

DEL DISCURSO RAZONADO (ΛΟΓΩ ΔΙΕΞΕΛΘΩΝ) FRENTE AL DISCURSO EN FORMA DE MITOS (ΜΥΘΟΝ ΛΕΓΩΝ) EN EL PROTÁGORAS DE PLATÓN

REASONED SPEECH (λόγω διεξελθών) VERSUS SPEECH IN
 THE FORM OF MYTHS (μῦθον λέγων) IN PLATO'S PROTAG-
 ORAS.

Alejandro Rojas Jiménez¹
 Universidad de Málaga

Enviado 19/10/2021

Aceptado 08/11/2021

Resumen: La presente investigación analiza el *ἔλεγχος* en el *Protágoras* de Platón en sus distintos momentos (la *concessio* y su revelación a partir del recurso al interlocutor anónimo (*tis*)) para mostrar que el objetivo profundo del diálogo no es la refutación de Protágoras, sino mostrarlo como alguien empeñado (*σπεύδοντι*) en lo contrario y sin la virtud necesaria para el discurso razonado (*λόγω διεξελθών*) propio del arte cívico (*πολιτικὴν τέχνην*), frente al cual el sofista prefiere el aplaudido discurso bello y largo en forma de mito (*μῦθον λέγων*) que olvida la pregunta pertinente: *τί ἐστίν*.

Palabras clave: *ἔλεγχος*; *concessio*; arte cívico; discurso razonado; discurso mítico

Abstract: This Paper analyzes the *ἔλεγχος* in Plato's *Protagoras* in its different moments (the *concessio* and its revelation from the recourse to the anonymous interlocutor (*tis*)) to show that the deep objective of the dialogue is not the refutation of Protagoras, but rather to show that he is committed (*σπεύδοντι*) to the opposite and without the necessary virtue for the reasoned speech (*λόγω διεξελθών*) of the civic art (*πολιτικὴν τέχνην*), in front of which the sophist prefers the applauded beautiful and long speech in the form of a myth (*μῦθον λέγων*) that forgets the pertinent question: *τί ἐστίν*.

Key words: *ἔλεγχος*; *concessio*; civic art; reasoned speech; mythological speech

[1] (rojas_a@uma.es) Profesor de Filosofía en la Universidad de Málaga y Director de la revista *Claridades*. Sus principales líneas de investigación son la Filosofía contemporánea, especialmente Heidegger, e idealismo alemán, especialmente Schelling. También se ha especializado, siempre poniéndolo en relación con la filosofía contemporánea, en la filosofía de la historia, las teorías de la verdad y la filosofía antigua griega, especialmente Platón.

I. Introducción

Platón y Aristóteles consideraban la Politeia un asunto central de la reflexión filosófica en la medida en que consideraban que el ser humano era un ser destinado a relacionarse con los demás a través del diálogo para organizar una sociedad en la que poder «vivir bien» (εὖ ζῆν, Aris., Pol., 1281a). Platón había dicho que los hombres podían organizarse en sociedad fundado ciudades gracias a su capacidad de hablar; de articular voz y palabras (φωνὴν καὶ ὀνόματα, Plat., Prot., 322a). Una idea que se mantiene en Aristóteles, para quien el hombre es un ζῷον πολιτικόν, distinto de otros seres que también viven en comunidad, por el hecho específico de poseer un logos que le permite dialogar sobre lo que le gusta, le molesta, considera justo o injusto, y otras cuestiones similares fundamentales a la hora de organizar una sociedad en la que poder vivir bien (cfr., Arist., Pol., 1253a).

En ambos autores, además de esa capacidad natural de hablar, entra en juego un factor determinante: la virtud. Es claramente conocido que para Aristóteles sin virtud no es posible construir un estado justo, siendo su falta la que explica que la monarquía degenera en tiranía, la aristocracia en oligarquía y la politeia en democracia. Y que esto es lo que normalmente ocurre, porque la virtud no se encuentra extendida (cfr., Aris., Pol., 3.1279a). Una sociedad bien organizada para alcanzar su fin (la vida buena) debe atender de manera preferente a la educación en la virtud que permite el diálogo propio del arte cívico. Y sin embargo, no parece ser algo fácil de enseñar. Quizás Aristóteles tenga estas ideas influenciado por su maestro Platón, quien tiene la misma impresión respecto de la importancia de la virtud y sus problemas. Es de hecho, y como es bien sabido, que esta cuestión es preferente en los diálogos platónicos. Y esto es así, desde los primeros diálogos, aquellos que se conocen como diálogos socráticos.

Ya Aristóteles se refería a este tipo de diálogos como σοκρατικούς λόγους, para él un género literario particular que en su Poética consideraba un estilo artístico que se servía de las palabras (Aristot., Poet., 1447b). Como decía, en ellos un tema recurrente es la virtud. En algunos se discute acerca de virtudes concretas: la amistad (Lisis), el valor (Laques), la piedad (Eutifrón) o la templanza (Carménides). En otros, se intenta dilucidar si la virtud puede ser enseñada. Es el caso de Protágoras y Menón. En la medida en que este asunto siempre se lleva a cabo en clara oposición y enfrentamiento con la retórica sofista, no resultan menos interesantes aquellos que como Gorgias abordan directamente la validez del diálogo sofístico.

En estos diálogos Platón usa hábilmente lo que será bautizado como el ἔλεγχος. Son varios los estudios reputados sobre este método so-

crático. Unos lo presentan de un modo más neutral, como método para buscar la verdad (v.g. Robinson, 1996), otros como Vlastos (Vlastos, 1977; Vlastos, 1994) dan un paso más y consideran que existe una clara intención socrática detrás del *ἔλεγχος*: demostrar la falsedad de las afirmaciones de su interlocutor. Aunque es cierto que el diálogo socrático tomado en su conjunto tiene como intención buscar la verdad, pienso que tiene razón Vlastos al considerar que el *ἔλεγχος* cumple dentro del diálogo socrático la intención fundamental de demostrar que la tesis de su interlocutor es falsa o errónea. Esto no significa sin embargo que sea ésta la intención del diálogo tomado en su conjunto. El *ἔλεγχος* cumple una función dentro del diálogo que se distingue de la intención fundamental del diálogo mismo. Quiero dedicar este trabajo a analizar este asunto en Protágoras.

