



Educación y comunicación en el *Protágoras* de Platón

Fernando Pascual, L.C.

Estudiar el *Protágoras* de Platón no resulta fácil por la complejidad de su estructura y porque parecería que una de las tesis defendidas inicialmente por Protágoras (que Sócrates pone en discusión) llegaría más adelante a ser aceptada y defendida por Sócrates (mientras Protágoras la cuestionaría). A pesar de las dificultades, un análisis del texto que centre la atención en aspectos sobre la educación y la comunicación puede ofrecer elementos de interés y estimular a un mejor conocimiento de la teoría dialógica de Platón.

En continuidad con una serie de estudios que comencé en 1993, en este artículo busco recoger algunos elementos sobre temas educativos y comunicacionales que aparecen en el *Protágoras*. Para ello, ofreceré al inicio una presentación general del texto. Después elaboraré un análisis, según las secciones principales del *Protágoras*, de los pasajes que sean más pertinentes para el tema de este trabajo. Al final, ofreceré algunas reflexiones conclusivas.

1. Introducción al *Protágoras*: cronología, personajes y estructura

Las discusiones que surgen a la hora de establecer una cronología sobre la composición de los Diálogos platónicos también se han dado respecto del *Protágoras*. Es cierto que algún estudioso ha defendido la

tesis de que no vale la pena invertir energías en establecer tal cronología, no solo por la diversidad de teorías, sino porque todavía hoy sabemos bastante poco sobre la vida de Platón¹. De todos modos, puede ser oportuno al menos presentar brevemente alguna postura sobre la posible fecha de composición.

W.K.C. Guthrie recordaba, en su importante *Historia de la filosofía griega*, que durante el siglo XIX muchos estudiosos databan el *Protágoras* como obra de juventud, escrita incluso antes de la muerte de Sócrates. En cambio, durante el siglo XX tal opinión fue descartada, sea en consideración del estilo literario, bastante maduro, que muestra el texto, sea por los contenidos que ofrece. Para Guthrie, que sigue en esto a Grube y a Hackforth, la obra habría sido escrita antes del *Gorgias*, es decir, alrededor del 387 a.C.² Carlos García Gual, que alude al texto de Guthrie, cree que podría datarse antes del primer viaje a Sicilia (es decir, antes del 388)³. Giovanni Reale, conocido estudioso de Platón, acogía en buena parte la idea de una datación hacia el final de los Diálogos socráticos, pues el *Protágoras* ofrecería una buena síntesis de diversas discusiones sobre virtudes particulares que son el centro de atención del *Cármides*, *Eutifrón*, *Laques* y *Lisis*, entre otros⁴.

Respecto a sus contenidos, el *Protágoras* tiene ciertas afinidades con los diálogos que estudian virtudes particulares, como el *Laques*. También se notan semejanzas a discusiones presentes en el *Gorgias* y en la *República*⁵.

¹ Cf. M. MIGLIORI, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, due volumi, Morcelliana, Brescia 2013, 143-149.

² Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, versión española del original inglés *Plato. The Man and his Dialogues: earlier period* por Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Gredos, Madrid 1990, 210 y 278.

³ Cf. C. GARCÍA GUAL, *Introducción al Protágoras en PLATÓN, Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor; Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, Gredos, Madrid 1990⁴, 489. García Gual es el traductor del *Protágoras* en esa edición, que será la usada en este artículo como texto de referencia en castellano. Normalmente citaré este diálogo sin repetir el título, entre paréntesis a lo largo del mismo desarrollo de la exposición.

⁴ Cf. G. REALE, *Presentazione del Protagora*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991², 809. En modo más detallado, y con un breve resumen de diversas opiniones sobre la cronología, cf. G. REALE, *Saggio introduttivo a PLATONE, Protagora*, Rusconi, Milano 1998, LXVII-LXVIII.

⁵ Cf. C. GARCÍA GUAL, *Introducción al Protágoras*, 490-491.

Por lo que se refiere a la fecha en la cual se podría imaginar el desarrollo del diálogo representado en el *Protágoras* existen varias opiniones, por carecer de puntos de referencia suficientemente claros para escoger entre una fecha u otra. Por ejemplo, F. Adorno, al introducir una edición bilingüe del diálogo, defiende que la acción dramática habría tenido lugar alrededor de los años 433-432 a.C.⁶. Reale, por su parte, considera que el diálogo imaginariamente habría tenido lugar después del inicio de las guerras del Peloponeso, quizá entre 431 y 428 a.C.⁷.

Los personajes del diálogo son numerosos. Inicialmente aparecen un Amigo anónimo (aunque luego usa un plural que da a entender la presencia de otras personas) y Sócrates. Parece que se encuentran casualmente. Empiezan a dialogar, de un modo directo, para luego dar paso a una larga narración en labios de Sócrates, que expone los hechos acaecidos a partir de su encuentro con Hipócrates, de quien se mencionan al padre (Apolodoro) y al hermano (Fasón).

Tras las dos introducciones, aparecen otros personajes: Hippias, Pródico, Calias, Páralo, Cármides, Jántipo, Erixímaco, Fedro, Andrón, Tántalo, Pausanias, Agatón, dos Adimantos, Alcibíades y Critias. Pero el centro de atención gira en torno a Protágoras de Abdera, con quien Sócrates dialogará casi todo el tiempo, menos en algunos momentos de transición.

De este modo, Platón construye la estructura dramática y literaria desde tres diálogos: uno inicial, entre un Amigo y Sócrates; otro, entre Hipócrates y Sócrates; y el principal, entre Protágoras y Sócrates.

La estructura del texto procede de la siguiente manera: primero, tres introducciones, que sirven para presentar a los personajes principales y para un primer desarrollo temático (309a-316a). El resto del diálogo (316a-362a) recoge los diálogos y discusiones entre Protágoras y Sócrates, con breves intervenciones de los presentes, y podría dividirse en las siguientes secciones temáticas:

⁶ Cf. F. ADORNO, *Introduzione a PLATONE, Protagora*, Laterza, Roma-Bari 1996, XX-VI-XXVII. Algo parecido encontramos en O. BALABAN, *Plato and Protagoras. Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy*, Lexington Books, Lanham - Oxford 1999, 131.

⁷ Cf. G. REALE, *Presentazione del Protagora*, LXVIII.

1. La virtud, ¿se puede enseñar? Aquí se incluye un largo mito (el mito de Prometeo y Epimeteo) presentado por Protágoras, un primer debate con Sócrates, y un intermedio con otros personajes (316a-338e).

2. Tras una interpretación de algunos versos de Simónides, se discute sobre la mayor o menor dificultad de ser buenos, y se ofrece un largo discurso de Sócrates (338e-348b).

3. El resto consiste en una discusión sobre la pluralidad de las virtudes, sobre su relación con el saber y con el placer, y sobre la posibilidad de que sea enseñada (348b-362a)⁸.

Entramos, pues, en el texto, con la mirada dirigida hacia la pregunta que constituye el centro de este análisis: ¿qué reflexiones ofrece este diálogo que ayuden a comprender mejor la teoría educativa y dialógica de Platón?⁹

2. Momentos iniciales (309a-316a)

De un modo sencillo, vivencial, un misterioso Amigo pregunta a Sócrates de dónde viene y qué estaba haciendo, aludiendo a su afecto hacia el joven Alcibíades. Sócrates da a entender que estaba con la mente en algo que le atraía poderosamente, la fama de sabiduría que envuelve a Protágoras, el cual acababa de llegar por tercera vez (según se afirma aquí) a la ciudad de Atenas (309ad). Así, desde el inicio, se evidencia la importancia del conocimiento y el interés que sentía el inquieto Sócrates respecto de quien pudiera ayudarlo en el camino hacia el saber, con todo lo que ello implica a la hora de reflexionar sobre la educación y sobre las experiencias comunicativas.

El Amigo muestra en seguida su curiosidad. Desea saber cómo transcurrió el encuentro de Sócrates con Protágoras, ocurrido durante la noche anterior, y le pide a un esclavo que deje un lugar para que

⁸ C. García Gual divide el *Protágoras* como si se tratase de una obra de teatro, con un prólogo, tres actos, un intermedio (entre los actos II y III), y un epílogo. Cf. C. GARCÍA GUAL, *Introducción al Protágoras*, 496-497.

⁹ Sirve para encuadrar el debate educativo suscitado por el conflicto entre los sofistas y las propuestas de Sócrates y de Platón el siguiente estudio centrado sobre nuestro diálogo, cf. G. BRIANESE (a cura di), *Il Protagora di Platone e il problema filosofico dell'educazione nel mondo greco*, Paravia, Torino 1993.

Sócrates pueda sentarse. Sócrates agradece la invitación a hablar, y el Amigo precisa: el agradecimiento será mutuo (310a). Queda levantado un primer telón para el diálogo, desde el puente que se construye cuando uno desea hablar y otro desea escuchar.

