusticia hacia la verdad del sistema<sup>33</sup>.

3. (167c4) Lo que sea justo y lo que no, sólo puede determinarse en el contexto de las opiniones válidas dentro de cada ciudad. Protágoras, como su contemporáneo Herodoto, parte del supuesto de que la moral es distinta de una ciudad a otra. Esta observación etnológica era muy corriente en el movimiento humanista del siglo v. A la observación empírica de los historiadores, Protágoras, como filósofo moral, añade que no por ser distinta es menos válida la moral dentro de cada ciudad. El relativismo no puede conducir al desprecio para con los valores reinantes, porque de ellos depende el bienestar de la ciudad. «Lo que a cada ciudad le parece justo, esto vale como justo («lo es»)). Aún estando caracterizadas como relativas al ambiente social, las normas éticas tienen carácter obligatorio.

4. (167E1) Añade Protágoras una reprensión a Sócrates con motivo de su manera de argumentar. Es Sócrates mismo quien habla, pero interpretando el papel de Protágoras. Esta disposición literaria deja traslucir el carácter medio ambiguo medio jugueteón de la manera de escribir de Platón. Dice que, cuando Sócrates quiere hacer alarde de dar caza a una definición de la virtud (167E1), es contraproducente y poco lógico obrar con palabrería y abusar de fórmulas y definiciones, como está acostumbrado a hacer. «Tú, Sócrates, créeme y déjate

<sup>33</sup> Una formulación técnicamente perfecta de esta doctrina ya la encontramos en la célebre *Historia de Grecia*, que escribiera el historiador inglés George Grote. Dice que «según leemos en el *Teeteto*, Protágoras consideraba la distinción entre verdad y falsedad como resoluble en la distinción entre bueno y malo» (vol. VIII, p. 172, en la edición de 1869; la edición primera es de 1846).

convencer cuando te digo que es mejor llevar la discusión sin animosidad ni intención combativa, sino con una actitud benévola y prestando atención a lo que realmente decimos. Con todo eso, ten en cuenta que todas las cosas están en movimiento continuo, y que lo que le parece a cada uno, esto es para cada uno.»

Este trozo (167D8-168B6) presenta desde otra perspectiva los principios de convivencia humana que animaban al gran sofista. Lo más curioso aquí es el doble sentido con que Platón escribe estos párrafos, que contienen una especie de autocrítica del mismo Platón. El caso es que muchas veces Platón, aunque fuera sólo por razones dialécticas, se ingenia en construir argumentos falaces. Aquí es Sócrates quien, disfrazándose de Protágoras, le proporciona al Sócrates platónico una animadversión amable y a la vez muy justificada. A pesar de ser aceptada la corrección, en las páginas que siguen no ha cambiado mucho. Se repiten los análisis verbales con que Sócrates, ahora hablando por Platón, arremete contra la teoría del conocimiento de protágoras (o lo que por tal se tome). Para rematarlo todo, y puede ser que para poner en claro las intenciones de Platón, viene una exclamación de Teodoro, el otro interlocutor al lado de Teeteto. Este Teodoro, que figura en el diálogo como defensor asiduo de Protágoras, no acaba de maravillarse sobre lo que dice Sócrates, porque le parece auténticamente protagóreo, más de lo que se pudiera esperar. Se deja escapar: «estás bromeando, Sócrates» (168C6), acentuando así que la exposición de las teorías es verdaderamente protagórea y totalmente distinta a lo que suele argumentar Sócrates. La composición literaria confirma otra vez que Platón tenía la intención, aunque con mucho enredo y algo de ambigüedad, de presentarnos la figura auténtica de Protágoras.

El resultado de nuestro análisis es que en el sistema de Protágoras la teoría del conocimiento no estaba desligada de la teoría ética, sino que, por el contrario, la ética se presenta en el sistema como consecuencia lógica y natural de la teoría del conocimiento. Cualquier acto de conocer y de enjuiciar sólo puede realizarse dentro del alcance de la percepción y sentir del individuo. Por eso, cualquier decisión ética está marcada por características individuales y subjetivas. Una decisión ética exige, por lo menos implícitamente, un juicio previo acerca del estado de cosas, observable por el sujeto actuante. El juicio se forma dentro de los límites de la conciencia individual, y por tanto tiene carácter individual y concreto. Así en la doctrina de Protágoras la teoría del conocimiento no puede separarse de la teoría ética, ni la ética del conocimiento. Las dos se relacionan como fundamento y superestructura. Sin embargo, en el Teeteto, Platón les da un tratamiento separado, un poco a pesar suyo y bromeando.

Las conclusiones de este estudio pueden resumirse en los siguientes puntos:

1. Platón se proponía buscar para la ética un fundamento seguro y absoluto, que no cambiase con las circunstancias. Dentro de su sistema estatal rígido, le fue imposible penetrar hacia este fundamento inquebrantable que, por ser conocido de todos, obligaría a todos por su misma índole. Lo que en la teoría de Platón más se aproxima a un motivo que desde dentro y por su propia fuerza pueda impulsar a cada persona humana, es el motivo de la salud del alma. Sin embargo, además de este motivo los ciudadanos también necesitarán de sus directores espirituales, los filósofos, para explicarles cómo conseguir esta salud. La autoridad de los filósofos se prolonga con las sanciones y penas que en los mitos sobre la otra vida se describen. Ambas cosas son elementos externos al verdadero fondo ético de la persona humana.

2. La ética de Protágoras se basa en el sentimiento de convivencia de los ciudadanos, tal y como se manifiesta y funciona en la vida social. Este sentimiento Protágoras lo formula con los términos *αἰδώς* y *δίκη*, respeto para consigo mismo y respeto para con los demás. Las leyes y las normas según las cuales se rigen los estados cambian de pueblo a pueblo y de ciudad en ciudad, pero no por eso son menos válidas en cuanto a la responsabilidad de los ciudadanos<sup>34</sup>. Protágoras sigue un método realista y optimista en cuanto al funcionamiento de estos «sentimientos de ciudadanía», en contraste con Platón, quien muchas veces expone sus dudas acerca de la posibilidad de que se realizase su Estado utópico.

3. Platón describe con mucho respeto y casi veneración la persona y las teorías de Protágoras. Leyendo entre líneas se puede observar un ingrediente de admiración ambigua. Platón no resiste la tentación de arremeter sofisticadamente contra la teoría del conocimiento que está presente en las doctrinas de Protágoras, pero separa esta teoría de sus consecuencias éticas. Cuando se acuerda de las cualidades admiradas y quizás un poco envidiadas de estas vertientes éticas, intercala en el diálogo Protágoras el *mito* sobre la prehistoria de la ética, y en el Teeteto la *recantatio*, en ambos casos para hacer justicia al gran sofista. En la literatura de los dos últimos decenios se ha discutido mucho la cuestión de la autenticidad protagórea de estos dos trozos de texto. La cuestión es complicada porque es Platón quien por

---

<sup>34</sup> G. B. Kerferd (*The Sophistic Movement*, p. 144) señala a Protágoras como el padre ideológico de la democracia: «Fue el primer pensador que haya elaborado una teoría base para la democracia».

boca de Sócrates, y además un Sócrates figurando de Protágoras, explica las teorías del sofista. En base a los argumentos aducidos en el cuerpo de este estudio parece razonable afirmar que ambos trozos, tanto el *mito* como la *recantatio* pueden considerarse como auténticamente protagóreos.