En Protágoras se observa muy claramente la presencia de este *ἔλεγχος* socrático. Se observa por ejemplo que dicho método tiene una primera parte, que podríamos denominar *concessio*, en la que Sócrates da la razón a Protágoras. Y una segunda parte, en la que Sócrates se serviría de ese recurso habitual en Platón del interlocutor anónimo (tis) para sacar a la luz la estrategia puesta en escena. Existen numerosos estudios filológicos sobre esta estrategia retórica. A menudo, dichos estudios consideran que la intención de Platón es fundamentalmente «refutar la opinión del adversario» (González, 2012, p. 43), pero el *ἔλεγχος* es, como pretenderé demostrar en este trabajo, una estrategia subordinada a un fin más alto que su alcance retórico. Lo que logra hacer Platón a través del *ἔλεγχος* es presentar a Protágoras como alguien que parece empeñarse sobre todo en contradecir a Sócrates, lo que le impide mantener un auténtico diálogo en busca de la verdad acerca de la virtud. Sócrates, que durante el proceso del *ἔλεγχος* sustituye por preguntas-respuestas cortas los hasta entonces largos y bellos discursos de Protágoras, consigue mostrar que éstos son ineficaces y que no todas las formas de dialogar son igualmente virtuosas para el arte cívico.

Si Sócrates asume la tesis de su interlocutor es para llevarlo a contradecirse con el fin último, no de refutar al sofista, sino de mostrar que el que cree saber en realidad no sabe (cfr. Padilla, 2003, p. 45), y que no sabe porque no entiende la necesidad de realizar la pregunta pertinente, previa y filosófica por el ser: *ti estin*. Esa *Was-Frage* que Heidegger dice que nos enseñó a hacernos la filosofía griega (cfr. Heidegger, 1956, p. 9). Lo que en los diálogos socráticos se defiende, y también por supuesto en el Protágoras que aquí nos detiene, es que hay una diferencia esencial entre Sócrates y los sofistas: Sócrates considera que debemos preguntarnos qué es la amistad, qué es la piedad, qué es la templanza y en definitiva qué es la virtud (cfr., Plat., *Meno*, 71b) –como acaba siendo en Protágoras y Me-

nón el tema central de discusión— y todo ello poniendo en juego lo que en este diálogo se denominará un discurso razonado (λόγῳ διεξιθεῖν) opuesto a los discursos largos y bellos en forma de mitos (μῦθον λέγων) que prefiere el sofista, más propicios para el aplauso que para buscar la verdad (Plat., Prot., 320c). Una cosa distinta es la virtud de la retórica sofista, innegable para conseguir bellos discursos, y otra cosa distinta la virtud que hace posible el tipo de diálogo que el arte cívico precisa.

Si consideramos que el fin del diálogo es el ἔλεγχος la apariencia inicial es que estos diálogos, incluido el Protágoras, son aporemáticos e incluso que en ellos la filosofía de Platón no habría madurado aún. Una madurez que propiamente ocurriría en la República (cfr. González, 2012). Pero creo que esta lectura es precipitada. Se fija demasiado en la llamativa refutación tras la concessio que protagoniza Sócrates, pero desatiende lo que hay antes y después del ἔλεγχος, a saber: la defensa de la pregunta por el ser, ti estin. Si consideramos que lo fundamental del diálogo es el ἔλεγχος, Sócrates aparece como un hábil orador capaz de hacer que Protágoras se contradiga, pero incapaz por su parte de llegar a una conclusión propia acerca de la virtud, fortaleciéndose la idea de que el pensamiento de Platón se encuentra aún inmaduro. Pero si se toma en consideración el diálogo en su conjunto, podemos apreciar que el ἔλεγχος tiene una determinada función: desacreditar a Protágoras. Tras dicha desacreditación se revelará que la necesidad de la pregunta eludida por el sofista al principio del diálogo y recuperada al final, es la enseñanza fundamental del mismo.

Habría pues una conclusión clara: que sólo quien puede hacerse la pregunta por el ser de la virtud, puede llegar a saber qué es la virtud. Siendo así, la virtud (que nos capacita para hacer la pregunta correcta) es la que conduce a la sabiduría y no la sabiduría a la virtud. Mientras que el sofista (sophistés) defiende la posibilidad de ir desde la sabiduría a la virtud (el sabio que la enseña a los jóvenes), Sócrates más bien parece defender el camino inverso: el que va desde la virtud hasta la sabiduría. Siendo así que la discusión que representan las máscaras del diálogo son las del sofista maestro de la virtud (máscara de Protágoras) y el sabio virtuoso (máscara de Sócrates) que se pregunta qué es la virtud; y digo sabio virtuoso, porque esta pregunta sólo es posible si se dispone de la virtud adecuada. Como pretenderé mostrar más adelante, dicha virtud es una suerte de enkrateia.