Sócrates expone a sus atentos oyentes los acontecimientos de la noche anterior. Primero, cuenta el simpático encuentro con Hipócrates, que llama ruidosamente a la puerta de la casa de Sócrates y entra a exponerle el motivo de su ansiedad. Tras los primeros intercambios de información, sobre todo respecto de la noticia de la llegada de Protágoras a Atenas, Hipócrates responde a una pregunta de Sócrates sobre el deseo del joven de escuchar al famoso sofista: Protágoras es sabio, y él (Hipócrates) quiere llegar a serlo. Sócrates piensa que pagando dinero Hipócrates podría recibir las enseñanzas del sofista, pero el joven declara sus dificultades para ser aceptado, especialmente por su edad, y desea que Sócrates interceda por él (310d-311a).

Como es todavía muy temprano, Sócrates invita a su amigo a esperar hasta el amanecer mientras dialogan caminando por el patio. En seguida introduce un tema fundamental: qué busca alguien que acude a otro para que le enseñe (para que se ocupe de él). Para ello recurre a dos ejemplos: si uno acude a Hipócrates de Cos y le paga, es para llegar a convertirse en médico; si se acude a Policleto, o a Fidias, es porque son escultores y uno desea ser escultor (311bc)¹⁰.

Los dos ejemplos (un poco más adelante se menciona a Homero para aludir al ámbito de la poesía, 311e) sirven para preguntar: ¿cómo calificar a Protágoras y qué se aprendería de él al pagarle para recibir sus enseñanzas? Hipócrates contesta sin dudar que se trata de un sofista, y así acudiría a él para llegar a ser sofista, lo cual genera un cierto embarazo en el joven (311e-312a). Sócrates matiza la respuesta y la circunscribe en un ámbito menos específico, de cultura general, que no aspira al conocimiento del profesionalista o experto, pues se trataría de algo diferente del enseñado por los respectivos profesores de gimnasia, letras o de cítara (312ab).

¹⁰ Sobre el acudir al médico para aprender medicina, véase *Menón* 90be, pasaje en el que se mencionan otras técnicas (de los zapatos, de la flauta) en las que se recurre a los más competentes para aprenderlas adecuadamente.

La conversación adquiere un nuevo matiz, al constatar que pedir a alguien que enseñe algo implica encomendarle la propia alma, con todo lo que ello significa en el camino de formación de cada uno. De ahí la pregunta que formula Sócrates al joven de si sabe o no sabe lo que va a hacer, es decir, si sabe qué es un sofista y si la ayuda que recibiría de este personaje llevaría hacia algo bueno o algo malo. Hipócrates responde con una genérica definición de sofista: alguien que conoce las cosas sabias. Esta respuesta no permite distinguir al sofista de los otros conocedores (pintores, carpinteros) que también son conocedores (312bd)¹¹.

Hipócrates responde que un sofista sería quien ayuda a adquirir la habilidad de hablar, pero esa respuesta no satisface a Sócrates, pues también en las otras especializaciones quienes las aprenden consiguen competencia sobre las mismas (312de, con el ejemplo del citarista). Se evidencia así la relación intrínseca entre saber (conocer), hablar y enseñar, relación que es clave para comprender cualquier relación dialógica y educativa.

El siguiente paso en las preguntas socráticas lleva a Hipócrates a reconocer que no sabe de qué cosas en concreto sería conocedor Protágoras, lo cual implica darse cuenta de que el joven iba a encomendar su alma (su propio ser) a alguien sin saber sobre qué asuntos podría mejorarle (o instruirle), cuando sobre lo que se refiere al bien de su cuerpo consulta antes a familiares y amigos para no equivocarse a la hora de encomendar su cuidado a otros (313ac).

En este contexto Sócrates elabora una serie de observaciones de importancia: subraya la prioridad del alma sobre el cuerpo (algo que ya encontramos en la *Apología* y que tanto relieve tiene en el pensamiento de Platón); indica que del modo de guiar el alma depende la propia felicidad y el llegar a ser útil o malvado; que en un tema tan importante (a quién confiarse) hace falta una buena reflexión (o cálculo, *lógos*) y pedir consejo a los más cercanos (familiares, amigos); que resulta extraño querer recurrir a alguien (Protágoras) que es un sofista no conocido, cuyo saber, además, resulta no definido (al no poder decir con claridad qué sea un sofista ni en qué consista su sabiduría).

¹¹ Es oportuno recordar cómo el *Sofista* busca exponer lo que quedaría comprendido bajo el término sofista, si bien a través de no pocas dificultades. Igualmente, el *Teeteto* busca definir lo que es el saber (*epistémē*) para luego distinguir entre quién sea conocedor y quién no lo sea.

Sócrates orienta la conversación a clarificar lo que sería capaz de ofrecer un sofista, que podría ser visto como un traficante (o tendero) de aquello de lo que se nutre el alma, es decir, de enseñanzas (313c)¹². Esta caracterización tiene un tinte negativo: así como hay vendedores de objetos para el cuerpo que no conocen si tales objetos sean buenos o nocivos (a no ser que sean al mismo tiempo médicos o profesores de gimnasia), así también hay vendedores de conocimientos (para el alma) en las ciudades que alaban lo que ofrecen sin llegar a conocerlo realmente (sin saber si tal o cual conocimiento sea o no sea benéfico para el alma, 313ce).

Ante estos vendedores, solo cuando un «comprador» tenga el adecuado conocimiento podría discernir si lo que está por comprar (para el cuerpo o para el alma) sería o no sería bueno. Si tal conocimiento no existe, el consejo es claro: no arriesgarse a comprar para el alma adquisiciones de dudosa calidad por los peligros que implican para uno mismo. Porque, enfatiza Sócrates, si respecto a los objetos materiales uno puede comprarlos y llevarlos a casa para una ulterior evaluación sobre su bondad o maldad, en el tema del alma las adquisiciones pasan inmediatamente a uno mismo y provocan beneficio o daño (313e-314b).

Estos momentos preparatorios no son un simple diálogo que sirve para hacer tiempo mientras los interlocutores esperan el amanecer. Se trata de un conjunto de reflexiones claves para comprender el pensamiento de Platón, para quien uno de los grandes problemas humanos consiste en la dificultad de distinguir entre quien sabe y quien no sabe (como se expone, por ejemplo, en el *Cármides*), al mismo tiempo que se subraya cómo casi todos buscan, en los asuntos más importantes de la vida, a los verdaderos conocedores (como se explica en el *Teeteto*, especialmente en los momentos donde se concentra una aguda refutación del relativismo de Protágoras)¹³.

Queda abierta la posibilidad de continuar en otra ocasión el examen sobre estos temas ayudados por quienes tienen más edad (Sócrates

¹² En *Sofista* (223c-224e), el sofista podría quedar definido como vendedor o comerciante de conocimientos, en el marco de las otras definiciones que se ofrecen sobre este personaje.

¹³ Cf. *Teeteto* 168c-179d. Sobre este pasaje, cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga* (Milán, PPU, Barcelona 1996), 189-210.

dice que «somos aún jóvenes para discernir en un asunto tan importante», 314b). Ahora llega el momento, según lo acordado, de ir a escuchar a Protágoras, si bien luego se consultará a otros, pues Sócrates indica que también están presentes, en la casa de Calias, Hippias, Pródico y otros sabios (314bc).

Terminada esta primera serie de reflexiones, Sócrates e Hipócrates se dirigen hacia la casa de Calias, donde ya están reunidos los sofistas y quienes han acudido a escucharlos. Antes de entrar, los dos amigos terminan de conversar sobre un argumento (no especificado) que había surgido durante el camino, y no llaman a la puerta hasta que logran establecer un mutuo acuerdo sobre el tema en cuestión (314cd). Este momento narrativo desvela otro aspecto clave en los diálogos humanos: la búsqueda del acuerdo mutuo desde los razonamientos. Veremos, a lo largo del diálogo entre Protágoras y Sócrates, la importancia de este acuerdo, no solo respecto a los contenidos (razonamientos), sino también respecto de las modalidades dialógicas.

Tras la humana, incluso simpática, discusión con un portero enojado ante tantos visitantes, por fin los dos recién llegados entran en la casa y pueden ver a Protágoras y a los que le acompañan mientras caminan y dialogan. Sócrates hace una enumeración de los presentes, en la que destaca un dato de interés: Antímero de Mendes es calificado como el más famoso entre los discípulos de Protágoras, alguien que aprende para conseguir ser sofista por oficio (315a). Además, Sócrates hace notar que existían otros grupos en diferentes lugares. Unos estaban alrededor de Hippias de Élida, otros junto a Pródico de Ceos (314e-316a).