Curiosamente, como se puede ver por ejemplo también en el Menón, no se trata de enseñar algo que se desconocía. En los diálogos socráticos los protagonistas siempre son capaces de advertir que la pregunta ti estín es la pregunta pertinente. Si bien, es el peligroso discurso sofista empeñado en lo contrario lo que les hace mantener esa pregunta oculta y olvidada. La

deja a un lado por ejemplo Protágoras después de reconocer su importancia; y reconociéndola nuevamente al final del diálogo, la vuelve a dejar de lado. Y la deja a un lado Menón en el diálogo homónimo que también llega a conocer su necesidad. Pero aún reconociendo esa necesidad, el diálogo acaba, porque los sofistas no continúan el diálogo cuando esta pregunta se vuelve imperante. Sócrates no se presenta como un maestro de la virtud. Al menos la virtud necesaria para lo que en Protágoras se denomina arte cívico no necesita enseñarse, sino simplemente basta que alguien nos recuerde su importancia. Y esto es lo que más bien parece hacer Sócrates. Insisto, en el diálogo se empieza con el hallazgo de que esa es la pregunta pertinente, pero durante el diálogo se olvida por culpa de los largos y bellos discursos sofistas. Al menos hasta el final del mismo, porque Sócrates consigue que todo el mundo recuerde que la pregunta pertinente y virtuosa es la pregunta qué es la virtud (cfr. Vlastos, 1977). Quizás no sea algo que enseñe, sino algo que simplemente debemos llegar mayéuticamente a recordar. La enkrateia será el autodomínio necesario para mantenernos en la pregunta pertinente, sin ceder al aplauso propio de los bellos discursos o el éxito erístico.

II. Protágoras maestro de la virtud

Sócrates defiende la siguiente tesis esencial frente a Protágoras: que la virtud que estos presumen tener y enseñar «no se puede enseñar» (Plat., Prot., 320b). Si pensamos que Platón busca enseñarnos algo a través de esos diálogos acerca de la virtud, pero Sócrates defiende en ellos que la virtud no se puede enseñar, habrá que detenerse un poco más a aclarar esta aparente contradicción antes de extraer precipitadas conclusiones. De momento sólo indicar que si Sócrates defiende frente a los sofistas que la virtud no se puede enseñar, los diálogos socráticos no deberían tener por objetivo una enseñanza sobre la virtud. De ahí que su no conclusión sea sólo aparente. Nos parecen que no concluyen sólo si esperamos que lo hagan con una enseñanza acerca de la virtud. Y aún más nos puede resultar insatisfactorio sin en lugar de una sententia nos encontramos con una concessio. Pero si al discutir acerca de la enseñanza de la virtud descubrimos que los que defienden que sí se puede enseñar no saben lo que es la virtud, y que nosotros mismos no nos hemos hecho justamente esa pregunta, a lo mejor resulta que al reconocer nuestro olvido acerca de la misma habríamos adquirido un tipo especial de conocimiento que nos volvería capaces de evitar precipitarnos al sacar conclusiones.

Habíamos dicho en la introducción que Platón y Aristóteles consideraban esencial el diálogo en libertad para poder organizar una sociedad

donde vivir bien. Y que dicho diálogo sólo era posible si se daba la virtud. Este convencimiento es propiamente un paradigma griego, también compartido por los sofistas que, como Protágoras —según al menos el diálogo homónimo de Platón—, consideraban que no era posible el diálogo propio del arte cívico (πολιτικὴν τέχνην, Plat., Prot., 322b) sin cierto sentido de la justicia y el respeto (δίκην καὶ αἰδῶ, Plat., Prot., 322c). Es decir, que el diálogo cívico sobre el que se funda una ciudad justa y buena debe estar fundado en la virtud. En Protágoras el sofista relata cómo Zeus, a través de Hermes, habría dado a los hombres dicho sentido de la justicia y del respeto sin los cuales los hombres no podrían vivir en sociedad ni tener πολιτικὴν τέχνην.

Según se puede observar en el diálogo, Sócrates coincide con Protágoras en la necesaria relación entre virtud y arte cívico, pero queda abierta la cuestión de si es posible y en su caso necesario, o no lo es, educar a los ciudadanos en las virtudes que permiten que ese arte cívico pueda darse y conducirnos a una sociedad en la que vivir bien. Si a Sócrates se le había acusado de pervertir a la juventud, los sofistas como Protágoras son admirados por todo lo contrario: por volverla virtuosa. Es así como Platón nos presenta a Protágoras en este diálogo: como un maestro de la virtud capaz de hacer que los hombres se conviertan en buenos ciudadanos (ἀγαθοὺς πολίτας, Plat., Prot., 319a). Platón dice que todo el mundo piensa que Protágoras vuelve tan sabio (σοφόν) como él a quien le paga dinero (ἀργύριον, Plat., Prot., 310d). De modo que Protágoras parece saber cómo volver a los demás virtuosos y sabios como él (σοφιστής, Plat., Prot., 312a). No es sabio de cualquier cosa, no lo es en medicina por ejemplo, sino de la palabra (λέγειν, Plat., Prot., 310e).

Y así, los personajes quedan claramente presentados: Protágoras es presentado como un virtuoso orador y excelente retórico con numerosos seguidores ansiosos por llegar a ser como el experimentado sofista que se confiesa maestro de la educación y la virtud (παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον, Plat., Prot., 349a). Sócrates, por otro lado, que ya ha mantenido distintos diálogos con otros sofistas y conocido a muchos de sus alumnos, comienza el diálogo objetando que parece más bien que la virtud (ἀρετή) no se puede enseñar. Recuerda de hecho que sería posible poner muchos ejemplos en los que alguien, siendo virtuoso, se habría mostrado incapaz de hacer que lo fueran miembros de su propia familia o de otras familias (Plat., Prot., 320b), llegando a concluir por ello que «la virtud no se puede enseñar» (Plat., Prot., 320b). Nótese que aquí se reconoce que hay temas sobre los que sí cabe encontrar maestros (διδασκάλων, Plat., Prot., 320a), pero que incluso Pericles, del arte del que él es sabio (σοφός, Plat., Prot., 320a) —y que no es otro que el arte cívico (πολιτικὴν τέχνην)— no es capaz de

enseñarlo a sus hijos. Un poco más adelante se aclara que la virtud a la que se refiere es justamente la virtud política (πολιτικῆς ἀρετῆς, Plat., Prot., 323a).