Esta presentación de personajes esboza una breve descripción de diferentes modalidades comunicativas. Protágoras expone sus ideas (no se indica el argumento) a través de un discurso que atrae, casi hechiza, a sus oyentes. Hippias, en cambio, trata sobre cuestiones astronómicas a partir de las preguntas que le formulan quienes le rodean (315c)¹⁴. Pródico no queda descrito de modo adecuado, pues Sócrates no podía escucharlo bien, sea porque hablaba con un tono bajo de voz, sea porque ese tono provocaba un rumor en la habitación donde discurría (315d-316a). Así, descriptivamente, Platón da a entender aspectos

¹⁴ Un poco más adelante, como veremos en seguida, se alude al modo de enseñar de Hippias que incluye especializaciones técnicas (318e).

concretos sobre los modos de conversar (enseñar) y sobre circunstancias personales (tipo de voz) o ambientales que influyen al mejorar o al empeorar las posibilidades de escucha, con lo que ello implica para facilitar o dificultar una buena comunicación.

3. Primeros diálogos con Protágoras sobre la virtud e intermedio (316a-338e)

Terminadas las introducciones, Sócrates entra directamente a narrar, al Amigo y compañeros encontrados al inicio del texto, su diálogo con Protágoras. Se presenta, junto con Hipócrates, y manifiesta su deseo de hablar con el famoso sofista. Protágoras formula dos preguntas, una sobre la modalidad del encuentro (a solas o con los demás), otra sobre el motivo de la visita (o el tema de la misma). Sócrates indica como tema el interés de Hipócrates, joven bien dispuesto, por «llegar a ser ilustre en la ciudad», al mismo tiempo que supone que lo lograría si tratase con Protágoras. Por lo que se refiere a la modalidad del encuentro, deja la elección a Protágoras (316ac). Estos momentos iniciales señalan la conveniencia de llegar a un acuerdo sobre los temas a tratar y sobre las modalidades comunicativas para lograr un encuentro fecundo, así como señalan que el poseer ciertas cualidades permite progresar hasta la excelencia¹⁵.

La respuesta de Protágoras es de cierta amplitud y permite una primera caracterización de la sofística, al mismo tiempo que describe reacciones ante la misma que han llevado a dos modos diferentes de actuación por parte de los sofistas. Explica la necesidad de ser prudente a la hora de viajar por ciudades y reunirse con jóvenes a los que se ayuda a ser mejores, pues ello suscita suspicacias y rencores. Afirma, además, que considera la sofística como un arte antiguo, si bien habría sido disfrazado (para evitar hostilidades) en formas como la poesía

¹⁵ Hablar de buenas disposiciones y cualidades a la hora de aprender es algo que destaca en otros Diálogos. Por mencionar dos, al inicio del *Teeteto* (143e-144b), se resaltan las aptitudes del alma del joven Teeteto en orden al aprendizaje. En la *República* (486c-487a, y se podrían señalar otros pasajes de esta misma obra) se describen aspectos psicológicos que hacen a algunos mejor dispuestos para el aprendizaje, y esos aspectos unidos al saber permite que algunos lleguen a ser buenos gobernantes.

(Simónides, Hesíodo, Homero), los ritos religiosos (Orfeo y Museo), la gimnasia (Icco el Tarentino), la música (Agatocles, Pitoclides de Ceos), entre otras (316ce).

Protágoras se desmarca de estos autores pues nota cómo la masa (que no comprendería nada) rechaza tal modo de proceder como sospechoso. Por lo mismo, ha optado por manifestar abiertamente su condición de sofista dedicado a educar a otros, amparado en su larga experiencia de enseñanza (316e-317c).

A partir de esta exposición el famoso sofista declara que le resultaría mejor explicar sus ideas ante los que allí se encontraban, es decir, de forma pública. Sócrates propone invitar a Pródico y a Hipias a hacerse presentes, y así se concuerda establecer una especie de asamblea (317ce).

Todos se sientan y Protágoras pide a Sócrates que repita la pregunta, y éste lo hace con gusto: Hipócrates desea acudir a Protágoras, y por eso quiere saber qué obtendrá de beneficioso (en continuidad con lo discutido en la introducción antes de llegar a la casa de Calias). Protágoras se dirige directamente al joven y le indica que cada día que acudiese a él lograría ser mejor (318a). La respuesta resulta confusa e indeterminada, y Sócrates le pide que precise en qué ámbito del saber ayudaría a Hipócrates a mejorar. Para aclarar esta petición, pone un ejemplo: si Hipócrates acudiese a Zeuxipo (allí presente) o a Ortágoras, aprendería (mejoraría) con el primero sobre pintura y con el segundo sobre el modo de tocar flauta. Entonces, ¿qué aprendería si empezase a frecuentar a Protágoras? (318bd).

Protágoras se alegra por la precisión en la pregunta y responde que enseñaría a Hipócrates sobre la buena administración de asuntos familiares y de asuntos políticos, tanto sobre lo que se refiere al hablar como lo relativo al actuar. Además, indica que su método no exige el estudio de otras especializaciones técnicas, algo que exigen otros (y Protágoras, puntualiza Sócrates, dirige una mirada de reojo hacia Hipias), por lo que no provoca sufrimientos inútiles en sus discípulos (318d-319a).

Sobre la respuesta de Sócrates ante esta clarificación se pueden hacer diversas interpretaciones, pero parece bastante claro que mantiene una ironía de fondo. Tras alabar el objeto de enseñanza que Protágoras se atribuye (si es que lo domina...), indica que no cree que la política sea

enseñable. Para ello, expone el tipo de sabiduría que se da entre los atenienses. Por un lado, para asuntos de técnicas particulares (obras públicas, construcción de barcos), piden la ayuda de los respectivos técnicos (mientras se deja a un lado a quienes ricos, bellos o nobles, buscan abordar tales temas sin el adecuado conocimiento), pues sobre esos ámbitos (más especializados) existe enseñanza y aprendizaje. Por otro lado, cuando se trata del gobierno de la ciudad, los atenienses escuchan a todos, sea cual sea la respectiva condición profesional o social, y esa escucha solo sería posible si se supone que no habría enseñanza ni aprendizaje respecto de la política (319ad).

Lo anterior quedaría corroborado por el hecho de que los mejores y más sabios entre los atenienses (y se menciona a Pericles), lograban una buena educación para sus hijos en lo que se refiere a temas enseñados por maestros. En cambio, respecto a aquello sobre lo que Pericles era sabio (competente), no les enseñaba nada ni pedía la ayuda de ningún maestro, sino que les dejaba crecer espontáneamente hacia la virtud. Este ejemplo, y otro que se añade en esta sección (sobre el caso de la educación de Clinias, hermano de Alcibíades), permitirían a Sócrates concluir que la virtud no sería enseñable (319d-320b)¹⁶.

Las últimas palabras de la intervención socrática invitan a Protágoras, en cuanto experto en muchos asuntos por haberlos aprendido o por descubrirlos por sí mismo¹⁷, a demostrar que la virtud sí sería enseñable a través de alguna argumentación (320bc). Protágoras preferiría contar un mito (aunque también podría ofrecer un razonamiento ordenado, y de hecho lo ofrecerá en la segunda parte de su intervención), pero pide antes el parecer de los oyentes, que le responden que escoja lo que prefiera (320c). Esta breve escena muestra dos aspectos interesantes en el fenómeno dialógico humano que ya resultan familiares en este mismo diálogo: el reconocimiento de la existencia de diversas

¹⁶ En *Gorgias* 515c-519a, Sócrates también menciona a Pericles (y a otros políticos conocidos) para indicar que no fue capaz de mejorar a los atenienses, lo cual habría sido un serio fracaso. Aquí, en el *Protágoras*, se presenta a un Pericles que no habría intervenido en la formación política de sus hijos, como si hubiera dejado este ámbito al azar...

¹⁷ Platón evidencia así dos caminos que sirven para adquirir conocimientos que también aparecen en una interesante enumeración del *Fedón*, donde se añaden otros dos caminos: acoger una revelación divina, o asumir la tesis (hipótesis) más fuerte para, desde ella, examinar un asunto concreto (cf. *Fedón* 85cd).

modalidades comunicativas, y el deseo de concordar con los oyentes sobre el modo de proceder acerca de un argumento concreto.

Inicia aquí una famosa versión del mito de Prometeo y Epimeteo (320c-322d), en el que aparecen varios aspectos relativos a la comunicación humana. En la narración mítica, Epimeteo distribuye una serie de cualidades en los seres vivientes que les permitan sobrevivir a pesar de situaciones adversas. Sin embargo, nada había previsto para la especie humana, de forma que el hombre carecía de vestido, de calzado y de armas que pudieran protegerlo. Al ver la situación, Prometeo decide robar dos cosas a Hefesto y a Atenea: el fuego y la sabiduría técnica (321d). Pero todavía falta el saber político, que dependía directamente de Zeus.

El hecho de participar de lo divino (gracias a los dos regalos de Prometeo) impulsó al hombre a creer en las divinidades y a aprender un lenguaje unido a los conocimientos. Al mismo tiempo, inventó «casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo» (322a). Carecía, sin embargo, de la vida en común, y por la dispersión muchos hombres morían en manos de las fieras, pues sin la técnica política estaban privados del arte bélico. Incluso cuando se agrupaban, en seguida surgían conflictos que volvían a separarlos. Ante esa situación, el mismo Zeus intervino para salvaguardar al género humano: envió a Hermes con dos regalos, el sentido moral y la justicia, y así pudieran vivir de modo ordenado y amistoso.