Si bien, uno acaba por comprender al menos dos cosas tras leer con atención el diálogo: que Protágoras no puede conseguir que los demás sean virtuosos porque ni es virtuoso él mismo ni sabe lo que es la virtud. Y, además, que no podremos responder si es posible enseñar la virtud si no nos hacemos primero la pregunta de qué es la virtud. Curiosamente es la incapacidad de Protágoras de hacerse esta pregunta, incluso cuando la reconoce pertinente, por la que aparece en el diálogo como poco virtuoso para enseñar la virtud.

III. No hay virtud política sin dominio de las pasiones

En Protágoras se advierte que la clave está en la capacidad de dominar las pasiones. Quiero decir, existe un tipo de conocimiento que es capaz de hacernos gobernar las acciones (ἐπιστήμη καὶ οἶον ἄρχειν, Plat., Prot., 352c 2). Dice Sócrates que cuando el conocimiento se encuentra en el hombre éste, en lugar de dejarse arrastrar por las pasiones, es guiado por el conocimiento. Este tipo de posesión de la virtud a la que a veces se refiere como episteme y otras como sophia, es un tipo de conocimiento que nos vuelve capaces, que nos hace ser buenos en algo. El término ἀρετή está emparentado etimológicamente con el término ἀριστος: los que son buenos o mejores en algo. Y es por ello que Platón acabe defendiendo una aristocracia, en la que sólo los que son buenos para el arte cívico lo practican.

Ya en Eutifrón, por ejemplo, se consideraba a la piedad un conocimiento (ἐπιστήμη, Plat., Euthyph., 14d) que, junto a otros, permite el arte del comercio (ἐμπορικὴ τέχνη, Plat. Euthyph., 14e). Análogamente, en Protágoras Platón parte de que existen virtudes que hacen posible el arte cívico (πολιτικὴν τέχνην), pero falta examinar —y esta es la discusión que representan Sócrates y Protágoras— si esta capacidad (τέχνη) puede formarse gracias a la enseñanza de las virtudes que la hacen posible o si, por el contrario, sólo quien posee la virtud correspondiente puede llegar a tener esa capacidad. Este es el asunto de fondo de lo que podríamos denominar la virtud política (πολιτικῆς ἀρετῆς, Plat., Prot., 323a).

Para Protágoras es el conocimiento de lo justo y lo respetuoso (la capacidad de reconocer lo justo y lo que debe ser respetado) lo que permite el arte cívico. Sócrates no parece discutir, al menos al principio, que sea posible enseñar el arte cívico a quienes poseen ese conocimiento de lo justo y lo que debe ser respetado, del mismo modo que es posible enseñar el arte

del comercio a quien es piadoso. La cuestión es si se puede enseñar el arte del comercio o el arte cívico a quien carece de las virtudes necesarias, y si estas mismas son enseñables. Protágoras, que a diferencia de Sócrates parece estar convencido de que sí es posible enseñar la virtud necesaria para el arte cívico, y que se confiesa él mismo capaz de hacerlo, resulta que finalmente acabará por afirmar que no se puede enseñar, e incluso aparecerá como alguien que en el fondo desconoce qué es la virtud. Y que no lo es, precisamente, porque no es capaz de controlar sus pasiones para hacerse la pregunta pertinente. Protágoras, más deseoso de tener éxito y recibir aplausos que de buscar la verdad se empeña en contradecir a Sócrates a través de largos discursos que no permiten avanzar en el conocimiento del tema que los retiene. Sócrates se verá obligado a poner en práctica una interesante estrategia retórica que sacará a la luz la falta de virtud del diálogo socrático. Comentaremos detenidamente esta estrategia aludida.

IV. La primera parte del elenchos en *Protágoras*: la *concesio*

Después de que el diálogo se ha desarrollado con normalidad y de que Protágoras ha hecho gala de su facilidad para dar forma a hermosos y elocuentes discursos, se produce un giro inesperado en 334c. Hasta ese momento Protágoras parece ser el sabio respetado y virtuoso que todos piensan que es. Pero en ese momento Sócrates anuncia que va a cambiar las reglas del diálogo. Se describe a sí mismo como una persona olvidadiza (ἐπιλήσιμων, Plat., Prot., 334c) y le pide a Protágoras que en lugar de largos discursos se proceda con intervenciones cortas. Se está preparando una celada de la que el lector, de momento, difícilmente puede ser consciente.

Protágoras ya había confesado en 320 que prefería los discursos largos y bellos en forma de mitos (μῦθον λέγων) en lugar del discurso razonado (λόγῳ διεξεληθών): «un mito será más agradable» (χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν, Plat., Prot., 320c), sentencia el sofista. Para Protágoras lo agradable es la percepción de lo bueno, pero el diálogo revela que mientras se habla de este modo la discusión no consigue avanzar hacia las cuestiones relevantes. Se sustituyen las bonitas exposiciones sin que se logre avanzar en la cuestión a dilucidar. Lo agradable, como se tematizará al final del diálogo, no necesariamente sirve para conocer lo bueno.

Es así que la introducción de Platón de un cambio metodológico en favor del λόγῳ διεξεληθών no es accidental ni ornamental. No tiene su sentido real en el hecho de que Sócrates sea olvidadizo, sino que tiene justamente la intención de mostrarlo como el propio del arte cívico. O dicho de otra manera, si Protágoras es efectivamente un maestro de los bellos

discursos, esto no lo convierte necesariamente en un maestro del diálogo propio del arte cívico, que no persigue ser agradable a los demás, sino buscar la verdad y lo mejor para los ciudadanos. Esto queda patente en el mismo momento en el que a través de preguntas-respuestas cortas Sócrates consigue conducir a Protágoras hacia la verdad socrática que no reconocía al principio del diálogo.