Platón introduce aquí una interesante pregunta de Hermes: ¿cómo realizar la distribución de estos dos dones? ¿Se reparten de la misma manera que las otras disciplinas, en las que cada uno domina (conoce bien) solamente un área concreta, como la medicina, y luego ayuda a los demás? ¿O se distribuye a todos de modo generalizado? Zeus responde: hay que dar el sentido moral y la justicia a todos, pues sin tales conocimientos compartidos sería imposible la existencia de las ciudades. Además, agrega Zeus, habría que eliminar a quienes no puedan participar de esos dones como si fueran una enfermedad (322cd).

Terminado el relato mítico, Protágoras comienza a elaborar una exposición más argumentativa, en la que asume algunos elementos presentados en el mito. Como respuesta más concreta a la pregunta de Sócrates, señala que entre los atenienses (y entre otros pueblos), en los saberes especializados solo son tenidos en cuenta algunos (los

expertos), al mismo tiempo que no se escucha a los no competentes. En cambio, cuando se discute sobre política, todos pueden intervenir, pues de lo contrario no habría ciudades (322d-323a).

Un segundo argumento recoge la opinión general (de todos los hombres) según la cual si uno declara ser un buen flautista (o ser competente en cualquier arte particular) sin serlo, los demás se irritan y lo reprenden. Por lo que se refiere a la justicia, si uno que sea injusto se opone a la mayoría y lo hace con sinceridad, la gente diría que está loco. De aquí se concluye que nadie sin justicia puede participar de la convivencia humana (323ac).

Como un tercer argumento, y con una nueva perspectiva, Protágoras indica que la virtud de la justicia no se da por naturaleza (no es recibida al nacer), sino que es enseñable y se adquiere a través del ejercicio. La gente distingue claramente entre lo que se recibe por casualidad o por naturaleza (ser feo, o bajo, o débil) y lo que puede ser modificado. Respecto al primer ámbito, nadie busca cambiar los defectos. En cambio, en el segundo ámbito (lo enseñable), la gente trabaja por eliminar los defectos (vicios), como la injusticia o la impiedad, a través de castigos y reprensiones. Este tipo de intervenciones muestran la convicción de que estamos ante lo modificable, lo que puede ser distinto, gracias al cuidado (*epimeleia*) y a la educación (*máthesis*), así como a través del recurso al castigo orientado a mejorar a quienes hayan cometido una infracción y a promover la disuasión en otros. Todo ello supone la idea de que la virtud sea enseñable (323c-324c, idea en parte repetida en 325ab, como diremos en seguida).

La conclusión de Protágoras es clara: los atenienses escuchan en asuntos políticos a todos, también a un herrero o a un zapatero, pues suponen que la virtud política es enseñable y puede ser adquirida por cualquiera (324cd).

Queda pendiente un punto que Protágoras desea afrontar a través de una amplia argumentación: el caso de hombres importantes que no habrían logrado mejorar a sus hijos respecto de la virtud principal (que no se refiere a saberes particulares, sino a la justicia, la sensatez, la obediencia a la ley divina, según se enumera en 325a). Solo cuando existe esa virtud humana básica es posible luego aprender otras cosas. En cambio, si falta en alguien, hay que castigarle o enseñarse tal virtud

para lograr que mejore; y si uno no obedece ni aprende, habría que expulsarlo o matarlo (325ab)¹⁸.

Precisamente por la importancia de tales temas, es absurdo afirmar que en la familia no sean enseñados. Al contrario, desde los primeros años de infancia «la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre» (325c) batallan para que el niño sea mejor, le explican lo que es justo y lo que no lo es, y buscan que viva según las virtudes fundamentales. Si no muestra señales de aprendizaje, lo castigan para enderezarlo como si se tratase de un árbol que crece torcido (325bd).

Luego, cuando envían al niño al maestro, piden que ponga más esmero en esas enseñanzas fundamentales que en otras consideradas menos importantes (por ejemplo, aprender a dominar la cítara o las letras). Por su parte, los maestros, tras haber enseñado a leer, piden a los alumnos que lean e incluso aprendan de memoria textos en los que «hay muchas exhortaciones, muchas digresiones y elogios y encomios de los virtuosos hombres de antaño, para que el muchacho, con emulación, los imite y desee hacerse su semejante» (326a). Y algo parecido se dice respecto de los maestros de música (citaristas) y gimnasia: buscan mejorar a los alumnos para un mejor hablar y una mayor capacitación física, esta última en vistas a la vida militar (325e-326c).

Lo que podría ser denominado como educación a la virtud (ética o política, si es que ambas cosas no se sobreponen)¹⁹ no termina cuando una persona deja de estar con maestros. La ciudad busca continuamente que la gente aprenda las leyes y no actúe al margen de ellas, lo cual vale tanto para quienes gobiernan como para quienes son gobernados. Los que no se ajustan a las leyes, son castigados con rectificaciones (326ce)²⁰.

¹⁸ Sorprende el paralelismo entre esta última idea y lo que se expone, por ejemplo, en *República* 409e-410a respecto de la muerte a infligir a quienes tienen un alma perversa. En ciertos contextos culturales quien no es capaz de asimilar (aprender) unos requisitos de virtudes fundamentales (la justicia, por ejemplo) queda excluido de la sociedad.

¹⁹ El principal discípulo de Platón, Aristóteles, veía un nexo profundo, casi una identificación, entre la ética y la política, como se da a entender en la conexión (explícita) entre la *Ética nicomáquea* y la *Política*.

²⁰ Salta a la vista el paralelismo entre estas últimas ideas y el planteamiento general de las *Leyes* de Platón, obra en la que se conjugan argumentaciones (para hacer visible el sentido de una

Con todo lo dicho, Protágoras cree haber probado que la virtud es enseñable. Entonces, ¿por qué de buenos padres surgen hijos inmorales? Con la ayuda de un ejemplo sobre el arte de la flauta, se observa que solo progresan aquellos que tienen buena disposición para ello, sean o no sean hijos de buenos flautistas, lo cual explica que también de un buen político puedan nacer hijos naturalmente no aptos para la política (326e-327c).

Los momentos finales de la intervención de Protágoras sirven para subrayar la idea de que todos serían maestros en la virtud, según las respectivas posibilidades, de un modo parecido a lo que ocurre cuando alguien enseña la lengua griega. En cierto sentido, para asuntos que los padres conocen (lo cual vale también entre los artesanos), no hace falta recurrir a otros maestros, mientras que sí se acude a maestros en temas poco comunes (327c-328a).

De todos modos, si hubiera alguien que superase a los demás respecto de la enseñanza de la virtud, sería por ello reconocido y apreciado. Y, con un deje poco disimulado de autoestima, Protágoras cree ser uno de esos hombres que destaca en ese ámbito, por lo que sería digno del salario que pide (328ac). Más allá de lo que pueda parecer una falta de humildad, estas apreciaciones resultan claves para entender el hecho educativo: considerarse superior respecto de algún saber concreto (en este caso, el saber ético y político), y con habilidad para poder enseñarlo y así mejorar a quienes lo deseen adquirir.

En sus últimas palabras, Protágoras destaca el hecho de haber ofrecido un mito y un razonamiento sobre la virtud en cuanto enseñable y sobre la creencia de los atenienses acerca de este hecho, al mismo tiempo que habría explicado cómo buenos padres pueden tener hijos mediocres, o cómo padres mediocres cuentan con hijos excelentes (328cd).

En estos momentos Platón describe cómo Sócrates reacciona ante ese largo discurso: con silencio admirativo, con gratitud hacia Hipócrates por haberle conducido allí, y con el reconocimiento de haber cambiado de opinión respecto al tema de si los buenos lo son gracias a alguna actividad (enseñanza) humana. Solo que abre espacio a

ley) y amenazas de castigos (para quienes no son capaces de acoger la ley a nivel intelectual o a nivel operativo).

una *pequeña dificultad* que espera sea resuelta fácilmente por parte de Protágoras (328de).

Antes de formular sus preguntas, Sócrates ofrece una importante reflexión sobre dos formas diferentes en los diálogos humanos. La primera caracteriza a personas hábiles en el hablar, oradores populares, que no pueden responder ante preguntas, puesto se comportan de modo semejante a libros incapaces de ir más allá de lo que ofrecen. Lo único que puede hacer este tipo de oradores es ampliar ulteriormente su discurso, pero sin novedades. La segunda, que encontraría un representante en Protágoras, permite conjugar discursos largos y diálogos a través de preguntas y respuestas breves, que es el método que Sócrates está por iniciar (329ab)²¹.

La nueva fase del diálogo inicia con la afirmación de Protágoras, aceptada plenamente por Sócrates, de que la virtud se puede enseñar (329bc). La pregunta socrática gira sobre la virtud en cuanto una o múltiple o, de otra manera, sobre las partes, divisiones o tipos de virtudes, y cómo se podrían relacionar entre sí (329c-334c). Sin entrar en la trabazón de los argumentos y en la manera en la que Sócrates guía el tema desde sus preguntas, esta amplia parte del diálogo ofrece varios elementos importantes sobre la comunicación humana.

Inicialmente había quedado indicada la diferencia entre dos modalidades comunicativas (en 329ab). Tras la larga exposición de Protágoras, que había adoptado la primera modalidad, la nueva discusión procede de acuerdo con la segunda, en la que se usan preguntas breves, pasos concretos que desmenuzan los argumentos. En un inciso, Sócrates da a entender su distancia ante una de las contestaciones formuladas por Protágoras, a quien responsabiliza de la respuesta dada (331a). Por lo mismo, un poco más adelante, Protágoras se muestra más precavido y no se decanta abiertamente a favor o en contra de alguna de las alternativas de una pregunta, sino que declara su perplejidad, mientras opta por suponer como buena una de las respuestas para seguir adelante, algo que Sócrates no aprueba, pues para él lo importante es confrontar

²¹ Resulta oportuno señalar las relaciones existentes entre este breve inciso y lo que se expone en los momentos finales del *Fedro* (274b-278e) sobre la escritura y otras modalidades parecidas de comunicación humana en las que domina lo estático y fijo en detrimento de la apertura y adaptabilidad propias de una sana forma de comunicación oral.

lo que cada interlocutor piensa realmente (331cd, aunque en 333cd parece decir lo contrario, como veremos en seguida).

En el camino de preguntas y respuestas, Sócrates hace notar cómo se ha llegado a un punto concreto (la sensatez es contraria a la insensatez) y recuerda que antes se había llegado a otra conclusión (la sabiduría es contraria a la sensatez, 332e, recordando 332a). Es interesante notar el papel de la memoria como parte de un diálogo para evidenciar posibles conexiones o inconexiones (coherencias o incoherencias) entre lo que se afirmaba en un momento y lo que se afirma en otro, así como para mantener vivo un recorrido de argumentaciones relacionadas entre sí. Precisamente desde lo que es recordado gracias a la memoria se pueden constatar tensiones que exigen ser aclaradas cuando se hace evidente una contradicción o falta de armonía entre afirmaciones emitidas en momentos diferentes (333ab). Lo paradójico es que Sócrates señala, como motivo de su preferencia por los discursos breves, el tener poca memoria (334cd), cuando el texto muestra con detalle su capacidad por traer a la memoria afirmaciones anteriores...

Ante una contradicción evidenciada por Sócrates, Protágoras reconoce que no comparte una afirmación que para muchos sería aceptable: sería sensato alguien que cometiese injusticia. Sócrates no parece dar importancia a lo que diga una mayoría, sino que se centra en lo que responda Protágoras (sea que exprese su opinión o que no lo haga), porque quiere ir a fondo en el argumento sin preocuparse en quiénes lo defiendan o lo rechacen (333cd)²².

Después de estas observaciones, seguimos la marcha del texto. Una respuesta más larga de Protágoras es aplaudida por los presentes, mientras que Sócrates señala su dificultad para seguir razonamientos amplios al aludir nuevamente al hecho de tener poca memoria²³, por lo que pide que se ofrezca, a través de respuestas breves, lo que acaba de ser afirmado de modo más extenso. Protágoras puntualiza cuánta brevedad debería adoptarse, y concuerdan en aquella que sea precisa al tema

²² Un poco más adelante (347c-348a) veremos cómo Sócrates critica el modo de dialogar que se basa en recurrir a sentencias de otros en vez de hablar desde lo que uno piensa o asume en primera persona. Pero luego, toma como centro de atención precisamente lo defendido por la gente (la opinión general) a partir de 351e.

²³ Como ya dijimos al comentar 334cd, estamos ante una ironía. Alcibiades lo hará evidente unas líneas más adelante, en 336cd, pues Sócrates sí tiene buena memoria...

en cuestión. Además, Sócrates recuerda que el famoso sofista sería capaz de exponer las cosas con los dos métodos, el largo (*macrología*) y el breve (la *brevilocuencia*). Pero Protágoras responde que si en los debates hubiera tenido que hablar según la modalidad pedida por sus diferentes interlocutores no habría llegado a ser tan famoso como lo era entonces (334c-335a).

Aquí se produce un intermedio dramático con elementos de interés. Ante la falta de acuerdo sobre la modalidad dialógica, Sócrates cree que no tiene sentido seguir la conversación si Protágoras no desea el método de responder a preguntas, al mismo tiempo que reconoce que no desea hablar con alguien sin estar de acuerdo sobre el modo de hacerlo, por lo que se dispone a dejar la reunión (335ac).

Se suceden una serie de intervenciones que buscan restablecer el diálogo. Primero habla Calias, para quien los presentes perderían la oportunidad de escuchar un buen coloquio si Sócrates abandonase la casa, por lo que pide a éste que ceda y que permita a Protágoras dialogar como prefiera, al mismo tiempo que Sócrates también escogería su modo favorito de hablar. Sócrates responde que no puede mantenerse en carrera uno que va lento y compite con otro que va rápido, a no ser que éste (Protágoras) aceptase disminuir su velocidad; porque, reitera Sócrates, está convencido de que una cosa es hablar en público y otra responder en privado, cuando se confrontan los interlocutores uno a uno (335d-336b).

La segunda intervención corre a cargo de Alcibíades. Señala que Protágoras sería, según Sócrates, superior a la hora de elaborar discursos, pero que Sócrates no cedería ante ningún humano en el arte del diálogo cuando se trata de dar o de recibir razones. En la situación presente, sería como si Protágoras reconociese la superioridad de Sócrates en el arte de dialogar con preguntas y respuestas. En cambio, si no cree en tal superioridad, debería ceder y afrontar el discurso al modo socrático (336bd).

El siguiente en hablar habría sido Critias (Sócrates añade un dubitativo «creo», 336d), y se dirige a Pródico y a Hipias. Alude a los intereses de Calias (a favor de Protágoras) y de Alcibíades (a favor de Sócrates), y por eso sugiere a los otros dos sofistas, de modo imparcial, que pidan conjuntamente a Protágoras y a Sócrates que no den por terminada la discusión (336de).

En cuarto lugar, Pródico toma la palabra y alude a que imparcialidad no coincide con indiferencia, pues al escuchar a unos u otros lo importante es adherirse a aquel que sea más sabio. Por eso pide a Sócrates y a Protágoras que cedan y discutan sus razones, pero sin llegar a la disputa (sin confrontarse como enemigos). Así los presentes podrían escucharles y lograr el gozo que surge de aprender algo, de avanzar en sabiduría (337ac)²⁴. Esta intervención fue recibida con mucho gusto por los presentes, señala Sócrates en su resumen.

Por último, interviene Hippias. Inicialmente alude a la naturaleza como camino hacia la concordancia, y a la ley como algo contra la naturaleza. Si los griegos son capaces de conocer la naturaleza de las cosas, sería extraño un choque entre esos mismos griegos. Por lo mismo, invita a Protágoras y a Sócrates a llegar a un pacto o acuerdo en un punto intermedio respecto al tipo de discursos a utilizar, desde las peticiones de los presentes que actuarían como árbitros (337c-338b). De esta manera se da realce nuevamente al acuerdo (en este caso, sobre modos de expresarse) entre los interlocutores como clave para lograr una buena relación comunicativa.

Tras estas intervenciones, Calias quiere forzar a Sócrates a quedarse, y los demás piden que escoja un árbitro. Pero el inquieto Sócrates no está muy a gusto con la idea de un arbitraje por un motivo de peso: «si el elegido era inferior a nosotros, no sería justo que el inferior arbitrara a sus superiores, y si igual, tampoco sería justo. Pues un semejante hará las cosas de modo semejante, con lo que su elección sería superflua» (338b, y la misma idea explicada en seguida, en 338c). Parece una evasiva de poca importancia, pero muestra la certeza socrática (fuertemente afirmada, por ejemplo, en la *Apología* y en tantos otros textos) de que existen diferencias de saberes entre los hombres, y de que unos son, respecto del saber, superiores, otros iguales, y otros inferiores.

Para superar la situación de bloqueo, Sócrates propone una alternativa: si Protágoras se niega a responder, se le daría la opción de preguntar y así Sócrates mostraría cómo desea que responda quien es

²⁴ Es fácil evocar aquí, hablando del gozo del aprender, un famoso texto de san Agustín: «Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es, Deus, illuminatio mea, salus faciei meae, Deus meus. Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt» (AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, 23, 33.

preguntado; luego sería el momento para que Protágoras expusiera de la misma manera sus posiciones. Si se negase a contestar, todos le rogarían para que accediese a dialogar (338ce).