Lo que está preparando Sócrates es una velada y astuta celada al sabio Protágoras. Protágoras se muestra en el diálogo como sofista hábil y capaz de replicar todas las objeciones de Sócrates con bonitos y aplaudidos discursos. Si bien, como buen sofista, parece estar más preocupado por mostrarse vencedor de la discusión (ganarse el favor y el aplauso) que en buscar la verdad. Sócrates por el contrario, siendo un gran orador, se ve incapaz de hacer entrar en razón a Protágoras. Pero justamente será de esto de lo que se va a aprovechar Sócrates hábilmente sin que el propio Protágoras parezca percatarse cuando el diálogo adopta la nueva forma de discursos breves. Quiero decir, Sócrates incapaz —en realidad por la falta de virtud de Protágoras— de avanzar en la verdad, aprovecha su vicio sofista para urdir una inteligente estrategia: a partir de este momento comienza a sostener por *concessio* y en discursos breves la tesis contraria de la que venía afirmando, provocando que el empeñado Protágoras en afirmar lo contrario acabe —en su empeño por no dejarse persuadir por Sócrates— defendiendo la tesis inicial de Sócrates-Platón: que la virtud no se puede enseñar.

Esta estrategia recibe el nombre técnico de *concessio*, y su objetivo es la refutación por contradicción: *ἐλεγχος*. Tiene una primera parte que es la que acabamos de señalar: conceder la razón en absoluto o en parte al interlocutor con la intención de conseguir que el interlocutor se contradiga. Para hacerlo Platón debe cambiar las reglas del juego, sustituir los largos y aplaudidos discursos por preguntas-respuestas más breves; intervenciones más cortas en las que Sócrates procede por *concessio* con una intención al principio no confesada. Pero el objetivo no es sólo buscar la contradicción de Protágoras, sino obligar mediante esta contradicción a Protágoras a darle la razón a Sócrates que era incapaz de llevar a Protágoras a la verdad sobre su capacidad para volver a los ciudadanos virtuosos, pero cuando procede con preguntas-respuestas breves y por *concessio*, acaba obligando a Protágoras, sin que éste se percate, a darle la razón que antes se negaba a aceptar.

Siendo así, Platón nos ofrece una primera enseñanza en este diálogo: el método sofístico no sirve para educar en la virtud ni tampoco para alcanzar la verdad sobre la misma. La verdad sale mucho mejor a la luz cuando en lugar de largos y bellos discursos empleamos preguntas-res-

puestas breves. Entonces, descubrimos que la pregunta que debe hacerse, y que el sofista se negaba a realizar, era la pregunta pertinente: ¿qué es la virtud?

V. La segunda parte del elenchos: mostrar a un protágoras empeñado (σπεύδοντι) en lo contrario

Llegado el momento Sócrates anuncia con suma ironía lo que estaba sucediendo en boca de un supuesto oyente anónimo: «Sócrates, que al comienzo afirmabas que la virtud no es enseñable, te esfuerzas ahora en contradecirte» (Plat., Prot., 361a-b). Este esfuerzo en contradecirse tiene un resultado claro: que Protágoras «parece esforzarse en lo contrario» (τοὐναντίον ἔοικε σπεύδοντι, Plat., Prot., 361b). Hasta entonces el lector del diálogo puede no haberse percatado de lo que está ocurriendo. Pero es entonces cuando puede entender el cambio de estrategia de 334c que ya hemos comentado. Protágoras aparece entonces como alguien tan empeñado en lo contrario, tan preocupado en el conflicto dialéctico, que es incapaz de buscar lo bueno, y que incluso llega a contradecirse en su esfuerzo por no dar nunca la razón a su interlocutor. Estar empeñado (σπεύδοντι) en lo contrario puede ser una virtud que nos permite rebatir a los demás, pero es también un vicio que nos evita encontrar la verdad a través del diálogo. En lugar de la verdad, nos conduce a caminos contradictorios. No es por ello una virtud que haga posible el arte cívico sobre el que fundar una ciudad mejor y más justa.

Antes decía que la concessio tenía dos partes. La primera parte era conceder al interlocutor parte o toda la tesis. Pero hay una segunda parte, que normalmente consiste en señalar que no han tenido en cuenta ciertas cosas o que se equivocan. Lo que a mi juicio podemos ver en el diálogo platónico es haber conseguido mostrar cómo Protágoras, el gran hacedor de bellos discursos, está más preocupado por empeñarse en lo contrario que en buscar la verdad a través del diálogo. Carece de la virtud necesaria para que pueda tener lugar el diálogo filosófico-político. Está tan empeñado en lo contrario, tan preocupado en el conflicto dialéctico, que es incapaz de buscar lo bueno. Es un sabio en el diálogo sofístico, pero carece de la virtud necesaria para buscar la verdad. El diálogo del que Sócrates es el representante platónico, es un tipo de diálogo diferente, imposible sin la virtud cuya ausencia empuja a Protágoras a preocuparse más por su reputación y victoria que en el bien común que la verdad nos brindaría.

De lo que se trata aquí es de conocimiento o virtud (lo bueno) y de un arte o capacidad (diálogo político). Protágoras, careciendo de conocimiento y la virtud para buscar lo bueno, no tiene capacidad para ese diá-

logo que necesitamos si queremos construir una sociedad en la que vivir bien. Y mucho menos es una persona adecuada para enseñar la virtud. Esta es la gran enseñanza del Protágoras a la que sólo arribamos tras la concessio.

VI. Más allá de la concessio y el elenchos: una sabiduría para la vida diaria y una sabiduría política

Una vez conseguido su objetivo, tiene lugar la parte más bonita del diálogo: la revelación velada de lo que ha ocurrido. Protágoras ya había afirmado en 334b que lo bueno era variado (ποικίλον) y múltiple (τοῦπαντοδαπόν). Se trata, pues, de una idea de Protágoras ajena a la influencia del cambio de estrategia. Después del ἔλεγχος, Sócrates vuelve a recordar justamente esta tesis: que para Protágoras lo bueno es cualquier cosa que nos provoca placer (Plat., Prot., 354a). Sócrates llega a conseguir que todos, no sólo Protágoras, sino también Hippias y Pródico acepten esta tesis hedonista según la cual bueno es lo agradable (ἡδὺν, Plat., Prot., 358a) y, después de ampliar la cuestión a temas como la guerra, pasa en 361a a revelar la estrategia, es decir, a poner de manifiesto que Protágoras se había contradicho. Es decir, sólo revela la contradicción de Protágoras, a la que él mismo le ha inducido aprovechándose de su empeño en lo contrario, cuando se ha preparado todo para el gran final; el cual relato a continuación.