Este intermedio se cierra con la aquiescencia, aunque no con las mejores disposiciones, de Protágoras, que toma la palabra y da inicio a una nueva etapa del diálogo.

4. Poesía y educación para la virtud (338e-348b)

Protágoras afirma que resulta importante, para la educación del hombre, conocer la poesía, de modo que uno llegaría a comprender desde los poetas lo que estaría o no estaría bien, al mismo tiempo que podría distinguir ambas cosas y explicar sus diferencias cuando fuese preguntado (338e-339a). Es decir, un conocedor de poesía adquiriría contenidos sobre un tema importante y luego podría explicarlos o razonarlos ante otros.

A continuación comienza a interrogar a Sócrates desde unos versos de Simónides que Sócrates reconoce fácilmente, y que hablan sobre la dificultad de llegar a ser hombres de bien. A través de preguntas Protágoras cree demostrar que Simónides se contradice al afirmar en un lugar una cosa y en otro lo opuesto, lo cual no habría sido observado por Sócrates que se siente confundido, mientras el público aplaude a Protágoras (339ae).

Para afrontar la situación, Sócrates pide ayuda a Pródico, de quien se declara discípulo, de forma que explique el sentido de algunas de las palabras usadas por Simónides para así evitar la contradicción que le atribuía Protágoras. Es cierto que éste acusa al argumento que le ofrecen de dañar aun más la situación, pero Sócrates reafirma la tesis de que una misma palabra puede ser usada con un significado en un contexto y con uno diferente en otro (339e-341c).

Ante las matizaciones de Pródico, Protágoras se muestra crítico, y el mismo Sócrates da a entender que el poeta analizado, Simónides, usaba la palabra *difícil* con un significado concreto y no con dos significados (el segundo sería *malo*), a partir de una observación sobre el contexto (341c-342a). Este breve intercambio entre Sócrates, Pródico y Protágoras explica la importancia de entender bien en qué sentido se

usan los términos y la posibilidad (el riesgo) de interpretar lo dicho por un autor de modo incorrecto, con lo que ello implica de daños en una relación dialógica²⁵.

De un modo sorprendente, Sócrates declara tener una opinión sobre el texto de Simónides. Puede explicarla si se lo piden, aunque sigue abierto a escuchar a Protágoras. Ante la petición del sofista, y las invitaciones insistentes de Pródico y de Hippias, Sócrates inicia un discurso largo (aunque no tanto como el ofrecido anteriormente por su interlocutor) en torno a las ideas de Simónides y su crítica a un texto de Pítaco (342a-347a).

Sin entrar en los diferentes detalles de la intervención socrática, a lo largo de la misma se ofrecen diversas ideas sobre la educación y lo que gira en torno a ella, en relación con el hecho de poder llegar a ser mejores o peores. Sócrates alude a un amor hacia el saber en Creta y en Lacedemonia, amor que permanecería escondido ante los extraños a esas ciudades pero que sería cultivado por los cretenses y los lacedemonios cuando se encontraban a solas, hasta el punto de alcanzar niveles óptimos en lo que se refiere a la filosofía. Eso sería comprobable a través del diálogo con uno cualquiera, incluso el más vulgar, entre los lacedemonios (342ae).

Introduce, además, como ejemplos de la prioridad de la filosofía respecto de la gimnasia, a los famosos sabios de la antigüedad (conocidos hoy como los «siete sabios»), que usaban las frases breves típicas de los lacedemonios. Se evidenciaba así la preferencia por la brevilocuencia como modalidad comunicativa (342e-343b).

Siguen una serie de reflexiones orientadas a mostrar cómo Simónides querría corregir a Pítaco, lo cual se explica desde un presupuesto básico: suponer que Pítaco estaría equivocado y que merecería ser criticado. Al mismo tiempo, Sócrates ofrece análisis que hoy llamaríamos textuales con un deseo de evidenciar mejor lo que sería la intención de Simónides (343b-344b). Luego expone la posibilidad o falta de la misma de llegar a ser hombre de bien, para pasar en seguida a un

²⁵ En el fondo de este debate late una debilidad característica del texto escrito: la ausencia de su autor. Porque si Simónides estuviera vivo podría, al menos en principio, aclarar a los presentes cómo usaba un mismo término en contextos diferentes. Sobre esto, cf. lo que se dice un poco más adelante (347e), y el pasaje antes citado de los momentos finales del *Fedro*.

punto importante: en ámbitos particulares (letras, medicina), se consigue una buena actuación (competencia) a través del estudio; en cambio, una mala actuación se explica solo por la carencia de ciencia o saber (344e-345e).

Podemos destacar un último aspecto de esta larga intervención de Sócrates: los reproches de Simónides hacia Pítaco tendrían su origen en el hecho de que el primero consideraba que el segundo habría mentido (347a). Es un punto importante, pues en las relaciones dialógicas reconocer que el otro está equivocado o, peor, que miente, explican el esfuerzo por denunciar el error o la mentira y por promover la verdad²⁶.

Tras dos breves intervenciones de Hipias y de Alcibiades, Sócrates ofrece una pequeña reflexión conclusiva sobre el hecho de dialogar sobre poesías: se trataría de algo de poco valor, «propio para charlas de sobremesa de gentes vulgares y frívolas» (347c). Esas personas actúan así, mientras beben, acudiendo a los poetas (es decir, acudiendo a citas ajenas), porque no tienen una propia opinión ni argumentos personales «a causa de su falta de educación» (347cd). En cambio, si los comensales son personas cultas, dejan de lado a flautistas y otros músicos para hablar entre sí, sin recurrir a voces ajenas (a opiniones de otros), y debaten desde las opiniones propias (347d-348a). De aquí brota la exhortación que Sócrates dirige a Protágoras: dejar de lado a los poetas y hablar desde lo que cada uno tiene como razonamiento propio, «poniendo a prueba la verdad y a nosotros mismos» (348a). Además, deja al sofista elegir si preguntará o prefiere ser preguntado, para intentar así encontrar una solución a los temas abordados (348a).

5. Discusiones sobre las virtudes, el saber y el placer; conclusión (348b-362a)

Como en otros momentos de transición del diálogo, Protágoras reflexiona sobre la modalidad comunicativa que desearía escoger tras ser interpelado por Sócrates. Ello permite una breve intervención de Alcibiades que, dirigiéndose a Calias, pregunta si Protágoras va a

²⁶ En íntima relación con estas ideas se encuentra el principio socrático que Platón expone en el *Teeteto* (151d): no hay que ser indulgente respecto de lo falso ni ofuscar lo verdadero.

seguir la conversación o va a renunciar, lo cual dejaría espacio para que Sócrates escogiese a otro como interlocutor (348b). Protágoras, avergonzado ante esa intervención, y a ruegos de Calias y de otros, accede, con dificultad, a seguir en el diálogo, e invita a Sócrates a preguntarle (348c). Así inicia una nueva fase de los argumentos.

Sócrates arranca con una confesión ya familiar entre sus conocidos: está buscando una respuesta sobre algo que no conoce; y busca precisamente con otros, según el dicho recogido en la *Iliada* y aquí citado: «Marchando los dos juntos, el uno alcanza a ver antes que el otro» (348cd)²⁷. El comentario que añade tras la cita merece ser reproducido íntegramente:

Porque reunidos somos los hombres de algún modo más hábiles para cualquier trabajo, palabra o plan. Si uno piensa algo él solo, en seguida, marchando por su alrededor busca a quién demostrárselo y con quién asegurarse, hasta que lo encuentra. De este modo también yo, con tal intención, dialogo contigo más a gusto que con cualquier otro, porque opino que tú puedes hacer un óptimo examen de cualquier asunto, examen al que es propio que atienda una persona sagaz, pero sobre todo acerca de la virtud (348de)²⁸.

De un modo que evoca la narración y defensa de la *Apología*, el inquieto Sócrates reconoce su deseo de buscar a través del diálogo cómo mejorar, es decir, cómo acceder a la verdad. En concreto, ahora investiga sobre el tema de la virtud, y recurre a Protágoras porque este famoso sofista presume de ser alguien de bien y capaz de mejorar a otros, por lo que confía tanto en sí mismo que no esconde su arte (como otros, según lo expresado por el mismo Protágoras anteriormente), sino que se autodeclara sofista y maestro, digno de ser pagado por sus servicios (348e-349a).

²⁷ La cita recoge palabras de Diomedes que aparecen en *Iliada* X 224. El contexto, militar, alude a la mayor seguridad y eficacia si dos se apoyan al acercarse donde se encuentra el enemigo.

²⁸ Me permito citar aquí un libro mío sobre san Agustín en el que abordo estas temáticas, en concreto ese buscar juntos que tanto nos caracteriza como seres humanos: F. PASCUAL, *San Agustín, buscador en compañía*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum - IF Press, Roma 2018.

A renglón seguido, Sócrates introduce la siguiente cuestión: ¿son lo mismo sabiduría, sensatez, valor, justicia y piedad, o expresan con nombres diferentes una misma realidad? (349ab)²⁹. Es interesante subrayar que Sócrates pide a Protágoras que confirme si ahora sigue pensando como pensaba antes, al mismo tiempo que le deja espacio para reformular (o redefinir) el tema de otra manera si así lo desea (349bd), lo cual significa reconocer que a veces se malinterpreta lo afirmado por otros, o que uno puede perfilar mejor su pensamiento con el recurso a expresiones mejores.

Siguen diversos razonamientos sobre la valentía vista como virtud, relacionada con el conocimiento y en parte parecida (aunque no idéntica) con la intrepidez (349e-351b), con interesantes puntualizaciones de Protágoras para evitar incurrir en la confusión hacia la que parece dirigirla Sócrates con sus preguntas. Luego se pasa a una discusión sobre lo placentero, lo doloroso, lo bueno y lo malo, discusión en la que, tras diversas preguntas, Protágoras hace un breve inciso metodológico importante: hay que seguir examinando el tema, de forma que «si el examen parece estar de acuerdo con el razonamiento y resulta ser lo mismo lo placentero y lo bueno, lo acordaremos; y si no, entonces ya habrá que discutir» (351e).

Con el consentimiento del sofista, Sócrates sigue adelante y abre otro horizonte investigativo: el del papel de la ciencia según la opinión general, pues muchos la ven como algo no firme, incapaz de gobernar a los seres humanos, lo cual se hace evidente cuando algunos afirman ser arrastrados por las pasiones, los placeres, el miedo, etc. Protágoras reconoce separarse de la idea de la gente, la opinión común, y coincidir con Sócrates, pues piensa que el conocimiento y la sabiduría sí dirigen las costumbres humanas (351e-352e). Como Sócrates quiere seguir adelante con este tema, Protágoras muestra cierto desprecio hacia «la opinión del vulgo», propia de quienes hacen afirmaciones sin sopesarlas (353a)³⁰.

²⁹ Este modo de afrontar el tema evoca el inicio del *Sofista*, cuando también se reconoce la existencia de tres términos (sofista, político, filósofo) y se indaga si indican la misma realidad o si se refieren a cosas diferentes (cf. *Sofista* 216c-218c).

³⁰ Es interesante notar cómo Protágoras parece coincidir aquí con el tradicional desprecio de Sócrates ante la opinión de la mayoría, de la gente (evidenciado anteriormente, por ejemplo, en 333cd). Sin embargo, en ocasiones Platón recurre a opiniones comunes, a ideas de la gente, cuando

Ante la respuesta de Sócrates, que considera que la opinión común puede servir para profundizar sobre la relación entre la valentía y las otras partes de la virtud, en el horizonte de lo que son considerados como placeres y dolores buenos o malos en su relación con el presente y el futuro, el sofista accede a seguir adelante en la indagación, realizada a través de preguntas dirigidas imaginariamente al *vulgo* y suponiendo lo que iría respondiendo ante cada nueva propuesta del interrogatorio, en vistas a aclarar expresiones del tipo *he sido vencido por el placer* (353c-354e).

Casi en solitario, Sócrates continúa con otra serie de reflexiones sobre el tema del placer, del dolor, del bien y del mal, que tienen interés para la ética y que sirven para mostrar posibles contradicciones entre quienes dicen defender una tesis que resulta problemática, al mismo tiempo que introducen la idea de un conocimiento aplicado como medición (metrética) entre placeres y dolores, conocimiento en grado de ayudar a conseguir opciones correctas al superar los riesgos del seguir solo opiniones y apariencias (354e-357b)³¹.

Tras estos razonamientos, el diálogo vuelve al punto de donde se había arrancado: mientras Protágoras y Sócrates (según este último) coinciden en suponer que nada sería superior a la ciencia, la gente afirma que muchas veces el placer llega a tener un papel hegemónico, lo cual estaría en relación con la ignorancia. En efecto, la misma gente reconocería que uno se equivoca al elegir placeres y dolores por falta de conocimiento, y de un conocimiento concreto, la metrética. Si tal desconocimiento (ignorancia) es causa de grandes males, entonces un buen médico ofrece el saber necesario para evitar malas decisiones, y eso es lo que pretenden ser Protágoras, Hippias y Pródico. Lo que ocurre es que muchas personas no reconocen que la ignorancia sería un mal en este ámbito (de los placeres y dolores) y por eso no envían a sus hijos a

las considera útiles para reflexionar sobre un tema, por ejemplo en *Teeteto* 170ab, entre las diferentes reflexiones que ese diálogo elabora para confutar el relativismo de Protágoras...

³¹ Diversos intérpretes han señalado, como rasgo típico de la sofística griega, la importancia dada a las apariencias y el desinterés hacia la realidad externa. Sobre este punto, cf. O. BALABAN, *Plato and Protagoras...*, 69-120.

buscar un buen maestro en esos temas, lo cual sería actuar mal al privarles de una ayuda de importancia (357be)³².

Sócrates interpela, entonces, a Hippias y Pródico para que juzguen si este razonamiento sería verdadero o un engaño. Todos, dice el texto, consideran que lo afirmado sería completamente cierto (358a). Luego, y desde los desarrollos anteriores, Sócrates puede relacionar lo placentero con lo bueno y lo penoso (doloroso) con lo malo, y concluir que nadie escoge lo peor si no es por ignorancia, así como uno busca evitar lo malo desde el conocimiento (sabiduría). Además, precisa que la ignorancia sería «tener una falsa opinión y estar engañados sobre asuntos de gran importancia» (358c, en forma de pregunta que recibe por parte de los presentes una respuesta afirmativa).

Como era de esperar, el siguiente paso es volver al tema de la valentía (que fue el punto de partida de esta larga serie de reflexiones) a través de una confrontación con el miedo y el temor, que aparecen encuadrados de nuevo en sus relaciones con el conocimiento y con el mal previsible (358ce). Sócrates resume ahora la posición de Protágoras anteriormente expuesta, sobre la distinción entre el valor (valentía) y otras virtudes, y la sorpresa que tal distinción había producido en Sócrates (359ac)³³. Luego avanza con una serie de preguntas que llevarían a mostrar la relación entre la valentía y el conocimiento, mientras que la cobardía estaría en relación con la ignorancia, algo que a su pesar admite Protágoras (359c-360e), pues así llegaría a lo contrario de lo que había afirmado anteriormente (sobre todo en 351ab, si bien con matices que podrían evitar la contradicción).

Tras el largo camino, y de un modo quizá sorprendentemente rápido, Sócrates hace un resumen de algunos puntos de la discusión como cierre del diálogo. Primero, afirma que han estado hablando sobre la virtud, sobre la cual Sócrates habría defendido que no era enseñable mientras que Protágoras defendía su enseñabilidad. Luego, dice que un observador apuntaría a lo absurdo del resultado alcanzado, pues ahora

³² La idea de la ignorancia como uno de los peores males, como enfermedad, aparece en varios lugares de los Diálogos, así como la propuesta de ofrecer buenos conocimientos como camino de curación ante tal enfermedad. Como ejemplo, puede verse *Timeo* 44b.

³³ Nuevamente este pasaje, que recuerda lo dicho en 349a-351a, muestra que Sócrates tenía una buena memoria, si bien, con un gesto característico que aparece en varios momentos del diálogo, confronta lo que dice con su interlocutor para asegurarse si su resumen sería o no sería correcto.

Sócrates defiende lo contrario de antes, puesto que al decir que la virtud sería una ciencia entonces podría enseñarse. Y algo parecido pasa con Protágoras, que defendería ahora que la virtud no sería ciencia y, por lo tanto, no podría ser enseñada (360e-361c).

Ante la paradoja de este resultado, Sócrates lanza un programa de trabajo que, en cierto sentido, continúa el anterior: quiere debatir sobre la virtud, sobre lo que sea, sobre su enseñabilidad, de modo que no sea posible ser engañados ni incurrir en fallos como el presentado a través del mito sobre Prometeo y Epimeteo. Protágoras responde con una hermosa alabanza hacia Sócrates, incluso con una especie de profecía: «no me extrañaría que llegaras a ser uno de los hombres ilustres por su saber» (361e). De todos modos, deja la investigación para otro momento, pues ahora tendría que ocuparse de otros temas. Sócrates concuerda con que había llegado la hora de despedirse. De un modo sencillo indica, a quienes escuchan su relato, que se fueron de allí (361e-362a).

6. Algunas reflexiones conclusivas

A lo largo de los análisis anteriores han sido subrayados diversos aspectos del tema central escogido para este trabajo: la teoría platónica sobre la educación y la comunicación humanas. Toca ahora elaborar una reflexión sintética sobre estos argumentos que seguramente no recogerá la gran riqueza de matices que un lector atento puede encontrar a lo largo del texto objeto de este estudio.