Sócrates recuerda que Protágoras había hablado de Epimeteo, quien al distribuir las virtudes se olvidó del hombre, y para compensarlo le regaló las artes, pero olvidó entregarles la sabiduría política (Plat., Prot., 321d). De este modo, para Sócrates la sabiduría política no tiene nada que ver con el reconocimiento ordinario de lo bueno. Digamos que podríamos distinguir entre el conocimiento ordinario de lo bueno para la vida (a través del placer y el dolor) y el conocimiento de lo bueno para la ciudad. Platón distingue específicamente entre una sabiduría para conservar su vida diaria y una sabiduría política (Plat., Prot., 321d). La sabiduría primera es, según Platón, la de las artes junto con el fuego (τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί, Plat., Prot., 321d). Se refiere por ejemplo a la caza o la cocina. Pero excluye el arte cívico (πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, Plat., Prot., 322b), como por ejemplo el arte de la guerra. Esta distinción es crucial: podemos perfectamente saber por naturaleza si una comida está mala cuando al probarla nos produce malestar o displacer. La conclusión del diálogo con Protágoras es que la virtud del diálogo no tiene que ver con este tipo de conocimiento ordinario de lo bueno. Pero aún es demasiado pronto para revelar la tesis.

Sólo cuando Sócrates ha conducido a Protágoras por *concessio* a la tesis que él estaba defendiendo acerca de una distinción entre sabiduría para la vida y sabiduría política, se hace manifiesto que Sócrates tiene razón: no todo tipo de conocimiento es enseñable. Y en concreto no lo es la sabiduría fundada en la virtud política. Protágoras mismo le sirve de ejemplo y apoteósico final: siendo Protágoras un gran sabio, carece sin embargo del conocimiento de lo bueno que le permitiría haber buscado la verdad dialogando con Sócrates.

Aunque en un principio parece que debería faltar una puesta de manifiesto de lo que aquí ha ocurrido; una declaración clara, lo cierto es que Sócrates nunca llega a confesar que no había cambiado de opinión, que sólo era una estrategia. Pero es que la *concessio* no tenía por objetivo final hacer que Protágoras se contradijese para mostrarse (Sócrates) vencedor de la discusión. Quiero decir, no estamos sólo ante una estrategia erística para derrotar a Protágoras en el discurso. Entiendo que Platón no quiere presentar a Sócrates como un ganador retórico, sino como alguien preocupado por buscar la verdad y continuar el diálogo. Y por eso el diálogo se acaba con Sócrates queriendo seguir discutiendo sobre este tema, y un Protágoras que, reconociendo su admiración por Sócrates (cfr. Plat., Prot., 361e), pone fin al diálogo volviendo a eludir la pregunta pertinente.

VII. El intelectualismo socrático en *Protágoras*

Se aprecia bien que una de las tesis centrales del diálogo es el llamado intelectualismo socrático, que el propio Protágoras acaba reconociendo tras el *ἔλεγχος*. Así, por ejemplo, en 357e Protágoras afirma que «toda acción errada por falta de conocimiento (*ἐπιστήμης*) se realiza por ignorancia (*ἀμαθία*)» (Plat., Prot., 357e). Las acciones no se pueden realizar bien si faltan conocimientos. Es decir, no se trata de haber tenido conocimientos y haberlos empleado mal, sino de no haberlos tenido. Este tipo de ejemplos debe servir para mostrar la auténtica intención del diálogo Protágoras: el sofista no es capaz del diálogo filosófico-cívico que se necesita para organizar una sociedad justa donde vivir bien, porque no conoce lo bueno. Está demasiado empeñado en lo contrario como para perseguir la verdad dialogando. Por utilizar su famosa imagen de la Politeia: sus ideas no están iluminadas por el Bien, sino —cabría decir en esta ocasión— por el llamativo fuego artificial del aplauso festivo. Esta falta de reconocimiento de lo bueno no se la podemos enseñar, porque aunque hay conocimientos que se pueden enseñar, los conocimientos que hacen posible el arte cívico no pueden ser enseñados.

Nosotros no llamaríamos a estos conocimientos propiamente conocimientos. Hablaríamos, por ejemplo, de sentido de la justicia más que propiamente conocimiento de lo justo. Porque uno puede conocer lo justo (la ley) y carecer de sentido de la justicia (ser injusto). De lo que se trata es más bien de lo contrario: si uno posee sentido de la justicia hará lo justo con independencia de la ley y su conocimiento de la misma. Si el diálogo hubiera continuado debería haber acabado por revelarnos justamente esta tesis central: que no todo conocimiento lo es en el mismo sentido, y que el conocimiento de lo justo y lo bueno es un tipo especial de conocimiento que no se puede enseñar como, por ejemplo, enseñamos a alguien lo que es un arco. No es lo mismo enseñar un arco que poder disparar bien un arco, para lo segundo se necesita algo más que saber lo que es un arco, se necesita de un tipo de conocimiento difícilmente enseñable. Todavía hoy tendría sentido distinguir entre un virtuoso del arco y alguien que simplemente sabe cómo funciona.