Un aspecto que da inicio al diálogo y que lo acompaña en diversos momentos consiste en la centralidad de la búsqueda de la verdad desde la ayuda que los hombres pueden ofrecerse gracias a una característica tan sencilla como la de poseer un saber y compartirlo. En otras palabras, en la experiencia humana brilla continuamente el deseo de encontrar maestros, y el deseo de que sean competentes, como anhelan el joven Hipócrates y el mismo Sócrates. Simultáneamente destaca la autoconciencia de algunos que se sienten capacitados para ofrecer ayuda a otros precisamente desde su sabiduría, desde conocimientos, llegando incluso a creer que tal ayuda será de calidad (como se notaba, sin ningún amago de humildad, en el mismo quehacer y en las palabras de Protágoras).

Un modelo que refleja de modo paradigmático esta experiencia es el del aprendizaje de las ciencias técnicas (en las que se exige una competencia de tipo especializado), un tema al que Platón dedicó un constante interés en sus Diálogos y que también aparece en el *Protágoras*³⁴. Si para lo que se refiere al cuerpo pedimos consejo, buscamos médicos competentes (especialistas) y acudimos a profesores de gimnasia, también para lo que se refiere al alma, especialmente a la virtud, es plenamente legítimo, incluso más importante que en el ámbito de lo corporal, recurrir a buenos maestros y dejarse aconsejar sobre el modo de identificarlos.

Solo desde esta experiencia humana en la que unos se consideran conocedores y aptos para enseñar, y otros desconocedores y buscadores de la verdad, se abre espacio al esfuerzo orientado a superar uno de los mayores males del alma, la ignorancia, y para conseguir ser mejores, lo cual coincide, en el ámbito de las ciencias y saberes humanos, en llegar a ser más sabios, más competentes. La exhortación socrática de cuidar con esmero la propia alma (que ya brilla en la *Apología*) también da sentido y orienta los diversos meandros y giros que encontramos en el *Protágoras* (y en tantos otros Diálogos de Platón), y garantiza uno de los máximos anhelos del hombre: alcanzar la felicidad, pues solo desde buenos conocimientos es posible avanzar hacia la dicha.

El modo en el que se construyen las relaciones entre quien enseña y quien aprende tiene su relevancia, y también aparece en numerosas ocasiones en nuestro diálogo (que, en ese sentido, está íntimamente relacionado con el *Fedro*). Sócrates establece una clara distinción entre aquellos métodos basados en discursos largos, o en textos escritos incapaces de defenderse, y otros métodos que recurren a intervenciones breves, a preguntas directas, a posibilidades para aclarar los términos usados, a espacios abiertos para cambiar de parecer o confirmarlo. Un buen método, además, supone apoyarse en una sana memoria, capaz de mantener la atención y de señalar si existan o no incoherencias a lo largo de un

³⁴ Sobre la importancia de las técnicas en la reflexión platónica, cf. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Laterza, Bari 1991. En una investigación centrada en el *Protágoras*, Andrea Capra también señaló la relevancia del saber técnico como contrapuesto a la erística de los sofistas (cf. A. CAPRA, *Agòn lógon. Il «Protágora» di Platone tra eristica e commedia*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2001).

desarrollo argumentativo, en vistas a superarlas e, incluso, a criticar un camino recorrido. Todo ello permite abrir espacios a nuevas posibilidades del *lógos*. Se coloca aquí la famosa contraposición, que caracteriza el *Protágoras*, entre la macrología (propia del famoso sofista de Abdera) y la brevilocuencia (asumida como método por el inquieto Sócrates).

La pluralidad de métodos, unida a la complementariedad que existe entre quienes saben (y por lo mismo pueden enseñar, pues solo el saber funda una correcta relación dialógica apta para transmitir un contenido) y quienes no saben (y por eso desean aprender), abre espacios a diversos modos de acuerdo entre maestros y discípulos, entre interlocutores, para decidir conjuntamente cómo seguirán una relación comunicativa. Sin tal acuerdo todo el proceso queda dañado, mientras que un acuerdo alcanzado desde la mirada puesta en la situación, en las características propias de las personas que hablan, y en la naturaleza del argumento a tratar, permite lograr buenos resultados pedagógicos³⁵.

El acuerdo, como se manifiesta en este diálogo y en tantos otros, no se limita a las modalidades dialógicas, sino que se construye sobre todo en su dirigirse a lograr la convergencia en la verdad. Solo acercándose a ella dos personas alcanzan acuerdos de contenidos que tienen un gran valor, porque significa que un conocimiento, inicialmente «poseído» por el especialista (o conocedor) ha sido compartido y ahora une a dos personas. Estos acuerdos están lejos del proyecto sofístico, al menos como lo critica Platón, que buscaría consensos desde las opiniones, puesto que limitarse a las mismas es sumamente frágil, deja espacios abiertos al engaño o al error, y no garantiza esa estabilidad que es propia de quienes han llegado a unirse entre sí gracias a la verdad.

En nuestro texto aparecen otros aspectos que podrían parecer marginales pero tienen su lugar. Vimos cómo un diálogo puede ser realizado en mejores condiciones si hay una acogida mutua, si los interlocutores acceden con un espíritu abierto, si se dejan de lado aquellas presiones externas (lo que piensa la «opinión pública», diríamos hoy) que impiden ser sinceros e ir a fondo en los argumentos. Al mismo tiempo, el lugar donde se habla o el timbre de voz, por poner dos ejemplos (que encontramos cuando se describió la dificultad de Sócrates para captar lo que

³⁵ Ese es otro de los mensajes centrales del *Fedro*, que hemos intentado recoger en un trabajo citado anteriormente: F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón*, 114-147 y 274-285.

exponía Pródico a su grupo), son elementos a considerar si se aspira a construir una buena experiencia educativa.

Tiene también su sentido prestar la necesaria atención al uso de las palabras y a la comprensión de sus significados. Muchos problemas comunicativos surgen precisamente cuando dos interlocutores usan el mismo término con un significado diferente, o cuando al analizar un texto (como se ejemplificó con la poesía de Simónides) se sospecha que tal vez el mismo término tiene en un lugar un significado y en otro lugar un significado distinto.

A través de estos elementos que hemos analizado, y otros que pueden ser encontrados al releer este diálogo, Platón presenta a Sócrates como el verdadero educador, en contraposición con la actividad de los sofistas, en concreto de Protágoras, y sus propuestas ajenas a una auténtica enseñanza³⁶. El inquieto ateniense, que dice tener poca memoria, que afirma investigar quiénes puedan enseñarle, que declara no enseñar nada a nadie, en realidad testimonia que la vida humana tiene sentido desde una continua búsqueda del saber (según una famosa frase contenida en la *Apología*)³⁷ y desde la apertura hacia cualquier persona, sea quien sea, que abra espacios a relaciones pedagógicas enriquecedoras.

La hermosa imagen que encontramos en el *Protágoras* y que procede de la *Iliada*, de caminar juntos para ver mejor, puede servir como resumen del reto educativo que cada generación, cada familia, cada escuela, cada grupo humano, emprenden en muchas modalidades pero siempre con la misma meta: ayudarnos mutuamente a huir de la ignorancia (del error, de la mentira), y avanzar hacia el saber (la ciencia, la sabiduría, la virtud).

Alcanzar la verdad, acercarse a ella, aunque se trate de un primer paso todavía insuficiente pero necesario, produce gozo y alegría, y permite afianzar los lazos que unen entre sí a los individuos y a los pueblos desde convicciones conquistadas a través de un encuentro fecundo, que deja espacios abiertos, como todo lo humano, a ulteriores investigaciones y a nuevos encuentros educativos.

³⁶ Recojo esta idea de Giovanni Reale, que a su vez la recibe de Werner Jaeger. Cf. G. REALE, *Saggio introduttivo a PLATONE, Protagora*, XVII-XX.

³⁷ Cf. *Apología* 38a. Sobre la crítica a una *vida sin examen*, cf. R. GAITA, «Intellectuals: the Unexamined Life», *Quadrant* December 1992, 3739.

Summary: This article seeks to present some elements of the theory of education and communication that appear in the Plato's *Protágoras*. For this, a general presentation of the text is offered at the beginning. Then an analysis is elaborated, according to the main sections of the *Protágoras*, of those passages that are more pertinent to the subject of this work. In the end, some synthetic reflections are offered.

Key Words: Plato, Socrates, Protagoras, Sophistic Movement, education, communication.

Sommario: Questo articolo cerca di presentare alcuni elementi sulla teoria dell'educazione e della comunicazione che compaiono nel *Protagora* di Platone. Per fare ciò, all'inizio viene offerta una presentazione generale del testo. Quindi viene fatta un'analisi, secondo le sezioni principali del *Protagora*, di quei passaggi che sono più pertinenti all'argomento di questo lavoro. Alla fine, vengono offerte alcune riflessioni sintetiche.

Parole chiave: Platone, Socrate, Protagora, Movimento Sofistico, educazione, comunicazione.