Pero no debemos precipitarnos. Ni está claro que efectivamente justicia y respeto sean las virtudes necesarias para el diálogo político, ni está claro que no haya un camino—distinto de la enseñanza— que nos conduzca hacia su hallazgo. Un camino que en lugar de centrarse en enseñarnos lo que no sabemos, se limite a recordarnos lo que hemos olvidado por culpa de no reconocer lo bueno. Al hablar con Menón, Platón podrá mostrarnos al alumno de Gorgias como alguien que no ha sido educado en la virtud, porque Gorgias—del mismo modo que Protágoras— no puede enseñarle la virtud. Y sin embargo, que no se pueda enseñar no significa necesariamente que no se pueda guiar hacia la virtud, como el propio Sócrates hace con Menón. Si no se puede enseñar es, más bien, porque no se necesita enseñar la virtud política. Quizás haya virtudes, como las que nos capacitan para la música, que o se nacen con ellas o no se llegan a tener nunca. Pero la virtud política lo que necesita es que no nos dejemos seducir por otros deseos distintos del de la verdad. La virtud política parece que está al alcance de todos los que sean capaces sencillamente de autodominio, de *enkrateia*.

VIII. *enkrateia* y arte cívico

En el Menón Platón vuelve a preguntarse si es posible enseñar la virtud. Después de distintos intentos de definición de la virtud todas ellas invalidadas por Sócrates que aparece como un pez torpedo, Menón decide que no podemos preguntarnos qué es la virtud si queremos responder si se puede enseñar. Prefiere proceder hipotéticamente considerando a la virtud conocimiento, y afirmando que sí se puede enseñar. El resultado es el

mismo que en Protágoras: se revela que la pregunta qué es la virtud es la pertinente y necesaria.

Dice Sócrates:

si tuviera algún control sobre ti, tanto como tengo sobre mí mismo, no examinaríamos si la virtud es susceptible o no de enseñanza hasta no haber indagado lo que es en sí misma. Pero como no haces ningún esfuerzo para dominarte, sin duda para mantenerte libre, pero intentas gobernarme a mí, y en efecto me gobiernas, te he de consentir, pues ¿podría acaso proceder de otro modo?²

En este precioso texto Sócrates explica la falta de autodominio de Menón: su incapacidad para gobernarse (ἐπιχειρεῖς ἄρχειν, Plat., Meno, 86d). Pero no sólo eso, sino que la razón que dará Menón para no realizar la pregunta pertinente es la siguiente: después de reconocer la pregunta pertinente y que Sócrates tiene razón (cfr. Plat. Meno: 86c), dice que le gustaría más investigar y oír a Sócrates sobre la cuestión que le propuso. Utiliza ahora el término ἡδιστα, más relacionado con el placer que con la razón.

Como ocurre en Protágoras, Menón carece de la virtud necesaria para hacerse la pregunta pertinente. Ya en Protágoras había advertido, en lo que él mismo califica como su propuesta (ὁμολογία), que: «la sabiduría es fuerza» (σοφία ἐστὶν ἰσχύς, Plat., Prot., 350e). Insiste Sócrates que aunque para la mayoría la ciencia no es fuerza (ἰσχυρὸν), sino que la conciben más como una esclava (ἀνδραπόδου) arrastrada por distintas fuerzas (Plat., Prot., 352c), para él el conocimiento es una fuerza que nos permite autodominarnos. El término que utiliza aquí Platón es el mismo que en Menón: ἄρχειν (Plat., Prot., 352c). El sentido es claro, el conocimiento domina las pasiones. Es el gobierno de uno mismo lo que permite el conocimiento. Esta fuerza recibirá más adelante el nombre de ἐγκράτεια.

Desde Gorgias hasta las Leyes es posible rastrear la evolución de esta idea que en estos primeros diálogos se está gestando. Un estudio de esta evolución puede observarse en la obra editada por Rachel Barney, Tad Brennan y Charles Brittain (2012, pp. 47ss). La existencia de esta evolución permite observar que efectivamente la clave del diálogo Protágoras no se encuentra en la refutación, sino en la constatación de que no es posible el discurso razonado (λόγῳ διεξεληθὼν) sin el necesario autodominio. Un autodominio que permite hacernos la pregunta pertinente: ti estin. La pregunta que pone fin al discurso bello de los sofistas, y con la que se abre el discurso razonado de la filosofía. Menón, no había tampoco aprendido esta virtud de su maestro Gorgias, porque los sofistas no enseñan la

[2] ἀλλ' εἰ μὲν ἐγὼ ἦρχον, ὃ Μένων, μὴ μόνον ἐμαυτοῦ ἀλλὰ καὶ σοῦ, οὐκ ἂν ἐσκεπτάμεθα πρότερον εἴτε διδακτὸν εἴτε οὐ διδακτὸν ἢ ἀρετῇ, πρὶν ὅτι ἐστὶν πρῶτον ἐζητήσαμεν αὐτό: ἐπειδὴ δὲ σὺ σαυτοῦ μὲν οὐδ' ἐπιχειρεῖς ἄρχειν, ἵνα δὴ ἐλεύθερος ἦς, ἐμοῦ δὲ ἐπιχειρεῖς τε ἄρχειν καὶ ἄρχεις, συγχωρήσομαι σοι—τί γὰρ χρὴ ποιεῖν; —ἔοικεν οὐδ' σκεπτέον» (Plat., Meno, 86d)

virtud. Tampoco lo ha hecho Sócrates ciertamente. Y sin embargo, en el diálogo con Sócrates Menón, como le había ocurrido al gran Protágoras, acaba dándole la razón (καὶ τοῦτο μὲν γε δοκεῖς μοι εὖ λέγειν, ὃ Σώκρατες, Plat., Meno, 86c) al recordar la pregunta pertinente.

Así, mayéuticamente, Sócrates nos recuerda cuál es la pregunta pertinente, la que podremos hacernos si tenemos la virtud política necesaria para el diálogo razonado que la Politeia precisa. No hay pues Politeia sin filósofos (los que son capaces de ese diálogo desinteresado), sin ese tipo especial de diálogo razonado y libre. Claramente, la sociedad debe organizarse favoreciendo la posibilidad de ese diálogo. Pero éste no es ya el asunto del diálogo que nos ocupa.

El tema no es sólo político, sino también ético: ¿se puede educar a la ciudadanía para mantener este tipo de diálogo? ¿Se la puede educar para ser virtuosa? Son temas de cuya actualidad no cabe dudar. Considerar que el hombre debe construir a través del diálogo la sociedad en la que vivir bien tiene importantes consecuencias en el modelo organizativo de la sociedad.

IX. Conclusión

Hemos analizado en este trabajo el Protágoras de Platón. Un diálogo particularmente conocido por el hecho de que Sócrates acaba, aparentemente, contradiciéndose así mismo, motivo entre otros por el cual es considerado un discurso donde el pensamiento de Platón se encuentra aún inmaduro. Creo sin embargo, después del desarrollo llevado a cabo en esta investigación, que la contradicción es sólo aparente. Más bien, lo que lleva a cabo Sócrates es una estrategia retórica que se iniciaría con una concessio y que tendría como objetivo conducir a Protágoras a contradecirse. Pero el objetivo del diálogo no debe confundirse con el objetivo de la concessio. El objetivo de la concessio es el ἔλεγχος, pero no es esta refutación el objetivo del diálogo, sino que hay un interés más profundo: mostrar el discurso sofista, aparentemente bueno y bello, en un discurso que más «parece esforzarse en lo contrario» (τοὐναντίον ἔοικε σπεύδοντι, Plat., Prot., 361b) que buscar la verdad. Al preferir antes la victoria en la discusión que la verdad carece de la fuerza necesaria para buscarla. Esa fuerza, dice Sócrates, es la que da el conocimiento de lo bueno. Por eso, solamente los virtuosos (los que ya disponen de ese conocimiento) son capaces de hacerse la pregunta pertinente y buena: la pregunta qué es la virtud.

Para saber si es posible enseñar a los ciudadanos el arte cívico (πολιτικὴν τέχνην) se necesita en primer lugar hacerse la pregunta pertinen-

te por el ser de la virtud: *ti estin*. Esta pregunta puede conducirnos más a un discurso razonado (λόγῳ διεξεληθόν) que a un largo y bello discurso en forma de mito (μῦθον λέγων), pero es el tipo de diálogo propio del arte cívico. Y no se puede enseñar como quien enseña a alguien a hablar en público, porque nace de una virtud que es difícilmente enseñable.

Ahora bien, esta virtud puede que no haga falta que sea enseñada. Tanto en *Protágoras* como en *Menón* el interlocutor siempre acaba recordando que la pregunta pertinente es la virtud. El problema no es que no la reconozcan, sino más bien que se olvida en favor de un discurso más aplaudido. La tarea de Sócrates es provocar esa reminiscencia mayéuticamente: que recordemos cuál es la pregunta pertinente. Aun así, los sofistas –a pesar de reconocer la pregunta pertinente– son incapaces de hacérsela, están demasiado empeñados en lo contrario y demasiados seducidos por los aplausos que provoca el discurso en forma de mito que carecen de la fuerza necesaria que les haga dominarse a sí mismo y sustituir el diálogo en forma de mito por el diálogo razonado. Los sofistas, de este modo, lejos de ser los grandes maestros de la virtud que harán posible una *politeia* mejor, se convierten en el peligro mayor de ésta, en los culpables de la falta de éxito de la democracia.

Debe observarse que estamos hablando aquí del inicio del discurso filosófico-razonado (λόγῳ διεξεληθόν) el cual, ciertamente sustituiría al discurso mítico (μῦθον λέγων) como es señalado en muchos de los manuales de filosofía. Pero cuando Platón defiende esta necesaria superación de un tipo de discurso por otro no está pensando en la mitología de los antiguos. Ni siquiera parece estar necesariamente rechazando el uso de los mitos (de los que él mismo con tanto éxito echa mano) en el diálogo. La defensa de un discurso razonado no es un ataque a lo que los autores contemporáneos han denominado razón simbólica (cfr. Rodríguez, 2007, p. 57), que es como la filosofía moderna había entendido este proceso de racionalización y desmitificación, sino un ataque al discurso sofista que se serviría de los mitos para dar forma a discursos largos y bellos dignos de aplauso. Lo que al Platón de los diálogos socráticos parece molestar no es pues el simbolismo que él mismo en sus diálogos exhibe, sino su ineficacia para buscar la verdad cuando se recurre a la imagen efectista situándola por encima de la verdad; cuando en lugar de hacerse la pregunta pertinente, se busca la belleza simbólica del lenguaje mítico. La pregunta pertinente es *ti estin*. Una pregunta que precisa de una virtud para poder llevarse a cabo. Una virtud que de la que el sofista no dispone, y que tiene que ver con la necesaria contención para no dejarse seducir por el aplauso y la victoria retórica; una virtud que nos de la necesaria fuerza (ισχύς) para empeñarnos, no en

lo contrario de lo que diga nuestro interlocutor, sino en la pregunta pertinente que el propio diálogo impone.

Bibliografía

Aristóteles (1957): *Aristotle's Politica*, ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Heidegger, M. (1956): *Was ist das -die Philosophie*. Pfullingen: Neske.

Padilla, Ma T. (2003): «La naturaleza del método socrático-platónico», en *Topics*, 25, pp. 35-46.

Platón (1903): *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: University Press.

Rachel, Tad, Charles, ed.s (2012): *Plato and the Divided Self*. Cambridge: University Press.

Robinson R. (1996): «Elenchus» en *Priori* (1996), pp. 9-19.

Rodríguez, M. (2007): «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica» en *La Colmena* 56, pp.56-62

González, J. E. (2012): «República I y la crítica al elenchos socrático» en *Nova tellus* 30/2, pp. 39-72.

Vlastos, G. (1977): *Ironic and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press / Cornell University Press.

Vlastos, G. (1994): *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press.

